

Revue reconnue par le CNRS

journal des anthropologues



De l'anthropologie de l'autre
à la reconnaissance
d'une autre anthropologie

110-111
2007

ASSOCIATION "A.A.A."

A.A.A.

JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

**DE L'ANTHROPOLOGIE DE L'AUTRE
À LA RECONNAISSANCE
D'UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE**

n° 110-111

2007

RESPONSABLE DE PUBLICATION

Laurent BAZIN

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Marc AUGÉ, Georges BALANDIER, Jean COPANS, Robert CRESSWELL, Simone DREYFUS-GAMELON, Maurice GODELIER, Keith HART, Françoise HÉRITIER, Mondher KILANI, François SIGAUT, Emmanuel TERRAY.

COMITÉ DE RÉDACTION

Pascale ABSI, Laetitia ATLANI-DUAULT, Laurent BAZIN, Annie BENVENISTE, Françoise BOURDARIAS, Pierre BOUVIER, Jean-Pierre CAPRILE, Suzanne CHAZAN-GILLIG, Élisabeth CUNIN, Éliane DAPHY, Christophe DAUM, Ariane DELUZ, André-Marie DESPRINGRE, Maurice DUVAL, Yannick FER, Francine FOURMAUX, Laurent Sébastien FOURNIER, Ghislaine GALLENGA, Robert GIBB, Valeria A. HERNANDEZ, Martine HOVANESSIAN, Guillaume HUET, Bruno LEFEBVRE, Annie LE PALEC, Béatrice MAURINES, Mohamed MEBTOUL, Louis MOREAU de BELLAING, Marc-Henri PIAULT, Catherine QUIMINAL, Gilles RAVENEAU, Monique SELIM, Charles-Édouard de SUREMAIN, Laurent VIDAL.

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Ghislaine GALLENGA

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION ADJOINT

Alexis ROMÉRO

Toute correspondance doit être adressée au :

Journal des anthropologues

AFA – Fondation MSH

54, bd Raspail

75270 Paris cedex 06

Courriel : afa@msh-paris.fr – Antenne Aix-en-Provence : afa@mmsh.univ-aix.fr

Site Web : www.afa.msh-paris.fr

Permanence assurée le jeudi de 10h à 13h

Nous remercions la Fondation Maison des Sciences de l'Homme pour la participation qu'elle apporte aux activités et aux publications de l'AFA.

L'AFA tient à exprimer sa reconnaissance à la MMSH et à l'IDEMEC pour leur soutien et leur accueil.

Nous remercions pour son soutien le Département Société et Santé (DSS) de l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Nous remercions la Délégation à l'Information et à la Communication de l'IRD pour son aide à la diffusion du *Journal des anthropologues*.

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre (CNL).

Couverture : Marie-France Godon

Relecture des résumés en langue anglaise : Robert Gibb

* * *

SOMMAIRE

DOSSIER

DE L'ANTHROPOLOGIE DE L'AUTRE À LA RECONNAISSANCE D'UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE

- Élisabeth CUNIN, Valeria A. HERNANDEZ**
De l'anthropologie de l'autre
à la reconnaissance d'une autre anthropologie9
- Gustavo Lins RIBEIRO**
Anthropologies du monde : cosmopolitique pour
un nouveau scénario mondial en anthropologie27
- Eduardo RESTREPO**
Singularités et asymétries dans le champ anthropologique mondial .53
- Esteban KROTZ**
L'anthropologie mexicaine comme anthropologie du Sud ?.....75
- Alicia Ferreira GONÇALVES, Lea Carvalho RODRIGUES**
Ethnographie, anthropologie et contemporanéité :
quelques questions sur le cas brésilien99
- Roberto RINGUELET**
Une perspective contemporaine de
l'anthropologie sociale argentine 131
- Agnès BERGERET**
Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala..... 161
- Carmen DIOP**
Jean Rouch : l'anthropologie autrement..... 185
- Julien BONHOMME**
Anthropologue et/ou initié.
L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti207
- Diana SARKIS FERNÁNDEZ, Tamer SARKIS FERNÁNDEZ**
Anthropologies émergentes et nouvelles pratiques discursives
de « gestion du social ».
L'exemple du Forum universel des cultures – Barcelone 2004227

Silvia RIVERA CUSICANQUI	
Décoloniser la sociologie et la société.	
Entretien réalisé par Pascale Absi	249
Luis Guillermo VASCO	
L'anthropologie en Colombie.	
Entretien réalisé par Élisabeth Cunin	267
Montse COLERA, Pablo DOMÍNGUEZ, Mónica MARTÍNEZ	
L'anthropologie espagnole :	
anthropologie du centre ou anthropologie périphérique ?.....	293
Fernanda BITTENCOURT RIBEIRO	
De l'interrogation au dialogue : centre et périphérie pour qui ?.....	317
Jean COPANS	
Les frontières africaines de l'anthropologie :	
un demi-siècle d'interpellations	337

RECHERCHES ET DÉBATS

Véronique DE RUDDER, François VOURC'H	
Quelles statistiques pour quelle lutte contre les discriminations ? ..	373
Alain MORICE	
Du seuil de tolérance au racisme banal,	
ou les avatars de l'Opinion fabriquée.....	379

CHRONIQUES

Patrick GABORIAU, Lucas GRAEFF	
Une lutte collective : « Les Enfants de Don Quichotte ».	
Neuf tentatives de construction narrative.....	411
COLLECTIF	
À propos de l'instauration d'un ministère « de l'immigration,	
de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement »...	429
Suzanne CHAZAN-GILLIG, Dera HAIDARALY	
Rectificatif et complément d'information	
sur la réalité monétaire du <i>Fitampoha</i> 2004.....	433

ACTIVITÉS DE L'AFA

Colloque « Identités nationales d'État » - 25 octobre 2007 suivi de l'assemblée générale de l'AFA 2007.....	437
Colloque « L'empathie en anthropologie » - 12/13 octobre 2007 AFA (Aix) – IDEMEC	441
Aleksandra CIMPRIC Compte rendu de la conférence : « Comités et codes d'éthique en anthropologie : garantie ou contrainte ? » 16 mars 2007.....	445
Rencontres ethnologie - 17 novembre 2007 Présentations de livres par leurs auteurs, débats, discussions	449
Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en France Paris, 12-15 décembre 2007	453
Séminaire « Actualités de l'anthropologie ».....	455

LE JOURNAL

APPELS À CONTRIBUTION – NUMÉROS À PARAÎTRE.....	459
AVIS AUX AUTEURS.....	467
NUMÉROS PARUS.....	469
BULLETIN D'ADHÉSION 2007.....	473

* * *

DE L'ANTHROPOLOGIE DE L'AUTRE À LA RECONNAISSANCE D'UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE

Les coordinatrices de ce numéro souhaitent remercier tout particulièrement :

- le Centre National du Livre pour son soutien apporté, depuis plusieurs années, à la publication du *Journal des anthropologues* ;

- la Coopération régionale andine à Lima et son responsable, Monsieur Bernard Grau, pour l'intérêt porté à ce projet et son aide financière concernant la traduction de trois articles ;

- le Centre franco-argentin de Buenos Aires et son directeur, Patrice Vermeren, qui a accueilli une rencontre sur le sujet (le 10 avril 2006), dans le cadre du séminaire de recherche coordonné par Valeria A. Hernandez (IRD, France) et Cecilia Hidalgo (Universidad de Buenos Aires, Argentine), à laquelle ont notamment participé Claudia Briones (Universidad de Buenos Aires, Argentine), Mauricio Pardo (Universidad Central, Colombie), Sonia Romero (Universidad de la República, Uruguay), Roberto Ringuet (Universidad de Buenos Aires, Argentine), Élisabeth Cunin (IRD, France).

**Dossier thématique coordonné par
Élisabeth Cunin et Valeria A. Hernandez**

DE L'ANTHROPOLOGIE DE L'AUTRE À LA RECONNAISSANCE D'UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE

Élisabeth CUNIN – Valeria A. HERNANDEZ
IRD IRD

L'anthropologie reflète la dynamique planétaire de construction de l'altérité et d'assignation de places dans l'ordre mondial identitaire ; or ce rapport d'altérité est également présent dans le champ anthropologique lui-même. Discipline fondée sur l'étude de la différence, elle a pourtant du mal à la prendre en compte en son propre sein. Car la différence n'est pas seulement un objet d'étude : elle structure le champ anthropologique dans ses orientations épistémologiques, ses modes d'institutionnalisation, dans le contenu et les supports de ses publications et autres canaux de recherche (appels d'offre, allocations de postes, créations de formations universitaires et post-universitaires, etc.). Dans ce numéro du *Journal des anthropologues* nous proposons de restituer cette multiplicité de points de vue telle qu'elle s'exprime dans divers contextes sociopolitiques et intellectuels. En ce sens, plutôt que de reproduire une logique d'altérisation – non plus de nos objets mais de l'anthropologie –, nous tentons le pari d'une réflexion multilocalisée sur les représentations et les pratiques de l'anthropologie, en prenant comme point d'ancrage initial l'Amérique latine.

Quelques moments dans l'histoire de la réflexion épistémologique de notre discipline ont été particulièrement riches et incisifs en ce qui concerne l'analyse de l'autre, les formes dans

lesquelles l'anthropologie a pensé le rapport à la différence qu'elle-même produisait. Nous allons rappeler ici (trop) brièvement certains de ces apports pour présenter ensuite les contributions recueillies dans ce numéro et leur positionnement dans cette cartographie des altérités.

(Auto)critiques anthropologiques des années 1960-1970

Les années 1960-1970 sont marquées par de fortes remises en cause, plus ou moins radicales, plus ou moins justifiées, qui touchent l'anthropologie posée comme « dominante » : celle produite par les ressortissants des pays coloniaux (notamment Français et Anglais). Ce regard critique porte essentiellement sur la transformation de l'objet de l'anthropologie – l'« autre », le « natif » – et amène la discipline à se tourner vers elle-même, dans un virage interprétatif et discursif.

On se rappelle les propos de Claude Lévi-Strauss lorsqu'il invitait les anthropologues à garder un « regard éloigné » afin de garantir la légitimité (synonyme pour lui d'objectivité) de leurs savoirs. Un peu plus tard, il concluait à la fin de la discipline du fait de la disparition de son objet : celui sur lequel porter ce regard n'est plus « là-bas » ; il disparaît ou bien se mélange à « nous », ce qui revient, dans son épistème, au même. L'autre n'est plus dans la distance exotique mais dans un périlleux rapprochement à la fois en termes géographiques et culturels. Dans le même sens, les propos de Dell Hymes (1972) sont, parmi d'autres, révélateurs des prises de position de cette époque. Selon lui, la division du travail scientifique qui caractérisait les sciences humaines, réservant les terrains lointains et exotiques à l'anthropologie, alors que la sociologie se centrait sur des objets proches et familiers, n'est plus valide. De fait, dans le monde globalisé qu'il décrit dans les années 1960-1970, l'anthropologie semble ne plus avoir de raison d'être. « The fact of the matter is that if the study of man were being invented now, there would be no apparent need for an entity corresponding to anthropology as we have it in the United States today » (*idem* : 4). Les acteurs de cette partie de la planète encore

qualifiée de « tiers-monde » s'inscrivent de plus en plus difficilement dans la division mondiale du travail scientifique ; dans le même temps, les anthropologues se retrouvent dans des situations dont la complexité et l'ambiguïté sont croissantes, où leur statut même est questionné (voir plus récemment l'ouvrage collectif dirigé par Michel Agier (1997) sur les « terrains sensibles »). Dès lors, pour Dell Hymes, le bilan est sans appel : « our period is coming to an end, another emerging » (*op. cit.* : 8).

Néanmoins, pourrait-on dire, l'anthropologie n'a pas disparu ! Autant que l'étude des processus sociaux, la discipline s'est prise elle-même pour objet, se donnant ainsi de nouveaux outils, de nouveaux principes et une légitimité renouvelée. Comme le précise Richard G. Fox (1991 : 4), la redéfinition de l'anthropologie est passée par la mise en avant de trois critères : la réflexivité, la relativité et le rejet de toute position privilégiée de la science. Plus que d'autres, Clifford Geertz a mis en lumière ce tournant de l'anthropologie en considérant l'ethnographie comme une forme d'écriture. La connaissance n'est ainsi plus considérée comme un résultat scientifique objectif, mais avant tout en termes de construction académique. Le « point de vue du natif », que prétend délivrer l'ethnographie, apparaît alors désormais comme une affirmation de l'anthropologue portée par sa fiction ethnographique. En parlant à la place des autres qu'il est censé représenter, le texte ethnographique renforce l'autorité de l'anthropologue en tant que professionnel.

Rappelons néanmoins, avec Michel-Rolph Trouillot (1991), que la construction de l'autre n'est pas le seul résultat du travail scientifique : l'anthropologie a hérité du *savage slot* de la culture occidentale bien plus qu'elle n'en est à l'origine. La critique postmoderne tend ainsi à sous-estimer le poids des assignations catégorielles et des relations de pouvoir au sein desquelles la discipline est elle-même inscrite. De cette sorte, le développement d'une nouvelle perspective analytique, libérée des regards exotisants, ne peut se faire que dans le cadre d'une critique générale du mode de fonctionnement du champ anthropologique, avec ses rapports de force, ses figures charismatiques, ses institutions, son

rôle dans la société où prennent sens les connaissances qu'elle produit. Il ne s'agit donc pas seulement de mener une critique interne à la discipline (de type épistémologique), mais de favoriser une (re)contextualisation de la discipline elle-même qui passe notamment par l'adoption d'un regard plus politique.

Le cas français : de l'ethnologie à l'anthropologie. La fin du grand partage ?

En France ces interrogations sont posées dans le contexte de la décolonisation : on s'interdit de continuer à penser « l'autre » sous la forme d'un objet sauvage et exotique, correspondant aux catégories créées par les anthropologues eux-mêmes (Amselle & M'Bokolo, 1985). La réponse apportée est alors, pour une part, celle d'un questionnement de l'universalité et d'une mise en avant de la nécessaire réflexivité de la discipline (Althabe & Hernandez, 2004 ; Leservoisière, 2005). La critique permanente, le retour sur soi sont censés garantir la portée de la discipline. D'autre part, cette « conscience de soi » explicite et critique « doit mettre à nu les relations institutionnelles qui la rendent possible. Cette structure est celle de l'exploitation et de la domination des pays sous-développés (le tiers-monde) par les pays développés occidentaux » (Copans et *al.*, 1971 : 45). C'est ainsi que sont articulées dans la réflexion les conditions matérielles et théoriques de la production des savoirs anthropologiques. La discipline vise à rompre avec son ethnocentrisme, qui juge implicitement les sociétés « non européennes » selon la norme européenne, et inscrit la pratique anthropologique dans la théorie évolutionniste. Comme le soutiennent plusieurs représentants de la discipline (Copans et *al.*, *ibid.*), on passe ainsi de l'ethnologie à l'anthropologie. Ce passage impliquait à la fois un effort intellectuel afin de produire des nouvelles catégories analytiques cohérentes avec un objet d'étude redéfini, mais aussi la mise en place des stratégies institutionnelles et de communication. En effet, grâce à elles, l'anthropologie critique trouverait son insertion dans l'agora académique et scientifique, réussissant à faire passer le message aussi bien auprès des collègues (anthropologues mais surtout sociologues), des administrateurs de la recherche et du

public en général.

Curieusement, en France, ceux qui porteront la critique de l'exotisme à son point le plus extrême seront justement des anthropologues dont la reconnaissance scientifique dérivait des enquêtes réalisées dans « l'ailleurs ». En effet, nous pensons à Gérard Althabe et Marc Augé, deux « africanistes » qui ont cofondé, en 1992, le Centre d'anthropologie des mondes contemporains (CAMC) à l'École des hautes études en sciences sociales, lui-même héritier de l'Équipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle (créée en 1982). Débutant le premier par une enquête en 1958 auprès des Pygmées de l'Est du Cameroun et le second, par une étude en 1965 sur les Alladians, une population ivoirienne, ils sont ceux qui, chemin faisant, vont très fortement mettre en question les fondements épistémologiques classiques à partir desquels on pouvait concevoir des modes d'institutionnalisation de la discipline par « aires culturelles » : les africanistes, les andinistes, les sinologues, etc. De telle sorte, ceux dont le prestige était lié à une conception exotisante de l'objet anthropologique, venaient à questionner le modèle du « grand partage ». En Afrique, ils se revendiquaient de la « sociologie » (tout comme leur aîné Georges Balandier) et, en France, ils se présentaient comme des anthropologues qui voulaient étudier les villes, les administrations, les entreprises, les non-lieux, bref « les espaces emblématiques de la modernité » (Althabe, 1990, 1992 ; Augé, 1992). Ils disputaient ainsi aux sociologues le privilège « de dire et de faire » des recherches sur les sociétés contemporaines, mais surtout ils contestaient, à l'intérieur du champ anthropologique, le « dispositif épistémologique fondateur » (Althabe, 1990 ; Augé, 1994), soutenu fondamentalement par l'anthropologie structuraliste, selon lequel la distance culturelle entre observateur et observé était une condition de possibilité/légitimité du regard anthropologique.

L'anthropologue et « l'autre » sont des contemporains. Voici le principe essentiel qui sert de base à la rencontre des figures pionnières du CAMC. En effet, Gérard Althabe, Marc Augé, Jean

Bazin et Emmanuel Terray¹ feront de ce centre la référence obligée pour une anthropologie du présent. Dans le monde francophone et francophile, de l'université de Lausanne à celle de Montréal, de New-York à Buenos Aires, en passant par Bucarest, Caracas, Milan ou Rio de Janeiro, ils feront partie des noms cités, des théories et des méthodes étudiées lorsqu'il s'agit d'aborder des espaces sociaux et des phénomènes contemporains.

L'interrelation grandissante entre des espaces-temps autrefois mutuellement exclus et le développement du processus d'individualisation oblige l'anthropologie à faire évoluer ses cadres analytiques si elle veut rester un instrument d'intellection du monde matériel et symbolique tel qu'il se fait au présent. Ainsi, le CAMC n'est pas une simple opération institutionnelle visant, par exemple, à la promotion académique de ceux qui l'intègrent, mais un défi épistémologique pour la discipline, qui doit à présent accepter la création d'un programme de recherche revendiquant la fin de la distinction culturelle ou géographique, proposant de penser la contemporanéité des interlocuteurs, et qui plus est, dans une pluralité des mondes ! En effet, le défi ne s'arrête pas au refus de la logique qui postule « l'autre » comme étranger mais il implique aussi le questionnement de l'unité et de l'homogénéité du regard de l'observateur. Le « s » des mondes que l'on revendique dans l'intitulé du Centre veut insister sur l'idée qu'il n'est plus possible de parler d'un seul monde, fût-il contemporain, mais qu'il faut désormais reconnaître la pluralité de perspectives présentes dans un même espace-temps, la démarche anthropologique consistant à restituer le complexe kaléidoscope qui en résulte.

Finalement, il faut souligner que le tournant interprétatif et critique introduit par ces anthropologues des mondes

¹ Le compte rendu du Conseil scientifique du 15 décembre 1992, devant lequel le projet de transformation de l'Équipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle en Centre d'anthropologie des mondes contemporains a été présenté, donne la liste complète des membres du futur regroupement et leurs programmes de recherche : en plus des quatre anthropologues déjà cités apparaissent les noms d'Alain Bensa et de Michèle de La Pradelle.

contemporains est radical en ce sens qu'il n'admet aucun type d'altérisation. Dans la mesure où il s'agit pour l'anthropologue d'étudier des processus de « production de l'autre », il s'interdit de fétichiser le rapport établi au cours de l'enquête de terrain : il n'y a plus d'interprète et d'interprétant mais des interlocuteurs qui communiquent (ou non) et le travail de l'anthropologue consiste à analyser la forme et le contenu de ce mode de communication (Althabe, 1985). D'autre part, la critique faite au « regard exotisant » suppose pour l'anthropologue de passer d'un registre de tradition « culturaliste » à un autre définitivement politique : il s'agit d'analyser les rapports de pouvoir qui s'établissent dans la rencontre des mondes symboliques et matériels diversement organisés. Pour ce faire, l'anthropologue doit réintroduire dans sa perspective la notion de « situation » ou d'« événement », cadre de toute interaction établie avec « les autres » au cours de l'enquête de terrain. On parlera désormais de coproduction de sens, dans le cadre d'une rencontre circonstanciée, c'est-à-dire entre des subjectivités qui s'enracinent dans un/des champs sociaux et symboliques.

Reconnaissance des anthropologies autres

Les réflexions précédentes portent principalement sur la transformation de l'« objet » anthropologique, sur l'évolution des paradigmes de la discipline et de ses traductions institutionnelles. Nous voudrions dans ce numéro insister sur un autre paramètre, trop rarement pris en compte : le rapport entre « les anthropologies » elles-mêmes, c'est-à-dire, entre les modes de production du savoir anthropologique. Existe-t-il différentes anthropologies ? Peut-on parler de l'émergence de nouvelles anthropologies dans le monde, en particulier en Amérique latine ? Autrefois objets d'une anthropologie produite et diffusée en Europe et aux États-Unis, les sociétés issues de la colonisation et/ou en situation de subordination (politique, économique, intellectuelle, etc.) revendiquent désormais leur légitimité et leur capacité à énoncer un discours savant sur elles-mêmes – voire sur la production des « autres ». En Amérique latine notamment, l'anthropologie s'est institutionnalisée dans le monde universitaire (et, au-delà, dans

l'ensemble de la société), en s'ancrant dans la tradition européenne, en particulier française (que l'on songe au rôle de Paul Rivet, Roger Bastide ou Claude Lévi-Strauss par exemple) et nord-américaine (Lewis Morgan, Melville Herskovits, Robert Redfield), tout en donnant naissance à des formes originales de production de la connaissance (importance du marxisme, engagement politique des chercheurs, proximité des mouvements indiens, etc.).

Si le degré de dépendance intellectuelle par rapport au(x) pôle(s) scientifique(s) dominant(s) a toujours constitué un enjeu central de ces anthropologies, celui-ci est de plus en plus interrogé, dans un mouvement qui ne vise pas seulement à autonomiser les savoirs dits « périphériques », « subalternes » ou du « Sud » – autant de catégories sur lesquelles il s'agira de mener une analyse critique – de la tutelle de la science « métropolitaine », « hégémonique », du « Nord » mais constitue une véritable mise en question de l'anthropologie. Ainsi, on assiste aujourd'hui à l'émergence d'anthropologies latino-américaines qui proposent un récit scientifique différent, certaines développant un discours original issu d'une relecture critique de l'histoire, d'autres, à travers l'étude de la globalisation et des identités hybrides, s'exprimant par la production transdisciplinaire et internationale de nouveaux concepts comme ceux de « colonialité du pouvoir », « transmodernité », « savoirs coloniaux et postcoloniaux », et des champs académiques émergents comme les « études culturelles » qui rompent les anciennes configurations institutionnelles. De fait, ces anthropologies interrogent les fondements mêmes de notre discipline, posés comme universellement partagés et s'appuyant sur une relation de domination. Or, la construction d'un champ anthropologique libéré de tout universalisme et de tout ethnocentrisme s'inscrit aussi dans la (re)connaissance de la pluralité des voix qui le traversent et le composent. Plusieurs d'entre elles s'expriment ici « à leur manière » pourrait-on dire, c'est-à-dire selon une logique analytique et dans un style d'écriture (allant d'une approche extrêmement descriptive à un penchant postmoderne prononcé) qui ne correspondent pas toujours aux normes standardisées des articles publiés dans les revues françaises. Il nous

semblait en effet important, dans notre souhait d'accueillir d'autres approches anthropologiques, de rendre compte également de la diversité des mises en forme de ces anthropologies.

Il nous a tout d'abord paru important de souligner le rôle joué par le Réseau des anthropologies du monde (WAN-RAM pour ses initiales en anglais et en espagnol²), collectif informel et non institutionnalisé, catalyseur d'idées et de pratiques nouvelles, révélateur des interrogations actuelles des anthropologies latino-américaines. Le projet des anthropologies du monde apparaît ainsi comme une anthropologie critique de l'anthropologie, qui décentre, historise et pluralise ce qui était jusqu'alors considéré comme l'« anthropologie ». Deux de ses principaux représentants ont la parole dans ce numéro.

Dans son article « Anthropologies du monde : cosmopolitique pour un nouveau scénario mondial en anthropologie », Gustavo Lins Ribeiro met en avant « l'importance croissante d'anthropologues non issus de l'anthropologie hégémonique dans la production et la reproduction de connaissances ». En se référant à la notion de « cosmopolitique », l'auteur replace le développement et l'institutionnalisation de la discipline dans le cadre des rapports de pouvoir nationaux et globaux. La prise en compte de la polyphonie au sein même de l'anthropologie devrait ainsi favoriser une « fertilisation croisée » des approches ; elle signifie également l'adoption d'un regard critique sur les déséquilibres qui structurent le champ anthropologique – et scientifique – mondial, dans un double mouvement de redéfinition des formes de production des connaissances et de questionnement des processus d'altérisation (non pas seulement des objets, mais aussi des savoirs) à l'œuvre.

Dans le même ordre d'idée, Eduardo Restrepo, dans son texte « Singularités et asymétries dans le champ anthropologique mondial », invite à revenir sur la multiplicité des anthropologies dans le monde, multiplicité qui ne peut être dissociée des rapports de domination entre les institutions anthropologiques dans le

² Voir le site Web <http://ram-wan.net/> qui s'appuie sur une logique de mise en réseau et de diffusion de textes en ligne.

monde. Il s'agit ainsi de mettre en évidence la spécificité des contextes politiques, sociaux, intellectuels au sein desquels émergent les anthropologies, tout en étant attentif aux mécanismes de positionnement des anthropologies entre elles. La réflexion sur les notions d'anthropologies hégémoniques et subalternisées (distinction qui traverse le champ anthropologique mondial mais qui se retrouve également au sein même des anthropologies nationales) permet alors d'observer la mise en œuvre de pratiques anthropologiques distinctes.

Anthropologie critique des anthropologies

Ces propos ne sont pas nouveaux : ils s'ancrent dans une tradition de réflexion sur l'anthropologie elle-même. Esteban Krotz au Mexique, Myriam Jimeno en Colombie, Roberto Ringuelet en Argentine, Sonia Romero en Uruguay : de nombreux chercheurs, en particulier en Amérique latine, ont déjà œuvré à la contextualisation nationale de la discipline et à la compréhension des transformations historiques des institutions.

Ce n'est sans doute pas un hasard que l'un des travaux pionniers en la matière, celui d'Esteban Krotz, porte sur l'anthropologie mexicaine, tant celle-ci apparaît comme l'un des vecteurs de la construction nationale, tout en bénéficiant d'une réelle reconnaissance internationale, au moins en Amérique latine. Retracer la trajectoire de l'anthropologie mexicaine, comme il le fait dans son article « L'anthropologie mexicaine comme anthropologie du Sud ? », permet tout d'abord de mettre un terme au présupposé selon lequel il y aurait des « anthropologies sans histoire ». Surtout, la dynamique particulière de la discipline est ainsi mise en lumière, tant dans son insertion dans le cadre national que dans son rapport aux anthropologies dominantes.

Dans leur article « Ethnographie, anthropologie et contemporanéité : quelques questions sur le cas brésilien », Alicia Ferreira Gonçalves et Lea Carvalho Rodrigues s'intéressent aux contextes politiques et socioculturels, de la fin du XIX^e siècle à nos jours, au sein desquels s'est développé un savoir anthropologique

au Brésil. Elles reprennent à Roberto Cardoso de Oliveira son questionnement fondateur – qu'est-ce que l'anthropologie brésilienne ? – ainsi que certains des concepts qu'il a introduits pour y répondre : ceux de matrice disciplinaire et de styles d'anthropologie. Les deux auteures mettent ainsi en lumière l'actualisation des traditions française, anglaise et étatsunienne en fonction de la structuration du champ scientifique brésilien, mais aussi des enjeux politiques, sociaux, culturels plus vastes. Les passeurs européens travaillant – et vivant – au Brésil ont de fait eux-mêmes fait preuve d'un engagement fort auprès des groupes ethniques (mobilisation politique, conversions religieuses). Si la dichotomie centre/périphérie à l'échelle mondiale est déterminante, elle est également mise en parallèle avec les rapports de pouvoir qui structurent le champ anthropologique national qu'A. Ferreira Gonçalves et L. Carvalho Rodrigues ressentent particulièrement du fait de leur insertion dans des universités situées « à la marge de la marge ».

L'exercice de mise en perspective historique du champ anthropologique argentin réalisé par Roberto Ringuélet dans sa contribution « Une perspective contemporaine de l'anthropologie sociale argentine » illustre l'indéfectible articulation entre les façons de penser la discipline par ceux qui la font (avec ses objets de recherche privilégiés, ses méthodes, ses cadre théoriques, etc.) et les processus politiques qui traversent la société dans laquelle ces formes prennent sens. On voit défiler au fil des années les tenants d'une vision plutôt « traditionnelle et folklorisante » de la discipline (rangés, au niveau politique, du côté des forces « conservatrices », puis des gouvernements militaires), puis ceux qui œuvraient à l'enracinement d'une anthropologie « sociale, consacrée à des problèmes actuels du pays et du continent » (liés aux positions « progressistes », que ce soit dans une version « démocratique », « révolutionnaire » ou encore de « recherche-action ») et, enfin, ceux qui aujourd'hui tentent de stabiliser des critères « scientifiques » pour un champ aux comportements trop chaotiques. Ringuélet montre les difficultés que, dans ces conditions, peuvent avoir les praticiens pour établir un dialogue fructueux, que ce soit

avec les collègues nationaux ou avec les « autres anthropologies ».

Enfin, Agnès Bergeret, dans son article « Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala », montre à quel point les clivages qui traversent la discipline reflètent l'idéologie bipolaire de l'État guatémaltèque et les tensions politiques qui traversent la société. Une « anthropologie occidentale » s'oppose – tout en étant parfaitement interdépendante – à une « anthropologie mayaniste » non seulement en termes de références théoriques, d'approches du terrain et de positionnement académique, mais aussi au niveau des statuts des anthropologues et des engagements politiques de leur discipline. Néanmoins, entre ces deux pôles, il s'agit également d'étudier l'émergence d'un troisième courant, venant complexifier le dualisme hégémonie/ subalterne, avec l'existence d'une « position métissée de certains anthropologues guatémaltèques critiques, qui renvoient les deux premières dos à dos » et se cristallise notamment autour de la prise en compte de la diversité propre à la société guatémaltèque.

Production plurielle des savoirs

La reconnaissance d'« anthropologies autres » passe également par la prise en compte d'autres façons de produire des savoirs, qui interroge la spécificité et les outils de la discipline. Les travaux de Jean Rouch ont particulièrement contribué à la réflexion sur l'altérité, tant au niveau des rapports de l'anthropologie avec les populations étudiées que de la mise en pratique différentielle de la discipline. À travers une série d'entretiens, Carmen Diop, dans « Jean Rouch : l'anthropologie autrement », nous donne à voir « en acte » cette « autre façon » de faire et concevoir l'anthropologie. En associant cinéma et recherche ethnographique, Jean Rouch introduit la subjectivité et la fiction dans la discipline et invente une « pratique scientifique originale où l'image a valeur d'outil de connaissance ».

De son côté, Julien Bonhomme aborde, dans son article « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », la question d'une anthropologie produite par

les « sociétés exotiques » elles-mêmes en s'intéressant au cas du Gabon. De fait, ces anthropologies nationales « se définissent moins par un rapport à l'altérité que par une relation complexe à leur propre identité ». En s'intéressant à une situation ethnographique particulière, celle du séminaire « Bwiti au Gabon », l'auteur met en lumière le rôle de l'anthropologie dans l'élaboration d'un projet politique national reposant, notamment, sur la valorisation d'une identité et d'un patrimoine culturel nationaux, dans une logique tant descriptive que performative. Dans le même temps, on assiste à une remise en cause de la distinction traditionnelle entre discours savant et indigène ; ceci interdit à l'anthropologie gabonaise de se retrancher derrière une barrière institutionnelle et l'oblige à se confronter à la multiplicité des sources de savoir, renvoyant aux enjeux de pouvoir entre les anthropologues et les initiés du Bwiti. L'hétéroglossie qui s'instaure alors tend à enrichir le savoir anthropologique, en l'ouvrant à la multiplicité et au dialogue, tout en fragilisant sa légitimité et ses fondements.

Cette notion d'hétéroglossie, déjà présente chez Gustavo Lins Ribeiro, est également étudiée par Diana et Tamer Sarkis Fernández dans leur texte « Anthropologies émergentes et nouvelles pratiques discursives de "gestion du social". L'exemple du Forum universel des cultures - Barcelone 2004 », où ils analysent l'émergence d'un « universalisme dialogique » qui vise à rendre compte de la diversité caractéristique des sociétés contemporaines. En s'intéressant à l'exemple du Forum universel des cultures organisé à Barcelone, les deux auteurs analysent la « redéfinition théorico-politique et méthodologique » de l'anthropologie, entre démocratisation des savoirs et inscription dans des enjeux de rentabilité économique et de gestion des conflits sociaux, tout en acceptant la mise en scène de débats et de spectacles médiatiques. Dès lors l'anthropologie est appelée à jouer un nouveau rôle dans la constitution d'une citoyenneté interculturelle ou la participation à des actions d'ethnodéveloppement. Ce processus ne va pas sans poser de nouvelles interrogations : cette anthropologie ne participerait-elle pas aux « dispositifs de minorisation des immigrants, tout comme elle entretenait les mécanismes d'indigénisation à

la périphérie du système capitaliste global » (souligné par les auteurs), alors même qu'elle réduit les rapports sociaux au seul dialogue entre les cultures ?

Vers une recomposition des rapports de pouvoir ?

On voit ainsi à quel point les enjeux strictement disciplinaires renvoient plus largement à une économie politique des connaissances, nationale et internationale, et à un questionnement des rapports de domination. En ce sens, il est indispensable de souligner l'influence de la pensée critique latino-américaine portant sur l'exclusion des populations indiennes, l'adoption de paradigmes marxistes et la colonialité du pouvoir. Savoir et politique sont appréhendés dans une même logique qui vise à transformer des structures sociales asymétriques issues du colonialisme externe et interne. C'est pourquoi il nous a semblé utile d'inclure dans ce numéro du *Journal des anthropologues* deux entretiens réalisés auprès de Silvia Rivera Cusicanqui, sociologue bolivienne, fondatrice de l'Atelier d'histoire orale andine, et de Luis Guillermo Vasco, anthropologue colombien, membre du groupe des « Solidaires », qui, chacun à leur manière, retracent l'engagement politique des sciences humaines, notamment auprès des populations les plus marginalisées, depuis les années 1970. Celui-ci passe par une décolonisation de la production des connaissances qui nécessite l'élaboration d'une nouvelle épistémologie scientifique basée sur le dépassement des asymétries entre chercheur et acteur, l'élaboration de nouveaux outils d'investigation, la redéfinition des cadres institutionnels, etc.

Ces prises de position caractéristiques des années 1970-1980 doivent désormais donner naissance à des études empiriques, permettant de mieux comprendre les influences réciproques et les rapports de domination existant entre les anthropologies et de mettre en lumière les formes alternatives de production des connaissances. C'est ce que font Montse Colera, Pablo Domínguez et Mónica Martínez qui reviennent, dans leur article « L'anthropologie espagnole : anthropologie du centre, ou anthro-

pologie périphérique ? », sur les asymétries du champ anthropologique mondial à partir d'une étude de l'institutionnalisation de la discipline en Espagne. Ils s'intéressent également aux références bibliographiques utilisées dans les programmes universitaires espagnols en anthropologie et à l'origine nationale des revues disponibles en Espagne. Le cas particulier de l'Espagne, entre centre et périphérie, entre métropole coloniale et marge de l'Europe, entre objet d'études et producteur de connaissances, conduit ainsi à l'émergence de nouvelles pratiques et affiliations, qui passent notamment par un rapprochement avec d'autres anthropologies intermédiaires ou la constitution d'un réseau de jeunes chercheurs. Finalement l'anthropologie espagnole ne se constitue pas comme une anthropologie des autres mais avant tout, à l'instar des réflexions menées au sein du Réseau des anthropologies du monde, comme une « anthropologie globale qui [fait] émerger d'autres formes de connaissance anthropologique ».

De fait, les « sociétés exotiques » ne se contentent plus de produire des savoirs sur elles-mêmes : elles tendent aussi de plus en plus à tourner leur regard vers les sociétés dominantes, à en faire des objets d'étude et non pas seulement des lieux d'élaboration des concepts. Si les étudiants africains, latino-américains, asiatiques viennent encore majoritairement en France pour faire une thèse de doctorat sur leur pays d'origine, de nouvelles pratiques émergent, à travers lesquelles les doctorants étudient désormais la société française elle-même. Et posent ainsi directement la question de leur statut, de l'inversion des normes, de la circulation des concepts, du croisement des formations, de l'interpénétration des cadres d'analyse. Au-delà des remises en cause idéologiques des rapports de domination dans le champ anthropologique mondial, c'est sans doute à ce niveau empirique que se joue, au moins en partie, l'inversion des hiérarchies et la reconnaissance de la pluralité des approches anthropologiques. Fernanda Bittencourt Ribeiro, dans « De l'interrogation au dialogue : centre et périphérie pour qui ? », retrace ainsi son parcours de doctorante brésilienne en France, qui va l'amener à questionner le « partage traditionnel selon lequel la "périphérie" fournit un cadre empirique aux théories produites au

"centre" ». Cette expérience lui donne en effet l'occasion, dans un décalage heuristique fécond, de mener une analyse réflexive des « traditions » anthropologiques française et brésilienne, tout en interrogeant cette figure constitutive, mais perçue ici comme problématique, de l'« anthropologue étrangère ».

Au-delà de toute condamnation postcoloniale de l'anthropologie, mais aussi de toute tentative d'histoire positiviste de la pensée anthropologique, il s'agit ainsi de mettre en avant la dimension politique de la reconnaissance des autres anthropologies et de favoriser une réflexion programmatique. Comment faire de l'anthropologie dans le monde aujourd'hui ? Comment travailler avec nos collègues ici et là-bas ? Ainsi Jean Copans, dans « Les frontières africaines de l'anthropologie : un demi-siècle d'interpellations », s'interroge-t-il sur les causes historiques, politiques et scientifiques qui permettraient de comprendre l'absence d'une « anthropologie sociale ou culturelle dans un quelconque pays d'Afrique noire », alors même que ce continent est le plus étudié depuis deux siècles par les anthropologues de toutes origines intellectuelles (notamment, britanniques, étatsuniens, français). Fin praticien du champ intellectuel africain, Copans adopte un regard d'anthropologue des connaissances et analyse le rôle joué par la sociologie, l'histoire et la science politique dans ce « blocage ». Son article termine par un plaidoyer pour une anthropologie de la modernité en Afrique, menée par des Africains. Les « conditions minimales et nécessaires » à la création « d'une forme originale d'anthropologie, d'une forme africanisée par les premiers concernés, les chercheurs africains en sciences sociales » sont réunies : pour réaliser cette « utopie », rappelle Copans en citant Olivier Leservoisière, l'anthropologie du début du XXI^e siècle dispose « de la réflexivité, de la prise en considération des hiérarchies sociales dans la production des connaissances, du métissage des modes de lecture croisés des sociétés et enfin de l'activation autocritique d'une dialectique totalisante entre la parole recueillie et la parole donnée ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER M. (dir.), 1997. *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.
- ALTHABE G., 1985. « Production de l'étranger, xénophobie et couches sociales populaires », *L'Homme et la société*, 77-78 : 63-73.
- ALTHABE G., 1990. « L'ethnologue et sa discipline », *L'homme et la société*, 95-96 : 25-41.
- ALTHABE G., 1992. « Vers une ethnologie du présent », *Cahier MSH, Ethnologie de la France*, 7 : 247-257.
- ALTHABE G., HERNANDEZ V. A., 2004. « Implication et réflexivité en anthropologie ». *Journal des anthropologues*, 98-99 : 15-36.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (dir.), 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État Afrique*. Paris, La Découverte.
- AUGÉ M., 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.
- AUGÉ M., 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- COPANS J., GODELIER M., TORNAY S. & BACKÈS-CLÉMENT C., 1971. *L'anthropologie. Sciences des sociétés primitives ?* Paris, Denoël (coll. Le Point de la Question).
- FOX R. G., 1991. Introduction « Working in the Present » in FOX R. G. (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press : 1-16.
- HYMES D., 1972. *Reinventing anthropologies*. New York, Random House.
- LESERVOISIER O. (dir.), 2005. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala.
- TROUILLOT M.-R., 1991. « Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness » in FOX R. G. (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press : 18-44.

* * *

ANTHROPOLOGIES DU MONDE COSMOPOLITIQUE POUR UN NOUVEAU SCÉNARIO MONDIAL EN ANTHROPOLOGIE¹

Gustavo Lins RIBEIRO
Université de Brasflia
(Département d'anthropologie)

À la mémoire d'Eduardo Archetti

Alors que la mondialisation s'intensifie de plus en plus, les anthropologues ne sont toujours pas parvenus à débattre de façon cohérente de la nature actuelle de leur pratique et de ses transformations à l'échelle mondiale. Ceci est peut-être dû à l'hégémonie internationale de l'anthropologie nord-américaine et à sa tendance à confondre ses propres crises internes avec une crise mondiale. Cet article s'inscrit dans une anthropologie critique de l'anthropologie, une anthropologie qui décentre, qui replace dans son contexte historique, et qui pluralise l'anthropologie telle qu'elle a été comprise jusqu'à aujourd'hui. Elle met en question non seulement le contenu,

¹ Cet article est largement inspiré d'un mouvement collectif appelé le Réseau des anthropologies du monde / World Anthropologies Network (WAN) dont l'auteur est membre (voir www.ram-wan.net). Ce réseau cherche à pluraliser les visions dominantes de l'anthropologie. Plusieurs passages de ce texte font aussi partie de l'introduction à *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, ouvrage édité par Gustavo Lins Ribeiro et Arturo Escobar, résultat d'un Symposium international parrainé par la Fondation Wenner-Gren pour la recherche anthropologique. Une version différente de cet article a été publiée dans *Critique of Anthropology*, 2006, 26(4 déc.), Sage Publications Ltd.

Traduction de Pierre Tétard et Marie Salwa.

mais également les modalités des dialogues anthropologiques. Le projet « Anthropologies du Monde » cherche à reconceptualiser les relations entre communautés anthropologiques. L'anthropologie monologique a besoin d'être remplacée par une anthropologie hétéroglosse. L'hétéroglossie, comme le souligne Bakhtine (Werber, 1997 : 6), ébranle « l'autorité des coutumes et des traditions réifiées ».

Cosmopolitiques

La notion de cosmopolitique cherche à apporter une perspective plurielle et critique sur les possibilités d'articulations supra et transnationales (sur la notion de cosmopolitique, voir Cheah & Robbins, 1998 ; Ribeiro, 2003). Les cosmopolitiques intègrent des discours et des pratiques politiques qui se soucient de leur portée et de leur impact au niveau mondial. Ce sont les cosmopolitiques impliquées dans des conflits sur le rôle de la différence et de la diversité dans la construction de régimes politiques qui m'intéressent tout particulièrement. Je considère l'anthropologie comme une cosmopolitique de la structure de l'altérité (Krotz, 1997) qui se prétend universelle mais qui, en même temps, a tout à fait conscience de ses propres limites et de l'efficacité d'autres cosmopolitiques. On pourrait affirmer que l'anthropologie est un discours politique cosmopolite sur l'importance de la diversité pour l'humanité.

Considérer l'anthropologie comme une cosmopolitique signifie, dès le départ, qu'elle n'est pas le seul discours sur l'importance de la diversité, et ce malgré sa sophistication. Il faut également prendre conscience du fait que l'histoire de l'anthropologie académique nord-atlantique ne suffit pas à rendre compte, à elle seule, de l'histoire de la connaissance anthropologique à l'échelle mondiale. Ceci est dû non seulement aux spécificités de l'histoire des anthropologies dans leur contexte national propre, mais aussi au fait que d'autres cosmopolitiques se sont développées dans d'autres régions du globe et ont façonné un ensemble de connaissances semblables à ce qui allait devenir plus tard l'anthropologie, « discipline académi-

que apparue pour la première fois dans la région nord-atlantique » (Danda, 1995 : 23). Ajit K. Danda estime, à juste raison, qu'il est nécessaire de faire une distinction entre l'anthropologie en tant que « discipline académique » et l'anthropologie en tant que « corps de connaissances ». Selon lui, « c'est une méprise de considérer que le reste du monde était dépourvu de connaissances anthropologiques et qu'il n'existait pas de recherche suffisamment significative en provenance de ces régions pour être mentionnée jusqu'à ce qu'une réelle impulsion, venue de l'Atlantique nord, ne s'étende ailleurs » (*idem*). Il s'appuie sur la littérature indienne antique remontant jusqu'à 1350 avant J.-C. lorsque *la Manava Dharmashastra* [*La Science Sacrée des Hommes*] fut écrite.

En bref, l'anthropologie est une cosmopolitique occidentale, elle s'est consolidée en discipline académique formelle au cours du XX^e siècle au sein d'un système universitaire occidental en pleine croissance qui s'est élargi à travers le monde. À l'instar d'autres approches cosmopolitiques, l'anthropologie reflète les dynamiques historiques du système mondial, en particulier celles liées à la structure même de l'altérité. Certains des changements les plus fondamentaux dans l'anthropologie au XX^e siècle sont dus à des changements dans la position de sujet de l'« objet » d'étude anthropologique par excellence, c'est-à-dire les populations indigènes à travers le monde.

Transformations dans les systèmes de pouvoir

Pour mieux comprendre cette anthropologie critique de l'anthropologie, je me dois de présenter la manière dont j'envisage la trajectoire de la discipline au cours du XX^e siècle. Mon intention n'est pas ici de résumer l'histoire de la discipline ni de ses nombreux accomplissements et difficultés. Je m'intéresse plutôt aux questions qui révèlent comment l'anthropologie s'est retrouvée étroitement liée à la géopolitique et aux pouvoirs nationaux ou mondiaux. Mon argumentation s'articule autour de transformations qui ont eu lieu principalement au sein des anthropologies hégémoniques, c'est-à-dire des formations discursives ainsi que des

pratiques institutionnelles qui ont été associées à la normalisation de l'anthropologie sous diverses modalités académiques, principalement aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France (voir Restrepo & Escobar, 2004). Les anthropologies anglo-saxonnes, en particulier l'anthropologie nord-américaine, représentent des scénarios intéressants pour observer les intersections entre systèmes de pouvoir au niveau national et au niveau mondial. Je m'intéresserai aussi à l'apparition récente de nouveaux acteurs dans ce domaine qui a ouvert de nouveaux horizons et lancé des défis inattendus. Cette nouvelle configuration est désormais détachée de la « niche sauvage » [*savage slot*] (Trouillot, 1991). Il s'agit d'une force nouvelle émanant du cœur même de l'anthropologie. Je fais ici référence au rôle croissant joué par les anthropologies non hégémoniques dans la production et la dissémination de savoirs à l'échelle mondiale.

Jusqu'au début de la seconde guerre mondiale, le XX^e siècle fut marqué par une consolidation et une expansion de l'anthropologie dans de nombreux pays. Des institutions furent fondées et des réseaux internationaux créés de telle façon qu'ils reproduisaient les relations géopolitiques existant entre différents *loci* du système-monde, à une époque où les empires, tout comme les États-nations, étaient solidement établis (Nugent, 2006). Ce fut un moment fondateur, avec un véritable succès. Progressivement l'anthropologie devint une discipline pratiquée par un nombre de plus en plus important d'adeptes, avec sa propre identité, ainsi qu'un nombre croissant d'institutions dédiées à son expansion et à sa reproduction. En plus des anthropologies hégémoniques nord-américaine, britannique et française, de multiples anthropologies se développèrent dans de nombreux pays tels le Japon, le Mexique et la Russie. L'instruction que de grandes figures fondatrices de diverses « anthropologies nationales » reçurent au sein de centres anglo-saxons, ainsi que l'importance des échanges internationaux, furent souvent le point de départ d'une coopération et d'une diffusion de la connaissance anthropologique, créant de ce fait le sentiment de partager le même domaine de recherche, les mêmes objectifs et les mêmes programmes académiques. Étant

donné que l'anthropologie et les voyages sont toujours allés de pair, beaucoup d'anthropologues essayèrent, dès les premières heures de la discipline, d'établir des réseaux et des cadres d'étude transnationaux. Au début du XX^e siècle, sous l'influence de divers nationalismes et colonialismes, les populations indigènes eurent tendance à être vues comme des peuples qu'il fallait connaître et comprendre, dans le but de faciliter leur intégration aux États-nations ou aux empires.

Ce panorama allait être changé de façon radicale par la seconde guerre mondiale, moment fondamental de réorganisation du système-monde. Si jusque-là les rapports entre l'anthropologie et les intérêts nationaux se déroulaient souvent sous la protection des administrations coloniales, la guerre envahit alors le cœur même de la discipline d'une manière bien plus intense et totale. Des anthropologues américains avaient été, dans une certaine mesure, impliqués dans des opérations de renseignement durant la première guerre mondiale, conflit pour lequel il n'y eut jamais un consensus absolu chez les intellectuels nord-américains, contrairement à la seconde guerre mondiale (Goldman & Neiburg, 2002). Au cours de cette dernière, Boas, par exemple, envisagea d'abandonner sa carrière d'anthropologue pour aller combattre le nazisme (*idem* : 194-195). Certains de ses anciens étudiants, comme Margaret Mead, furent les fers de lance de l'implication de l'anthropologie dans l'effort de guerre. Dans certains cas les natifs devinrent des ennemis, comme on peut le lire dans *Le Sabre et le Chrysanthème* [*The Chrysanthemum and the Sword*] de Ruth Benedict (écrit en 1942 pour le Bureau de l'information de guerre et publié en 1946), probablement l'exemple le plus célèbre de coopération entre le savoir anthropologique et l'effort de guerre. De l'avis général, la seconde guerre mondiale démontra que l'anthropologie pouvait être très efficace pour fournir des « renseignements » (a) sur l'ennemi lui-même, pour parvenir à le vaincre, (b) sur les alliés, pour découvrir comment coopérer avec eux, et (c) sur son propre pays, pour apprendre comment utiliser sa propre force (Goldman & Neiburg, *op. cit.* : 198-199). Les relations douteuses entre recherche anthropologique et intérêts de l'État furent illustrées encore plus

concrètement lors de la participation de plusieurs anthropologues à l'administration de camps de concentration pour les populations japonaises et américaines pendant la seconde guerre mondiale (Suzuki, 1981). Il nous manque toujours aujourd'hui une histoire cohérente sur le rôle de l'anthropologie dans différents pays pendant ce conflit². Ce fut une période-clef car elle révéla sans détour des interactions entre l'anthropologie et les élites au pouvoir qui seraient moins susceptibles de se produire en période de paix.

La guerre de 1939-1945 fut un tournant dans l'histoire de l'ordre mondial. Celle-ci symbolisa notamment le crépuscule de l'ère impérialio-colonialiste classique et l'aube d'une nouvelle ère, caractérisée par l'hégémonie des États-Unis. Les idéologies colonialistes d'expansion cédèrent la place à des idéologies développementalistes (Escobar, 1995). La guerre froide donna naissance à un monde divisé en deux blocs antagonistes, division qui eut un impact considérable sur le développement de l'anthropologie dans des pays tels que la Chine et l'Union Soviétique (Smart, 2006 ; Vakhtin, 2006). Ce fut après la seconde guerre mondiale que l'anthropologie commença à connaître un succès retentissant. D'une part, ceci coïncidait avec l'élan de modernisation de l'époque qui se nourrissait d'une éducation de masse fondée sur un système universitaire alors plus accessible et en pleine croissance dans de nombreux pays. D'autre part, cela coïncidait aussi avec une demande renouvelée de connaissances « scientifiques » sur des indigènes à la fois étranges et exotiques, au nom des besoins du « développement » à travers le monde. Progressivement, les indigènes cessèrent d'être considérés comme de simples sujets des empires coloniaux occidentaux pour devenir des citoyens d'États-nations « sous-développés ». L'ensemble des inégalités et des différences au sein du système-monde devait désormais être géré par l'intermédiaire de moyens pacifiques et rationnels tels que des projets de développement et des idéologies promus par des

² Voir Weber (2002) sur certains des dilemmes de l'ethnologie française sous le régime de Vichy.

organisations multilatérales comme les Nations-Unies et la Banque mondiale.

À une époque où régnait la confiance dans cet élan modernisateur et dans la capacité de la science et de la technologie à faire progresser l'humanité, le nombre de praticiens de l'anthropologie dans le monde augmenta à un rythme régulier. Mais les processus politiques de l'après-guerre allaient bientôt converger, au cours des années 1960, vers une crise majeure de représentation de l'anthropologie hégémonique causée par un changement manifeste dans la position de « sujet » des groupes indigènes et/ou dominés, « objet » de recherche classique de l'anthropologie. Les façons dont la décolonisation bouleversa l'anthropologie britannique ont encore un impact palpable à l'heure actuelle, alors que, de l'autre côté de l'Atlantique, le Mouvement pour les droits civiques et l'opposition à la guerre du Vietnam modifièrent le scénario nord-américain. Les « indigènes » ripostèrent en s'exprimant de leur propre voix, et dénoncèrent l'instrumentalisation colonisatrice de l'anthropologie, en particulier lors de la dernière phase de décolonisation sur le continent africain, au moment où le rôle de l'anthropologie durant l'époque coloniale fut objet de controverse (Nkwi, 2006). Les Africains-Américains imposèrent à l'État-nation nord-américain un nouveau pacte national dans lequel culture et identité devinrent extrêmement politisées, mouvement qui allait ouvrir la voie au multiculturalisme et à la « politique de la différence ». La guerre impérialiste au Vietnam mobilisa les cœurs et les esprits contre le nationalisme et la géopolitique féroces et simplistes de la guerre froide américaine. La fin de l'« âge de l'innocence » de l'anthropologie survint (Wolf, 1974) au moment où la relation entre science et pouvoir devenait de plus en plus explicite, certains anthropologues ayant été impliqués dans des opérations de contre-espionnage dans des pays comme la Thaïlande, soulevant ainsi de nouvelles questions éthiques et politiques (Wolf & Jorgensen, 1975). Parallèlement, il était nécessaire que ces « autres » exotiques et subalternisés soient vus comme des acteurs de leur propre destinée. La littérature critique de l'anthropologie devint une « littérature de l'angoisse » (Ben-Ari, 1999),

complexifiant une des questions les plus ambivalentes que se pose l'anthropologie sur sa propre représentation (Wolf & Jorgensen, *op. cit.*) : la discipline est-elle l'enfant de l'impérialisme occidental (Gough, 1975), l'enfant de la violence, comme l'appela Lévi-Strauss (1966), ou la discipline révolutionnaire qui remet en question les revendications occidentales de supériorité ? (Diamond, 1964).

Cette critique fut articulée dans les années 1960 et 1970 principalement à partir d'une approche politico-économique marxiste et le plus souvent au nom des combats du tiers-monde contre le colonialisme et l'impérialisme. *Reinventing Anthropology* de Dell Hymes (1974), *Anthropology and the Colonial Encounter* de Talal Asad (1973), ainsi que *Anthropologie et Impérialisme* de Jean Copans (1975) sont les meilleurs exemples de cette littérature. Même si leurs contributions furent développées de façon inégale et mirent en exergue des arguments différents, il est indéniable qu'ils partageaient tous ce désir intense de changement dans les fondations politiques, institutionnelles, et épistémologiques de l'anthropologie anglo-américaine.

Le système-monde fut à nouveau transformé en profondeur quand les événements menant à l'effondrement du bloc soviétique marquèrent la fin de la guerre froide et inaugurèrent en même temps l'époque actuelle, que l'on pourrait appeler une ère de « mondialisation réellement existante ». Dorénavant sans adversaire, le capitalisme triomphant devint de plus en plus transnationalisé et étendit ses ramifications jusqu'à des territoires et des marchés qui lui étaient jusque-là fermés. Cette « mondialisation réellement existante » complexifia davantage les flux de marchandises, de personnes et d'informations, changeant la donne des relations entre espaces mondiaux fragmentés, au niveau local et mondial. La compression espace-temps (Harvey, 1989) connut un nouvel essor avec les nouvelles avancées des industries de communication, sous la domination de ce capitalisme informatique et électronique. Les technologies numériques et Internet sont le symbole de ce que Castells (1996), par exemple, appela le mode informationnel de développement. Le cyberspace provoqua une

augmentation phénoménale d'échanges d'informations au niveau planétaire ainsi que l'émergence d'une communauté transnationale imaginée sous forme virtuelle (Ribeiro, 1998), qui est en fait un moyen stratégique de créer et de soutenir une société civile mondiale toujours plus observable. De nouveaux flux migratoires à l'échelle internationale eurent pour conséquence la création d'une segmentation ethnique plus diversifiée presque partout au sein des États-nations, redéfinissant le rôle de la distance dans l'appréhension des sujets ethnographiques. Pour les anthropologues hégémoniques, les « natifs » n'étaient désormais plus ces peuples exotiques vivant à des milliers de kilomètres de chez eux, ils étaient devenus leurs voisins.

Toutes ces transformations amorcèrent une autre crise de représentation pour l'anthropologie hégémonique. La frontière entre natifs et non natifs s'estompa, les structures de l'altérité socioculturelle (Krotz, 1997) dans les contextes nationaux et mondiaux gagnèrent en complexité. D'autres disciplines, telles que les études culturelles et d'autres approches théoriques, comme le post-colonialisme, qui ne portaient pas le poids du péché originel de l'anthropologie, c'est-à-dire sa coopération avec le colonialisme, entrèrent en scène. La mondialisation renforça les contradictions entre des segments ethniques et le pouvoir de l'État-nation. Le multiculturalisme et la politique de la différence se développèrent au niveau international, renforçant ainsi les mouvements politiques « natifs » et la culturalisation de la politique.

Les deux crises majeures de l'anthropologie décrites ci-dessus furent étroitement liées au changement de la position des sujets classiques de l'anthropologie – en d'autres termes les groupes indigènes ou les populations opprimées – et à l'évolution de la relation entre l'anthropologie et la « niche sauvage » [*savage slot*] (Trouillot, *op. cit.*). Néanmoins il faut signaler l'existence d'un nouvel élément qui n'a, à ce jour, pas encore reçu l'intérêt critique qu'il mérite et qui aura forcément un impact fort sur l'anthropologie : l'importance croissante d'anthropologues non issus de l'anthropologie hégémonique dans la production et la reproduction de connaissances. Cependant, malgré cette conjoncture

nouvelle, les « fertilisations croisées » au niveau international continuent à s'opérer au sein d'un univers très restreint composé d'un nombre limité d'acteurs. Ce qui m'intéresse n'est pas tant la migration des individus, mais plutôt la migration des textes, des concepts et des théories. La monotonie de cette fertilisation croisée internationale n'est pas un problème qui concerne uniquement l'anthropologie (Hamel, 2003). Toutefois ce problème est d'autant plus intéressant et pertinent que notre discipline fait l'éloge de la diversité.

La polyphonie dans la production anthropologique devrait induire premièrement la reconnaissance d'une énorme production émanant de différentes scènes mondiales qui doivent gagner en visibilité si on veut vraiment prendre en compte l'importance de la diversité dans l'élaboration de discours plus étoffés et dans la fertilisation croisée. Deuxièmement, elle devrait impliquer une prise de conscience de l'inégalité des échanges d'informations qui ont lieu dans le système mondial de production intellectuelle, ainsi qu'une prise de position politique forte pour dépasser cette situation et atteindre un environnement plus égalitaire et donc plus enrichissant. Enfin, cette polyphonie devrait également signifier une critique intellectuelle, suivie d'une réelle action critique, des mécanismes qui maintiennent cette inégalité dans les échanges, non seulement au sein du milieu académique, mais aussi à l'extérieur de celui-ci, ce qui implique d'autres formes de production des savoirs, d'autres cosmopolitiques de l'altérité.

Aujourd'hui on assiste à une nouvelle étape de réinvention pour l'anthropologie, liée à des changements dans les relations entre anthropologues issus des différents *loci* du système-monde. Esteban Krotz (2002 : 399) envisage également de telles transformations en profondeur. De nombreuses anthropologies sont ainsi prêtes à venir sur le devant de la scène. En effet, leur plus grande visibilité sur la scène internationale est une condition préalable pour parvenir à former une communauté d'anthropologues plus égalitaire et plus hétéroglosse, ainsi qu'à des formes plus complexes de création et de circulation de la théorie et des savoirs à l'échelle mondiale. L'évolution future de l'anthropologie dépendra de la

façon dont nous répondons à cette question : alors que la mondialisation s'intensifie de plus en plus. Au lendemain des critiques épistémologiques et méthodologiques intenses qui ont marqué les quinze dernières années, comment pouvons-nous mettre en place de nouvelles modalités dans les échanges académiques et de nouveaux régimes de visibilité ?

Pouvoir et dissémination

L'anthropologie a depuis longtemps été liée aux pouvoirs nationaux de par le monde. On peut même dire, à plus d'un titre, que la discipline a été modelée par ces relations. Ce lien entre État et anthropologie devient plus flagrant sous un régime autoritaire, tel que celui de Staline (Vakhtin, *op. cit.*). D'une part, les élites d'État maintiennent sous contrôle le potentiel critique des productions et des théories anthropologiques. D'autre part, elles s'efforcent de transformer l'anthropologie en une technique de contrôle social, en une sorte d'ingénierie sociale destinée à diriger les relations entre des minorités ethniques et de puissants gouvernements centraux. En période de guerre – comme nous l'avons mentionné précédemment – l'anthropologie peut être appelée, même dans des régimes non autoritaires comme par exemple en Amérique du Nord, à adopter des rôles similaires, voire à devenir une source de renseignements sur l'ennemi. L'importance de l'anthropologie dans la construction nationale est bien connue. Il suffit de rappeler que les anthropologues (re)créent des idéologies contradictoires d'unité ou de diversité nationale ancrées dans l'autorité de la production académique et dont on trouve souvent le reflet dans les politiques d'appareils d'État (dans l'éducation, la culture ou dans l'administration de conflits ethniques) et dans les positions politiques d'agents de la société civile tels que les ONG. En Australie, la lutte des populations aborigènes pour récupérer leurs terres, lutte qui a atteint la sphère judiciaire, confronte les anthropologues de ce pays à des dilemmes quant à l'autorité de l'anthropologie dans ce combat (Toussaint, 2006). Voici là un exemple qui illustre la complexité des modes d'interrelations entre anthropologie, appareil

d'État, et la façon dont la discipline se perçoit, et considère la légitimité de son statut « scientifique ». L'anthropologie s'est développée en relation aux intérêts des États au niveau national et international au sujet du statut des populations indigènes « rencontrées » sur les territoires traditionnellement sous le contrôle de ces États ou dans de nouvelles régions coloniales (L'Estoile, Neiburg & Sigaud, 2002).

Ce débat met également en évidence les limites de l'anthropologie en tant que discipline universelle. La nécessité de différencier les liens réels ou imaginés entre l'anthropologie et le colonialisme dans divers pays d'Afrique et d'Asie (Barnes, 1982 ; Kashoki, 1982) a engendré une critique plus ciblée par les intellectuels post-coloniaux de ces régions. L'Afrique, bien plus encore que l'Inde, offre aujourd'hui le meilleur scénario pour analyser l'efficacité du discours anthropologique universaliste. Sur le continent africain, la prétention universaliste de l'anthropologie fut rapidement associée à l'eurocentrisme et provoqua un débat sur la nécessité de voir apparaître une épistémologie africaine. De façon bien plus intense qu'en Inde, où la pensée anthropologique était impliquée dans des débats post-coloniaux sur la construction nationale (Visvanathan, 2006), en Afrique la discipline fut tiraillée entre isolement et nativisme. Toutefois, toute prétention à une épistémologie nativiste est un paradoxe dans la mesure où, comme le note Mafeje (2001) en s'inspirant de Rabinow, il n'y a rien de plus occidental que ce débat sur l'épistémologie. En outre, revendiquer une authenticité culturelle et scientifique pourrait bien se révéler être une sorte de néo-orientalisme (Velho, 2006). Il se peut également que ces approches nativistes soient une réaction contre l'existence d'une famille d'intellectuels étrangers et de leurs écrits qui maintiennent la validité des critères d'interprétation d'un pays ou d'une culture donnée (*idem*).

L'existence d'une anthropologie – et par ce terme on entend ici la discipline qui fut institutionnalisée dans les systèmes universitaires au cours du XX^e siècle – complètement isolée des anthropologies occidentales hégémoniques est une impossibilité totale, même sous des régimes autoritaires (Vakhtine, *op. cit.* ;

Smart, *op. cit.*). Depuis son origine, l'anthropologie est une cosmopolitique sur l'altérité dont la dissémination ne peut cacher son origine occidentale. Si la reconnaissance d'une affirmation anthropologique dépend de sa validité, cette validité même dépend finalement de sa sanction par une communauté critique qui est également une communauté cosmopolite. Même des perspectives nativistes auraient alors à être soumises à de tels processus. Cependant, le fait que l'anthropologie se soit répandue de la région Nord-Atlantique à d'autres coins du monde ne signifie pas qu'elle ne peut pas tirer profit des courants existants multiples et variés ni des diverses tensions avec les systèmes locaux préexistants dont elle fut responsable. Je partage l'opinion de Shinji Yamashita (1998 : 5) quand il soutient que « s'il est vrai que les cultures voyagent... il en va de même pour l'anthropologie. En parcourant le monde, elle peut s'enrichir et se transformer au fil de ses rencontres avec différentes configurations locales. C'est mon intime conviction que l'anthropologie du XXI^e siècle sera construite sur une base "glocale", c'est-à-dire sur des relations entre le global et le local (Robertson, 1995), de la même manière que d'autres formes majeures de production culturelle sont construites ».

Toutefois il est également vrai qu'il y a différents types de voyageurs et différentes façons de voyager. Les hiérarchies de savoirs et de cosmopolitiques sont toujours fondées sur des hiérarchies de pouvoir politique et social. La façon dont l'anthropologie a pris la place de certaines des formes vernaculaires de production de connaissance en Inde (Danda, *op. cit.*), par exemple, ne peut être appréhendée sans avoir à l'esprit la géopolitique de la langue, du savoir et du prestige exercée par le colonialisme britannique qui conféra à la langue, la culture et la science des colons un pouvoir certain. Dès son origine, l'anthropologie a été placée et enseignée au sein d'un contexte plus large qui préfigurait ses propres privilèges et sa domination sur d'autres cosmopolitiques. Tel est également le cas dans des pays comme le Pérou, où la subordination de la connaissance indigène est le contrepoint de l'hégémonie des formations

économico-académiques euro-américaines, comme le soutient De la Cadena (2006).

Anthropologies de construction d'empire/Anthropologies de construction de la nation

Lorsque les anthropologues imaginent l'anthropologie à l'échelle mondiale, une des dichotomies les plus fermement établies pourrait être surnommée le « dilemme de Stocking ». Selon Stocking (1982), il existe des anthropologies de construction de la nation [*nation-building*] et des anthropologies de construction d'empires [*empire-building*]. Cette formulation est pertinente car elle souligne la portée du travail et de l'imagination anthropologiques, selon que les anthropologues font de la recherche sur le terrain dans leur propre pays ou à l'étranger. Mais il est possible de dépasser le dilemme de Stocking dès lors que l'on considère que derrière tout processus de construction d'empire se cache un État-nation. L'importance du colonialisme dans la création et le renforcement des idéologies nationales dans les métropoles est un phénomène bien connu. Même s'il s'avère que les anthropologies de construction d'empires sont également des anthropologies de construction de la nation, on ne peut pas en dire autant de la situation inverse. Qui plus est, cette dichotomie pourrait donner l'impression qu'il n'y a que deux voies qui s'offrent pour les anthropologies du monde. Les anthropologues à travers le monde n'auraient alors d'autre choix que de servir soit la nation, soit l'empire, ce qui n'est tout simplement pas le cas. Tout d'abord, il existe des anthropologies de construction des différences. Ensuite, il y a des « anthropologies nationales » – comme c'est notamment le cas en Australie, au Brésil, au Canada ou au Mexique – qui vont peut-être s'internationaliser sans pour autant succomber à la tentation de devenir des anthropologies de construction d'empire. L'anthropologue portugais João de Pina Cabral (2004 : 263), inspiré par la lecture d'un ouvrage sur l'anthropologie brésilienne, évoque la possibilité d'une cinquième tradition anthropologique se distinguant des traditions américaine, française, britannique et allemande. Celle-ci ne « s'identifie à aucun

des projets impériaux, qui, historiquement, ont toujours été le moteur du développement scientifique ». Archetti (2006) a également démontré qu'une anthropologie hégémonique, telle que l'anthropologie française par exemple, peut à la fois avoir une propension à la construction de l'empire et de la nation. L'exemple japonais est tout aussi intéressant puisqu'il montre qu'une anthropologie peut être, sous l'effet de contraintes externes, à la fois nationale et impériale à travers le temps (Askew, 2003), et post-impériale aujourd'hui, bien entendu. De nos jours, la recherche anthropologique nipponne est relativement internationalisée, mais n'est nullement liée à l'expansionnisme impérial comme cela a pu être le cas par le passé.

Les relations entre anthropologies et systèmes de pouvoir sont complexes puisque, à bien des égards, l'anthropologie est inextricablement liée à des relations de pouvoir et à des contraintes plus grandes, y compris celles générées par le développement inégal à l'échelle mondiale. Par exemple, il existe des systèmes éducatifs, académiques et scientifiques à travers le monde qui se sont développés de manières différentes, avec un accès différent aux ressources et au pouvoir de l'État-nation. Il semble néanmoins évident que de telles relations ne peuvent être réduites à une simple disjonction entre anthropologies de construction d'empire et anthropologies de construction de la nation. Les facteurs sous-jacents dans ce domaine sont les types de position, de perspectives et de pratiques adoptées par les anthropologues face à des groupes dominants ou dominés et à leurs projets. Une façon d'aborder cette question est de considérer la capacité de l'anthropologie de mettre à disposition de certains groupes, dominants ou dominés, des savoirs qui légitiment des revendications en termes de diversité ethnique et culturelle, ainsi qu'en termes d'accès aux ressources naturelles et sociales.

Des anthropologies postimpériales et postnationales se développeront au travers d'une critique théorique, mais aussi et surtout au travers de l'action politique de ceux qu'intéressent de telles propositions. L'existence d'Anthropologies du monde implique, par exemple, l'élaboration de nouvelles modalités dans les possibilités

de dialogue en mettant en réseau des anthropologues et institutions anthropologiques pour débattre de la manière d'utiliser les forces hétérogénéisantes de la mondialisation au profit d'initiatives hétéroglosses. Dans un essai inspiré de divers débats au sein du collectif Réseau des anthropologies du monde, Eduardo Restrepo et Arturo Escobar ont remarqué que le projet Anthropologies du monde est une « initiative visant l'implosion des contraintes disciplinaires auxquelles les modalités de pratiques et d'imagination anthropologiques subalternisées doivent faire face au nom d'un modèle anthropologique indifférencié, normalisé et normalisant » (*op. cit.* : 2).

Deux notions sont nécessaires à la clarification de mon propos. Il s'agit de ce que Dipesh Chakrabarty (2000 : 28) appelle l'ignorance asymétrique, et de ce que j'appelle une tension entre provincialisme métropolitain et cosmopolitisme provincial.

Provincialismes et cosmopolitismes inversés

Le provincialisme métropolitain et le cosmopolitisme provincial sont fondés sur l'inégalité des échanges existants dans l'économie symbolique mondiale. Pour faire court, l'expression « provincialisme métropolitain » implique que les centres hégémoniques ont tendance à ignorer la production venant des centres non hégémoniques, et l'expression « cosmopolitisme provincial » que les centres non hégémoniques ont la plupart du temps connaissance de la production venant des centres hégémoniques. Cette ignorance asymétrique peut se manifester dans des situations aussi curieuses que communes, comme par exemple dans le fait que l'histoire de l'anthropologie universelle (c'est-à-dire des anthropologies hégémoniques) est connue et étudiée par les anthropologues provenant des centres non hégémoniques, alors que l'inverse n'est pas vrai. La manière dont ces « anthropologies sans histoire », pour reprendre l'expression pertinente de Krotz, ont grandi et se sont institutionnalisées n'est pas – ou alors rarement – enseignée même dans les pays dont

celles-ci sont issues. Parmi les « classiques » de la discipline, on ne trouve presque que des anthropologues étrangers.

On comprend mieux le provincialisme métropolitain et le cosmopolitisme provincial à la lumière du facteur linguistique, facteur assez complexe lorsqu'il s'agit de communication transnationale. Au cours des cinq derniers siècles, l'anglais a été la langue dont l'expansion a été la plus significative (Hamel, *op. cit.* : 16). Renato Ortiz (2004) a montré que l'anglais mondial est en train de poser le cadre des débats sociologiques à l'échelle mondiale. Il conclut également que « plus une langue occupe une position centrale sur le marché mondial des biens linguistiques, plus la proportion de textes traduits dans cette langue sera faible » (p. 27). Aux États-Unis et en Angleterre, moins de 5% des publications sont des traductions, alors qu'en France et en Allemagne ce nombre tourne autour de 12%, et qu'en Espagne et en Italie il atteint 20%. Voici donc un élément essentiel de cette base sociolinguistique dont provient le provincialisme métropolitain. On peut supposer que l'inverse est également vrai : plus le rayonnement d'une langue est limité, plus il y aura de traductions, ce qui pourrait être, le cas échéant, une des sources sociolinguistiques du cosmopolitisme provincial.

Rainer Enrique Hamel (*op. cit.* : 24) nous avertit que ce « monolinguisme scientifique risque non seulement d'accroître les inégalités existant dans l'accès aux découvertes scientifiques et dans leur diffusion, mais aussi de menacer la créativité scientifique, ainsi que la diversité conceptuelle en tant que base du développement scientifique ». Il voit comme un réel danger le passage d'une « domination forte de l'anglais à un monopole de celui-ci sur la scène internationale, passage d'un paradigme plurilingue de la diversité admettant les conflits linguistiques à un paradigme monolingue essentiellement anglophone » (*idem* : 25). Si le monolinguisme scientifique soulève des critiques aussi sérieuses et approfondies, une anthropologie à style unique peut être considérée comme un obstacle à l'émergence d'une anthropologie mondiale multiculturelle.

Lorsque l'on envisage la pratique de l'anthropologie à l'échelle mondiale, on perçoit un grand potentiel de fertilisations croisées dispersées dans différentes « glocalités », riche d'une capacité créative qu'il est impossible de trouver en un seul lieu. Il y a des évidences sociologiques et linguistiques qu'une telle créativité se situe dans, et provient de localités non hégémoniques, puisque le cosmopolitisme provincial permet une vision plus différenciée de la discipline en la considérant comme un discours international. Cela ne veut pas dire qu'il faille ignorer les contributions importantes que les anthropologies hégémoniques continuent d'apporter au savoir anthropologique. Bien au contraire, j'ai déjà mentionné à quel point l'histoire et la production de l'anthropologie dominante sont suivies de près partout dans le monde. Mais cela requiert d'autres pratiques académiques avec plus d'échanges horizontaux, ainsi que la reconnaissance que l'anthropologie, aujourd'hui, est un discours bien plus varié que la plupart des interprétations nord-atlanti-centriques ne le supposent. Le temps est venu de tout mettre en œuvre pour parvenir à un véritable multicentrisme en lieu et place d'un ou de quelques centrismes différents.

Dernières remarques

Je voulais démontrer dans ce texte que modifier les relations et les flux d'informations au sein d'une communauté mondiale d'anthropologues encore en devenir est un moyen efficace de changer les orientations théoriques d'aujourd'hui. Le projet *Anthropologies du monde* n'est évidemment ni une revendication d'authenticité pleine de ressentiment, ni une critique amère de l'anthropologie hégémonique. La prétention d'une perspective nativiste a été clairement rejetée ici en faveur d'une vision dialogique hétéroglosse. De plus, toute idée d'une « périphérie » qui serait la source principale d'authenticité, d'une altérité parfaite ou d'un radicalisme et d'une créativité inégalés est vouée à n'être qu'une autre forme d'orientalisme (Velho, *op. cit.*). Il serait ironique que le projet *Anthropologies du monde* soit perçu comme la nouvelle arme de la « périphérie » pour prendre sa revanche. Je

dirai plutôt qu'il est temps d'élargir l'horizon anthropologique pour faire de l'anthropologie une cosmopolitique académique plus riche, capable de relever les nouveaux défis du XXI^e siècle.

La mondialisation requiert des voix internationales et des perspectives plus variées quant à l'évaluation des frontières de la connaissance anthropologique. En effet, un monde globalisé représente la configuration parfaite pour que l'anthropologie fleurisse, puisque l'une des valeurs essentielles de notre discipline est le respect de la différence. Une discipline qui fait l'éloge de la pluralité et de la diversité se doit d'encourager ces prises de position en son sein. L'heure est venue pour les Anthropologies du monde de prendre leur envol.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ASAD T., 1973 (ed). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, Humanities Press.
- ARCHETTI E. P., 2006. « How Many "Centers" and "Peripheries" in Anthropology? A Critical View on France », in RIBEIRO G. L. & ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- ASKEW D., 2003. « The Debate on the "Japanese" Race in Imperial Japan: Displacement or Coexistence? », *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 3 : 79-96.
- BARNES J. A., 1982. « Social Science in India: Colonial Import, Indigenous Product, or Universal Truth? », in FAHIM H. (ed), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, Carolina Academic Press.
- BEN-ARI E., 1999. « Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalization », in VAN BREMEN J., SHIMIZU A. (eds), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Hong Kong, Curzon.
- BENEDICT R., 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston, Houghton Mifflin.

- CASTELLS M., 1996. *The Rise of the Network Society*. Cambridge, Blackwell.
- CHAKRABARTY D., 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
- CHEAH P., ROBBINS B. (eds), 1998. *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- COPANS J. (dir.), 1975. *Anthropologie et Impérialisme*. Paris, Maspero.
- DANDA A. K., 1995. *Foundations of Anthropology: India*. New Delhi, Inter-India Publications.
- DE LA CADENA M., 2006. « The Production of Other Knowledges and its Tensions: from Andeanist Anthropology to Interculturalidad? », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- DIAMOND S., 1964. « A Revolutionary Discipline », *Current Anthropology*, 5 : 432-437.
- ESCOBAR A., 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- GOLDMAN M., NEIBURG F., 2002. « Da nação ao império: a Guerra e os estudos do "caráter nacional" », in L'ESTOILE B., NEIBURG F. & SIGAUD L. (eds), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ.
- GOUGH K., 1975. « Des propositions nouvelles pour les anthropologues », in COPANS J. (dir.), *Anthropologie et Impérialisme*. Paris, Maspero.
- HAMEL R. E., 2003. *Language Empires, Linguistic Imperialism and the Future of Global Languages*. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México. Mimeo.
- HARVEY D., 1989. *The Condition of Post-Modernity*. Oxford, Basil Blackwell.
- HYMES D., (ed), 1974 [1969]. *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage Books.

- KASHOKI M. E., 1982. « Indigenous Scholarship in African Universities: the Human Factor », in FAHIM H. (ed), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, Carolina Academic Press.
- KROTZ E., 1997. « Anthropologies of the South. Their Rising, their Silencing, their Characteristics », *Critique of Anthropology*, 17(3): 237-251.
- KROTZ E., 2002. *La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia. Un Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa/Fondo de Cultura Económica.
- L'ESTOILE B., 2002. « Ciência do homem e "dominação racional": saber etnológico e política indígena na África Colonial Francesa », in L'ESTOILE B., NEIBURG F., SIGAUD L. (eds), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ.
- L'ESTOILE B., NEIBURG F. & SIGAUD L. (eds), 2002. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ.
- LÉVI-STRAUSS C., 1966. « Anthropology: its Achievement and Future », *Current Anthropology*, 7 : 124-127.
- MAFEJE A., 2001. « Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition », in *African Social Scientists Reflections Part 1*. Nairobi, Heinrich Boll Foundation.
- NKWI P. N., 2006. « Anthropology in a Post-Colonial Africa. The Survival Debate », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- NUGENT D., 2006. *Knowledge and Empire: the Social Sciences and US Imperial Expansion*. Mimeo, Colby College.
- ORTIZ R., 2004. *As Ciências Sociais e o Inglês*. Mimeo, University of Campinas.

- PINA CABRAL J., 2002. « Uma História de Sucesso: a Antropologia Brasileira Vista de Longe », in TRAJANO FILHO W., RIBEIRO G. L. (eds), *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro/Brasília, Contracapa/ABA.
- RESTREPO E., ESCOBAR A., 2004. *Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropology Network*. Mimeo, University of North Carolina.
- RIBEIRO G. L., 1998. « Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World », in ALVAREZ S., DAGNINO E. & ESCOBAR A. (eds), *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- RIBEIRO G. L., 2003. *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires, Gedisa.
- RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), 2006. *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- ROBERTSON R., 1995. « Glocalization: Time-Space and Homogeneity/Heterogeneity », in FEATHERSTONE M. et al. (eds), *Global Modernities*. London, Sage Publications.
- SMART J., 2006. « In Search of Anthropology in China », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- STOCKING G. W., 1982. « Afterword: a View from the Center », *Ethnos*, 47(1) : 173-186.
- SUZUKI P. T., 1981. « Anthropologists in the Wartime Camps for Japanese-Americans: a Documentary Study », *Dialectical Anthropology*, 5(1) : 33-46.
- TOUSSAINT S., 2006. « A Time and Place Beyond and of the Centre: Australian Anthropologists in the Process of Becoming », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.

- TROUILLOT M. R., 1991. « Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness », in FOX R. (ed), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM, School of American Research Press.
- VAKHTIN N., 2006. « Transformations in Siberian Anthropology », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- VELHO O. G., 2006. « The Pictographics of *Tristesse*: an Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- VISVANATHAN S., 2006. « Official Hegemony and Contesting Pluralisms », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.
- WEBER F., 2002. « A Ciência Social em Guerra: Folclore, História e Estado na França (1937-1945) », in L'ESTOILE B., NEIBURG F. & SIGAUD L. (eds), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ.
- WERBNER P., 1997. « Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity », in WERBNER P., MODOOD, T. (eds), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London/New Jersey, Zed Books.
- WOLF E. R., 1974 [1969]. « American Anthropologists and American Society », in HYMES D. (ed), *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage Books.
- WOLF E. R., JORGENSEN J.G., 1975. « L'anthropologie sur le sentier de la guerre en Thaïlande », in COPANS J. (dir.), *Anthropologie et Impérialisme*. Paris, Maspero.
- YAMASHITA S., 1998. « Introduction: Viewing Anthropology from Japan », *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 1 : 3-6.

Résumé

L'anthropologie est une cosmopolitique occidentale qui s'est consolidée en tant que discipline académique formelle durant le XX^e siècle au sein d'un système universitaire occidental croissant, en pleine expansion dans le monde entier. Comme d'autres cosmopolitiques, l'anthropologie reflète les dynamiques historiques du système-monde, en particulier celles qui sont liées aux rôles changeants que l'« altérité » peut jouer dans les scénarios internationaux et nationaux. Mais, actuellement, il existe un autre élément qui n'a jamais été dûment incorporé par les critiques antérieures et aura des conséquences sur l'anthropologie : l'importance grandissante des anthropologues non hégémoniques dans la production et la reproduction de la connaissance. Les changements dans les conditions de la conversabilité entre anthropologues situés en différents lieux du système-monde aura des conséquences sur la tension entre provincialisme métropolitain et cosmopolitanisme provincial, augmentera la communication horizontale et créera des anthropologies du monde davantage plurielles.

Mots-clefs : système-monde d'anthropologie et de pouvoir, diversité globale et anthropologie, provincialisme métropolitain, cosmopolitanisme provincial.

Summary

World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology

Anthropology is a Western cosmopolitics that consolidated itself as a formal academic discipline in the 20th century within a growing Western university system that expanded throughout the world. Like other cosmopolitics anthropology reflects the historical dynamics of the world system, especially those related to the changing roles « alterity » may play in international and national scenarios. But, currently, there is another element which was never duly incorporated by previous critiques and is bound to have an impact on anthropology: the increased importance of non-hegemonic anthropologists in the production and reproduction of knowledge. Changes in the conditions of conversability among anthropologists located in different loci of the world system will have consequences for the tension between metropolitan provincialism and provincial cosmopolitanism, increase horizontal communication and create more plural world anthropologies.

Key-words: world system of anthropology and power, global diversity and anthropology, metropolitan provincialism, provincial cosmopolitanism.

* * *

SINGULARITÉS ET ASYMÉTRIES DANS LE CHAMP ANTHROPOLOGIQUE MONDIAL¹

Eduardo RESTREPO²
Université de Caroline du Nord (Chapel Hill)

En plusieurs lieux de la planète, il existe actuellement des institutions anthropologiques ayant des trajectoires et des histoires qui, pour la plupart, remontent à plusieurs générations et comprennent plusieurs centaines (voire des milliers) de pratiquants. Les communautés anthropologiques ne se limitent plus à une poignée d'anthropologues dans quelques pays d'Europe et aux

¹ Cet article s'est nourri des discussions avec un groupe de collègues de différents pays avec lesquels nous avons constitué depuis quelques années le Réseau des anthropologies du monde (www.ram-wan.org). Par conséquent, mes travaux sont des constructions collectives ou, tout au moins, le résultat d'une infinité de conversations orales ou écrites avec ces collègues (quelques-unes d'entre elles particulièrement approfondies) ; il n'y a pas toujours eu consensus, ce qui n'est d'ailleurs pas notre prétention. Évidemment, la manière dont je les interprète, les accents que j'y mets et les implications que je souligne répondent à ma prise de position dans cette conversation. Si je dénature les idées ou les positions de mes collègues, j'en suis donc entièrement responsable. Je remercie tout particulièrement Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Susana Narotzky et Gustavo Lins Ribeiro pour la récurrence de nos échanges intellectuels toujours honnêtes et stimulants. Je remercie de même Élisabeth Cunin, Noël B. Salazar et Natalia Otero pour leurs commentaires du brouillon de cet article qui m'ont invité à réfléchir sur des aspects que je n'avais pas considérés auparavant et à préciser certains de mes premiers arguments.

Traduction : Nadia Morales (Universidad San Buenaventura, Cartagena).

² Membre du Réseau des anthropologies du monde (Red de Antropologías en el mundo – World Anthropological Network).

Courriel : restrepo@email.unc.edu

États-Unis où la discipline s'est développée institutionnellement pour la première fois. Outre la croissance démographique et la complexité de ces premières institutions, dans la plupart des pays d'Amérique latine, d'Afrique, d'Europe et d'Asie sont apparues des communautés d'anthropologues locaux qui ont des activités de recherche et d'enseignement, ainsi que d'intervention sociale, d'élaboration de politiques publiques et de participation politique, etc. Depuis plusieurs décennies, il existe dans la majorité de ces institutions, des congrès d'anthropologie, des publications spécialisées et des programmes de formation en licence et master.

Certaines interprétations de la globalisation, qui mettent l'accent sur l'homogénéisation économique, politique et culturelle du monde, risquent de masquer les singularités des espaces anthropologiques. On aurait tort de comprendre l'interconnexion mondiale croissante comme un signe et une garantie d'une communauté anthropologique planétaire, sans hiérarchie et sans territoire. Ce que nous observons, ce sont des variations significatives dans et entre les institutions anthropologiques, où différentes communautés locales, régionales ou nationales opèrent, et non pas une discipline homogène qui se pratique de la même manière, avec des concepts, des agendas, des formes d'organisation et des méthodologies identiques partout dans le monde. La différence n'est pas une extériorité et un objet d'étude : elle est constitutive du champ anthropologique mondial. De là découle l'importance de comprendre la singularité des différentes institutions anthropologiques, les modalités de financement, les formes d'organisation spécifiques au sein desquelles s'articulent d'autres types de connaissance académique, de trajectoires, de formation, de subjectivités disciplinaires, de stratégies argumentatives et de mécanismes de diffusion, de débats et d'instrumentalisation des résultats du travail anthropologique, etc.

L'autre aspect qui mérite d'être examiné est associé au champ anthropologique mondial actuel et fait référence à l'asymétrie. Utilisons une métaphore très connue : l'accroissement, associé à la globalisation, de la « circulation » des anthropologues et des anthropologies ne signifie pas que ces « circulations » se réalisent avec la même intensité et les mêmes objectifs dans toutes les

directions. Quelques anthropologies et anthropologues « circulent » plus que d'autres et le font selon des principes et avec des objectifs différents. Les conditions matérielles de la mobilité (de même que les conditions linguistiques), les formes d'insertion et les directions des flux sont distinctes selon qu'il s'agit d'institutions anthropologiques périphériques ou centrales. En conséquence, on ne peut pas considérer seulement les singularités des institutions anthropologiques mais aussi leurs asymétries.

La première partie de cet article introduit un cadre permettant de visualiser les singularités des anthropologies dans le monde. On y argumente notamment l'importance de dépasser les approches qui partent d'une conception normative, de l'unicité essentielle de l'anthropologie, afin de montrer que c'est à partir des pratiques et des relations concrètes qu'il faut comprendre les spécificités des diverses institutions anthropologiques. Dans la seconde partie, on examine quelques travaux préliminaires initiés par les membres du Réseau des anthropologies du monde pour mettre en évidence les différences et les asymétries dans le champ anthropologique mondial. On relève notamment leur distinction entre anthropologies hégémoniques et subalternes ainsi que leurs arguments sur l'asymétrie de la visibilité des différentes anthropologies. Finalement, l'article conclut sur l'importance d'appliquer les enseignements du travail anthropologique à nos propres pratiques.

Plus qu'une ethnographie ou une histoire des institutions anthropologiques particulières, et plus qu'un exercice comparatif des points de convergence et de différenciation entre ces institutions, cet article se limite à une révision théorique de quelques travaux pertinents pour penser la singularité et l'asymétrie dans et entre les anthropologies pratiquées dans le monde. Cela ne signifie pas que je considère comme insignifiante la base empirique de ces travaux, mais j'ai préféré me limiter, dans le cadre de cet article, à leur examen conceptuel.

Il est aussi important que le lecteur sache que cet article a été écrit à partir de l'expérience et de la perspective d'un anthropologue colombien qui a fait ses études de master aux États-Unis. Cela signifie que la connaissance des institutions

anthropologiques ailleurs dans le monde (comme les traditions européennes, asiatiques et africaines) est indirecte, à travers la littérature, et je dois le reconnaître, très limitée dans beaucoup d'aspects. Ce qui m'encourage à présenter ces travaux, c'est justement la reconnaissance de ce manque qui est une manifestation de la méconnaissance profonde et structurelle des institutions autres.

Questions de cadrage : visualiser les singularités

Pour rendre compte du champ transnational de l'anthropologie, il est nécessaire de prendre au sérieux la singularité des anthropologies pratiquées dans le monde. Cela nous conduit à écarter l'idée amplement répandue selon laquelle il existerait une « anthropologie authentique » (identifiée, en général, à des « traditions » concrètes)³ et dont les variations dans les pays périphériques devraient être comprises comme de (pâles) copies, n'étant reconnues comme des anthropologies que d'une manière partielle et hétérodoxe. Selon l'anthropologue mexicain Esteban Krotz, ces anthropologies « [...] ne se réduisent pas à de simples "extensions" ou "répliques" (sans doute imparfaites) d'un modèle anthropologique original ; mais il s'agit plutôt de formes de connaissances anthropologiques ayant des caractéristiques particulières » (1993 : 8).

Certes ces anthropologies ne peuvent pas être considérées comme de simples imitations. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'ont pas subi, à travers leur institutionnalisation, des processus contradictoires de mimétisme, subalternisation et confrontation par rapport aux traditions anthropologiques dominantes. Sans méconnaître les tensions complexes qui structurent les différentes

³ Les traditions concrètes qui apparaissent comme le paradigme de l'anthropologie dépendent du lieu depuis lequel on examine le champ. En Amérique latine et aux États-Unis, en général, les traditions les plus connues sont la française, l'anglaise et l'étatsunienne. Les écoles italiennes, allemandes et même hollandaises ont de l'importance dans certaines institutions d'Amérique latine (Guber & Visacovsky, 1999).

anthropologies, il s'agit de questionner l'imaginaire selon lequel celles-ci seraient une dérivation aberrante d'un modèle naturalisé. On cherchera ainsi à ouvrir un espace analytique permettant d'examiner les singularités dans leurs propres termes et au sein des processus contradictoires de différenciation dans le champ anthropologique mondial. Ainsi, en prenant au sérieux la singularité des diverses articulations anthropologiques, l'objectif est de mettre en évidence les formes spécifiques d'organisation institutionnelle, sociale, politique et intellectuelle au sein desquelles émergent et se transforment les anthropologies. La spécificité de ces formes répond aux variantes nationales ou régionales, mais aussi aux modalités du positionnement et de la mise en relation par rapport aux autres anthropologies. La singularité ne signifie pas isolement ou enfermement.

Dans cette ligne d'idées, il faudrait mettre en question la lecture métaphysique, essentialiste ou ontologique (quelle que soit la dénomination) de l'anthropologie (ou plutôt des anthropologies) pour pouvoir se centrer sur des pratiques concrètes (ce que les anthropologues font et énoncent réellement en tant qu'anthropologues), ainsi que sur les différents niveaux de relations qui permettent (ou non) ces pratiques. Il faudrait arrêter de penser l'anthropologie (ou les anthropologies) depuis un a priori normatif en faisant appel à un critère unificateur (qu'il soit dans l'objet, dans la méthodologie, ou dans un ensemble de paradigmes), pour aller vers la compréhension de la multiplicité des pratiques et des relations qui constituent, justement, les anthropologies existantes. La densité, la spécificité et l'historicité des pratiques et des relations dans des lieux concrets doivent être sérieusement prises en considération afin d'éviter des discussions stériles et sans fin qui prétendent résoudre, de façon abstraite et de manière normative, la question de l'unité et de la diversité dans et entre les anthropologies⁴.

⁴ Depuis au moins la fin des années 1960, on trouve des analyses contradictoires à ce sujet. Dans *Reinventing Anthropology*, par exemple, Dell Hymes affirmait d'une manière tranchante : « Forget the difficulty of defining anthropology or even of identifying it [...] Let anthropology be

De ce fait, la diversité dans et entre les anthropologies n'est pas comprise comme le supplément ou le résidu d'une identité primordiale et essentielle. Dans cette perspective, le modèle diffusionniste, qui repose sur une analyse du champ anthropologique dans laquelle il existerait, d'un côté, l'anthropologie (au singulier), identifiée à certaines traditions (associées principalement à l'Angleterre, la France et les États-Unis) et, d'un autre côté, une diversité d'anthropologies hybrides ou dérivées, est questionné. De la même manière, cela implique la mise en cause de l'existence d'un noyau, d'une essence, d'un objet, d'une méthodologie, d'une matrice ou de paradigmes qui définiraient une sorte d'unité fondamentale s'exprimant, avec des variations plus ou moins grandes, dans les multiples contextes où l'on pratique l'anthropologie.

Ces pratiques ne sont pas développées en toute liberté et réflexivité par une communauté anthropologique spécifique – ni, encore moins, par un anthropologue en particulier – mais en fonction des contextes institutionnels et discursifs à différentes échelles, depuis le plan local jusqu'au champ anthropologique mondial. Quand je mets en relief, pour pouvoir comprendre les singularités des anthropologies, l'étude des pratiques qui les constituent, je ne prétends pas nier l'existence de processus de normativisation et de subjectivation qui contraignent et définissent les conditions de possibilité de ces pratiques. Bien au contraire, ce que je veux montrer c'est que ces processus de normativisation et de subjectivation doivent être étudiés de façon historique et ethnographique, plutôt que de considérer qu'ils sont basés sur une définition plus ou moins générale de l'anthropologie. Sinon

what anthropologists do » (1974 : 7). Plus récemment, l'anthropologue haïtien Michel-Rolph Trouillot commençait son livre sur l'anthropologie à l'époque de la globalisation avec un énoncé frappant : « Anthropology is what anthropologists do » (2003 : 1). Johannes Fabian, précisait pour sa part que ce que les anthropologues font, ce n'est pas une activité centrée sur eux-mêmes (comme cela arrive avec certaines manifestations extrêmes de la réflexivité anthropologique dans l'institution étatsunienne), mais liée au rapport aux autres : « Anthropology may be what anthropologists do [...], but anthropologists do what they do by doing it with, and perhaps sometimes to, others » (2006 : 283).

apparaît le risque de ne pas estimer à sa juste valeur la singularité des différentes anthropologies, notamment celles qui ont été marginalisées et rendues invisibles dans les institutions centrales et périphériques.

Or, la diversité dans et entre les anthropologies ne suppose pas qu'elles soient des entités fermées sur elles-mêmes, isolées et piégées dans leur incommensurabilité. Leur diversité est plutôt le résultat de leurs relations fréquentes et multiples (de dialogue et de pouvoir) à différentes échelles. Cependant, quand on souligne ce caractère relationnel, on ne peut pas ignorer les formes spécifiques d'organisation avec leurs interactions, leurs ressources, leurs affects, leurs intérêts, leurs passions, etc., ainsi que leur contexte étatique ou linguistique. On est loin de l'image d'une anthropologie qui circule et arrive de la même manière dans le monde : d'emblée, ce que l'on appelle anthropologie au singulier est, fondamentalement, le résultat d'une reconstruction rétrospective et normative. Au-delà des manuels d'anthropologie qui caricaturent et simplifient les généalogies disciplinaires, ce qui est donné à voir ce sont des différences substantives, des tensions et des dispersions dans et entre les institutions (Stocking, 2002). Même lorsque les anthropologies institutionnalisées se limitaient à quelques lieux (comme en Angleterre, en France et aux États-Unis, mais aussi en Allemagne et en Italie), ce qui était en jeu, derrière les notions d'« anthropologie culturelle », d'« anthropologie sociale » et d'« ethnologie », n'était pas le même projet disciplinaire. À ce propos Stocking remarque : « Despite the apparently unifying embraciveness of the term "anthropology", there is actually a great deal of diversity within the Euro-American anthropological tradition. The history of this diversity has yet to be written [...] » (1982 : 172). Rappelons que l'archéologie ou l'anthropologie physique faisaient parfois partie intégrante de la discipline anthropologique, parfois non, selon la « tradition » ; rappelons aussi que les concepts centraux de culture, système social ou structure étaient utilisés de manière différente selon les institutions. Au sein de ces mêmes institutions, il n'y a pas eu non plus d'homogénéité ou de consensus comme on le

sous-entend parfois avec des notions comme celles d'« école » ou de « théorie »⁵.

C'est pourquoi le champ de l'anthropologie est, depuis son origine, plus hétérogène que ce que l'on en dit. Néanmoins, aujourd'hui, nous assistons à un accroissement de sa complexité et de son hétérogénéité, non seulement du fait de la consolidation de multiples institutions anthropologiques dans le monde, mais également du fait de l'expansion démographique et thématique dans les institutions plus anciennes⁶. La multiplication et la densification des ces institutions ne peuvent être pensées sur la base d'une anthropologie identique qui se façonnerait, avec plus ou moins de succès, en fonction des conditions locales. Les variations observables, dans le champ anthropologique mondial actuel, ne doivent pas être considérées comme de simples reflets d'un noyau primordial.

Ces analyses ont des implications importantes : en se situant sur le plan des pratiques et des relations, il devient évident que les limites entre l'anthropologique et le non anthropologique (les frontières disciplinaires) et même entre l'académique et le non académique (les frontières qui définissent la connaissance savante) se dessinent, ou, tout au moins, deviennent visibles et susceptibles d'être problématisées. Il ne s'agit plus d'un objet, d'une méthode, des héros culturels ou d'un ensemble de théories garant d'une cohérence centrale à partir de laquelle on pourrait identifier une fois pour toutes ce qui constitue l'anthropologique et ce qui ne l'est pas. Or, si ces frontières se dessinent au niveau des multiples pratiques des anthropologies du monde, ce n'est pas pour favoriser un relativisme ou un nativisme épistémologique (ou axiologique), ni pour méconnaître la constante reproduction de ces frontières, en tant que relations de pouvoir institutionnalisées qui définissent une extériorité constitutive (non homogène et toujours problématique).

⁵ Pour un examen de la dispersion, des silences et de la multiplicité de l'anthropologie en France, qu'on imagine trop souvent comme une entité homogène, voir Archetti (2006).

⁶ Sur cette expansion démographique et thématique dans l'institution étatsunienne, voir Geertz (2002).

Vers une perspective systémique : examiner les asymétries

Ces dernières années, le Réseau des anthropologies du monde (RAM-WAN) s'est consolidé autour du projet de compréhension de, et d'intervention sur, les conditions et les principes des échanges au sein de la communauté anthropologique transnationale⁷. Un des articles du réseau indiquait deux des questions qui inspirent notre travail : « [...] Comment pouvons-nous repenser – et reconstruire – les anthropologies de façon ouverte et dans un contexte global, en dépit de leur origine dans la modernité européenne, et au-delà, de leurs connexions avec le colonialisme, le capitalisme et la globalisation ? Comment caractériser des "anthropologies du monde" par opposition à un panorama actuel marqué par des "traditions anthropologiques nationales", dont certaines ont plus de poids paradigmatique que d'autres – et, en conséquence, implicitement plus de pouvoir et d'autorité – ? » (colectivo Wan, 2003 : 265-266). Ce qui est en jeu donc, c'est la pluralisation du champ des anthropologies dans le monde, qui reconnaisse les ancrages et les traditions qui ont structuré des relations asymétriques. Nous nous intéressons aux différences entre les anthropologies, ainsi qu'aux relations de pouvoir qui marquent le champ anthropologique mondial. Pour rendre compte de ces différences et de ces relations de pouvoir, les membres du réseau ont exploré une série de concepts. Dans la distinction entre les anthropologies centrales et périphériques⁸, sont introduites les

⁷ Ce réseau compte environ soixante membres dans le monde entier, dont un grand nombre d'anthropologues latino-américains travaillant aux États-Unis et en Amérique latine. Bien que le réseau ait reçu le financement d'entités telles que la Fondation Wenner Gren, pour la réalisation d'une des réunions initiales, le réseau s'est développé à partir de réunions informelles (et sans soutien financier) entre quelques membres, notamment à travers de courriels et du site web (www.ram-wan.org). Pour connaître les membres, la trajectoire et les contributions du réseau, consulter la revue électronique publiée sur son site web.

⁸ Cette distinction a été suggérée dans les années 1980 par Gerholm et Hannerz (1982). Ils voulaient ainsi rendre compte des inégalités structurelles des anthropologies dans « l'ordre mondial de l'anthropologie », qui reflètent en grande partie les positions passées et présentes de ces pays dans

notions d'hégémonie et de subalternisation, qui permettent de comprendre comment opèrent les relations de pouvoir, non seulement entre les institutions anthropologiques mais en leur sein : « La distinction entre "centre" et "périphérie" est complexe et ne se limite pas à une simple distinction géographique. Dans le réseau, nous nous intéressons à la dynamique à travers laquelle s'établit l'hégémonie et la subalternisation entre les anthropologies dans un contexte mondial et à la création de centres dans les périphéries et de périphéries dans les centres » (*ibid.*, 2003 : 266).

On comprend, par anthropologies hégémoniques, l'ensemble « [...] des formations discursives et pratiques institutionnelles associées à la normalisation de l'anthropologie sous une modalité académique, notamment aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France [...] » (Ribeiro & Escobar, 2006 : 7). L'hégémonie renvoie donc à la configuration et à la naturalisation de canons disciplinaires et aux subjectivités qui caractérisent les anthropologues, non seulement dans les institutions centrales mais aussi dans les institutions périphériques. L'hégémonie, comprise de cette manière, est moins la domination comme imposition et contrainte ; elle est bien davantage ce qui, avec le temps, se convertit en un a priori du sens commun disciplinaire, ayant tendance à résister à tout examen. Les anthropologies subalternisées

le système-monde (*ibid.* : 6). En Amérique latine, les modèles proposés par Cardoso de Oliveira au Brésil et Esteban Krotz au Mexique ont également abordé, dans une perspective systémique, les relations entre différence, lieu et pouvoir, dans et entre les anthropologies et anthropologues du monde. Tandis que Cardoso de Oliveira (2004, 1999-2000) base ses analyses sur la distinction entre anthropologies métropolitaines ou centrales et anthropologies périphériques, Krotz (1993, 1997) a suggéré la notion d'« anthropologies du Sud ». Plus récemment, l'anthropologue japonais Takami Kuwayama est revenu sur la distinction entre anthropologies centrales et périphériques pour argumenter la notion de « système-monde de l'anthropologie » (*World-System of Anthropology*). D'après Kuwayama, « [...] l'anthropologie constitue un "système-monde" dans lequel les États-Unis, la Grande-Bretagne et la France se sont positionnés dans le "centre" ou noyau. Leur pouvoir hégémonique a relégué d'autres pays, notamment ceux qui ont des traditions intellectuelles non occidentales, à la périphérie ou à la marge du système » (2004 : 36).

seraient ces façons de faire de l'anthropologie qui, pour diverses raisons, ne s'insèrent pas dans les articulations hégémoniques à un moment déterminé. Les anthropologies subalternisées se situeraient donc dans les marges et les interstices des institutions anthropologiques de la périphérie, mais aussi des institutions centrales. On trouve dans des institutions centrales comme celles des États-Unis des anthropologies subalternisées et, dans une institution périphérique comme la Colombie, des anthropologies hégémoniques. Or, avec le concept d'anthropologie subalternisée, il ne s'agit pas de faire référence à un Autre (situé désormais à l'intérieur du champ anthropologique mais toujours pensé comme une « anomalie », un « résidu », une « déviation » ou un « particularisme » culturaliste) afin d'« améliorer » ou de « corriger » ce champ à partir d'une proposition multiculturaliste, d'action positive ou de politique de l'identité, ni, encore moins, d'une célébration d'un relativisme épistémique où *everything goes*.

Les anthropologies hégémoniques opèrent aussi bien aux États-Unis qu'au Portugal ou en Colombie, de même que les anthropologies subalternisées. Les articulations concrètes des unes et des autres dans le cadre d'une nation, région ou localité spécifiques, ne peuvent pas être présumées car elles ne sont pas la conséquence automatique de l'ancrage en un lieu de cette nation, région ou localité dans le cadre géopolitique global. Cependant, le rapport de forces et les conflits entre les anthropologies hégémoniques et subalternisées varient aussi bien dans une institution anthropologique concrète que dans le champ transnational de l'anthropologie. Ces concepts d'anthropologies hégémoniques et subalternisées présentent l'avantage, d'un point de vue analytique, de favoriser une réflexion sur une géopolitique de la connaissance qui, malgré ses expressions spatiales concrètes, ne suit pas de manière mécanique la distinction géographique entre les pays et implique encore moins une apologie nativiste ou nationaliste des institutions anthropologiques de la périphérie du système-monde. Autrement dit, ces concepts partent de « [...] la nécessité d'une critique qui met en cause la simple définition géographique des notions de "périphérie" et de "centre", notamment

quand cette définition se pare d'une prétention essentialiste afin de brandir un privilège épistémique supposé, lié au nativisme » (colectivo WAN, 2003 : 267). Dans la perspective du collectif WAN (2005), il est pertinent de « provincialiser » les anthropologies hégémoniques, de les décentraliser et de les marquer en montrant les mécanismes et les relations de pouvoir par lesquelles elles empêchent la transformation des termes du dialogue de l'anthropologique globale, en leur sein et vis-à-vis des autres anthropologies.

Dans un livre collectif récent sur les anthropologies du monde, Gustavo Lins Ribeiro et Arturo Escobar (2006 : 13) proposent les notions de « cosmopolitanisme provincial » et « provincialisme métropolitain ». Par « cosmopolitanisme provincial », ils indiquent le fait que, en général, les anthropologues des anthropologies périphériques connaissent et se réfèrent à l'histoire, aux auteurs et aux discussions des anthropologies métropolitaines. Ne pas le faire pourrait conduire à mettre en doute leur compétence disciplinaire. Par contre, les anthropologues situés dans les institutions métropolitaines mettent rarement en évidence leur éventuelle connaissance des anthropologies périphériques et considèrent encore moins leurs auteurs (et leurs écrits) comme des interlocuteurs du même niveau que leurs collègues (Gupta & Ferguson, 1997 : 27).

Dans la même direction, l'anthropologue japonais Takami Kuwayama (*op.cit.*) décrit certains dispositifs hégémoniques qui opèrent dans le système monde de l'anthropologie. Tout d'abord, il relève le « modèle récurrent de négligence » des anthropologies centrales vis-à-vis des anthropologies marginales ou périphériques. Ce modèle implique que seuls ceux qui, dans une attitude mimétique, se plient aux styles d'argumentation et d'écriture du centre et publient dans leurs revues et dans leurs maisons éditoriales, sont reconnus par les anthropologies centrales : « This practice poses a great dilemma for peripheral/native scholars because conformity to the center may be derided as imitative, whereas nonconformity will likely result in dismissals of their work for being incomprehensible » (*ibid.* : 40). Deuxièmement, il montre

comment, dans les anthropologies centrales, la communauté anthropologique locale, au sein de laquelle s'inscrivent les écrits, débats et travaux des anthropologues (notamment s'il s'agit de l'anthropologie nord-américaine), se superpose à l'anthropologie globale ; tandis que les anthropologues de la périphérie sont tiraillés entre la communauté locale et l'audience globale. Troisièmement, Kuwayama (*ibid.* : 44) souligne l'asymétrie propre aux institutions anthropologiques qui est le résultat de « l'expérience particulière » de la relation coloniale au sein de laquelle les classes cultivées et les élites sont en mesure de parler le langage des colonisateurs. Ce phénomène a contribué, selon lui, à la force de certaines anthropologies comme celle de l'Inde. Finalement, et en relation avec cet argument, Kuwayama (*ibid.* : 44) affirme, en suivant Wallerstein, que les élites des pays périphériques et centraux établissent souvent une relation symbiotique, et qu'il ne faut donc pas être surpris par l'existence de relations plus étroites entre certains anthropologues du centre et de la périphérie que celles que l'on trouve au sein des anthropologies du centre ou de la périphérie. L'appartenance à une classe privilégiée et l'attitude élitiste de certains anthropologues dans des pays périphériques comme la Colombie, ainsi que leur présence prédominante dans certaines institutions, confirment la justesse de cette réflexion de Kuwayama.

Un des paradoxes de ces « politiques de l'ignorance » est que les anthropologies périphériques ont tendance à se méconnaître entre elles, même lorsqu'elles sont géographiquement et linguistiquement proches. Un anthropologue en Colombie a tendance à mieux connaître les discussions, les auteurs et les problématiques des anthropologies étatsunienne, française ou anglaise que ce qui se passe au niveau anthropologique au Venezuela, en Équateur, au Panama ou en Argentine (Cardoso de Oliveira, 1999-2000 : 13). On pourrait dire la même chose dans le cas de l'Afrique et de l'Asie où les anciens liens coloniaux continuent de marquer l'orientation des contacts intellectuels. Il faut ajouter que, même si l'anthropologue en Colombie a quelques connaissances des anthropologies mexicaine ou brésilienne, l'inverse est extrêmement rare étant donné que les asymétries se

reproduisent à l'intérieur des régions, voire dans un même pays, entre capitales et provinces. Ces différentes influences et orientations sont aussi marquées par les lieux où les anthropologues sont formés – en particulier s'ils sortent ou non de leur pays et où ils vont.

Esteban Krotz (1993, 1997) appelle cette asymétrie dans la visibilité des anthropologies la « mise sous silence » (*silenciamiento*) des anthropologies du Sud. Cette mise sous silence est liée à la grande méconnaissance de l'existence des anthropologies dans les pays du Sud de la part des anthropologues des métropoles, et, surtout, à leur tendance à les considérer « [...] comme une sorte d'"écho" ou version diluée de l'anthropologie proprement dite, qui est, et continue à être, uniquement celle qui est produite dans les pays d'origine de la discipline, qui est présentée dans leurs revues et leurs maisons éditoriales, développée et transmise dans leurs universités » (Krotz, 1993 : 7). Cette mise sous silence s'exprime concrètement dans les enseignements universitaires sur la pensée anthropologique ou dans les manuels sur l'histoire de la discipline où l'on oublie généralement les auteurs et les contributions n'appartenant pas aux traditions étatsunienne, française et britannique. Ainsi, les anthropologies du Sud apparaissent comme des « anthropologies sans histoire », comme de simples copies dilettantes des « véritables anthropologies » qui constituent l'histoire et les paradigmes de la discipline. Cette image ne se trouve pas seulement dans les anthropologies centrales mais aussi dans les anthropologies du Sud, ce qui montre la faiblesse et le caractère limité de l'analyse des principes sur lesquels s'édifient et s'expriment non seulement des différences mais aussi des hiérarchies. Le fait que cette image circule et soit largement acceptée par les anthropologies périphériques s'explique justement par les opérations hégémoniques qui naturalisent des canons et des généalogies.

Un autre aspect important à ne pas perdre de vue dans l'analyse est que la mise sous silence n'affecte pas seulement les anthropologies des pays du Sud mais aussi les institutions anthropologiques consolidées dans certains pays du Nord. Ainsi les

anthropologies de pays comme l'Autriche, l'Allemagne, l'Italie, le Canada, l'Espagne ou le Japon sont aussi objet de telles mises sous silence. Dans ce dernier cas, par exemple, les éditeurs d'un livre sur les anthropologies dans l'Est et le Sud-Est asiatique signalaient que : « [...] despite the large number of anthropologists in Japan and the immense volume of work they publish, it is still surprising how little this work is known in West » (Yamashita, Bosco & Eades, 2004 : 6). Les relations de visibilité et les positionnements des anthropologies montrent des processus et des mécanismes beaucoup plus complexes que la simple expression mécanique, dans le champ transnational des anthropologies, des relations de pouvoir et de richesse entre le Nord et le Sud. Évidemment les conditions matérielles et le champ des possibles dans lesquels s'inscrivent les institutions anthropologiques ne sont pas les mêmes, en général, entre le Nord et le Sud, mais les « anthropologies sans histoire » ne sont pas un patrimoine exclusif de ce dernier. Or, comme nous le rappelle l'anthropologue colombien Carlos Alberto Uribe (2005 : 71), ces différences dans les conditions matérielles et le champ des possibles nous alertent sur les risques de considérer les anthropologies périphériques comme une totalité homogène sans autre examen.

Un certain intérêt pour examiner les politiques de l'ignorance dans et entre diverses anthropologies du champ anthropologique mondial semble se consolider, ces dernières années, dans quelques institutions anthropologiques centrales et périphériques. Il passe aussi par une révision des présupposés sur lesquels se constituent et opèrent ces institutions. Des publications de numéros spéciaux de revues, de livres et d'événements dans différentes parties du monde rendent compte de cet intérêt croissant⁹. Les anthropologues et les institutions centraux ont de plus en plus tendance à établir des

⁹ Un échantillon de ces publications sont les livres collectifs de Bošković (sous presse) ; Ribeiro & Escobar (2006) ; Segal & Yanagisako (2005) ; Grimson, Ribeiro & Semán (2004) ; Yamashita, Bosco & Eades (2004) ; ainsi que les séries de *Anthropology News Letters* sur les anthropologies de différentes parties du monde.

relations de collaboration et de reconnaissance avec leurs collègues des institutions périphériques, en questionnant les modalités d'une « recherche minière », extractive qui ont prévalu jusqu'alors¹⁰. D'un autre côté, même si depuis plusieurs décennies des anthropologues de la périphérie du champ anthropologique mondial ont émis des critiques contre les modèles métropolitains de l'anthropologie et le colonialisme intellectuel, ces voix dissemblables se sont faites entendre, de façon plus fréquente, dans les institutions périphériques, montrant ainsi leurs préoccupations concernant les modalités nouvelles et anciennes d'asymétrie avec les collègues et les institutions dominants et avec les médiateurs locaux¹¹. Il semble donc qu'il est grand temps de réécrire l'histoire du champ anthropologique mondial, avec la lente irruption et la prise de position de celles qui ont été jusqu'à présent considérées comme des « anthropologies sans histoires ».

Derniers commentaires

L'ex-président de l'American Anthropological Association, Don Brenneis, faisait part de son étonnement face à l'apparente incapacité des anthropologues qui, en général, font preuve d'une grande habileté pour examiner des situations complexes dans leurs travaux sur terrain mais qui « [...] sont remarquablement moins analytiques quand il s'agit des réseaux institutionnels avec lesquels ils cohabitent tous les jours, chez eux » (2004 : 581). Cette incapacité est la pointe de l'iceberg qui met en évidence la difficulté des anthropologues pour réutiliser à leur sujet l'assemblage analytique qu'ils ont développé durant l'étude minutieuse des

¹⁰ Dans le contexte académique français circule cette expression pour faire référence au modèle qui consiste à aller prendre des données, les analyser et les publier à la maison. Mes remerciements à Élisabeth Cunin pour avoir attiré mon attention sur cette notion de l'institution académique française et sur l'intérêt porté aux anthropologies périphériques comme le met en évidence ce numéro spécial du *Journal des anthropologues*.

¹¹ Voir, par exemple, le premier numéro d'*Antípoda*, revue d'anthropologie de l'université des Andes à Bogotá. Consulter le site internet : <http://antipoda.uniandes.edu.co>

manifestations humaines les plus variées et inattendues. Les formes d'organisation de la pratique elle-même, l'ensemble de principes non discutés sur lesquels s'édifient les institutions anthropologiques et les subjectivités qui s'y articulent ont tendance à être maintenus en dehors de l'analyse et du champ de visibilité par la majorité des anthropologues, même parmi ceux qui débattent fébrilement sur leur discipline. En général, l'accent est bien davantage mis sur des « écoles », des « paradigmes », des « ruptures épistémologiques », des déplacements méthodologiques, des héros culturels que sur les conditions d'émergence et de transformation de l'exercice anthropologique, sur la différenciation et la hiérarchisation des anthropologues à partir de ce qu'ils font et ne font pas, ainsi que sur les récits qu'ils ont l'habitude de créer sur eux-mêmes et les silences qu'ils supposent.

Si les nombreuses recherches anthropologiques menées durant le siècle dernier ont laissé un quelconque apprentissage, il tient au fait que les façons qu'ont les êtres humains de penser le monde et de l'habiter ne sont pas seulement imbriquées mais qu'elles varient de façon significative. Ce que nous avons étudié de multiples manières dans les différents contextes sociaux et culturels de la planète semble être plus difficile à comprendre quand on essaie de revenir vers nous-mêmes dans notre travail en tant qu'anthropologues. Tout se passe comme si certains aspects fondamentaux de nos propres pratiques devenaient des points aveugles, difficiles à examiner. Il n'est pas rare d'observer notre tendance à naturaliser notre propre identité disciplinaire en faisant appel à des récits qui prétendent établir des spécificités et des idiosyncrasies à travers le temps et l'espace, en méconnaissant ainsi les différentes anthropologies qui existent réellement. Ainsi, bien que la plupart des anthropologues aient désessentialisé leurs analyses des identités ou des cultures étudiées, il s'instaure à nouveau un regard essentialiste quand nous pensons nos identités disciplinaires et nous nous ancrions à des entités transcendantales qui garantiraient l'existence d'une anthropologie unique, soit dans un lieu (d'origine mythique), soit au-delà des apparences ou du caractère superficiel des différences observées. Pour comprendre le système-monde de l'anthropologie

nous avons besoin de désessentialiser notre conception de l'anthropologie, ainsi que de provincialiser les expressions dominantes qui ont tendance à être naturalisées comme des paradigmes non marqués qui définiraient les termes et le spectre des variations. Ce qui fixe ou non les diverses anthropologies, ce sont des pratiques institutionnelles et des subjectivités changeantes, qui font l'objet de disputes dans et entre les anthropologies et les anthropologues dans un champ anthropologique mondial marqué par la différence et la hiérarchie vis-à-vis des visibilités et des positionnements des institutions anthropologiques du monde.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARCHETTI E., 2006. « How Many "Centers" and "Peripheries" in Anthropology? A Critical View on France » in RIBEIRO G. L. & ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers : 113-132.

BOŠKOVIĆ A. (ed.) (in press). *Other People's Anthropologies: Anthropological Practice on the Margins*. New York & Oxford, Berghahn Books.

BRENNEIS D., 2004. « A Partial View of Contemporary Anthropology », *American Anthropologist*, 106(3) : 580-588.

CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1999-2000. « Peripheral Anthropologies "Versus" Central Anthropologies », *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2) / 5(1) : 10-30.

CARDOSO DE OLIVEIRA R., 2004 [1993]. « El movimiento de los conceptos en antropología », in GRIMSON A., RIBEIRO G. L. & SEMAN P. (comps), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA : 35-52.

COLECTIVO WAN, 2003. « A Conversation about a World Anthropologies Network », *Social Anthropology*, 11(2): 265-269.

- COLECTIVO WAN, 2005. « Establishing Dialogue among International Anthropological Communities », *Anthropology News*, 8-9 (Nov.) : 8-9.
- FABIAN J., 2006. « World Anthropologies: Questions » in RIBEIRO G. L. & ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers: 281-295.
- GEERTZ C., 2002. « An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times », *Annual Review of Anthropology*, 31 : 1-19.
- GERHOLM T., HANNERZ U., 1982. « Introduction: The Shaping of National Anthropologies », *Ethnos*, 47(1) : 1-35.
- GRIMSON A., RIBEIRO G. L. & SEMAN P. (comps), 2004. *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA.
- GUBER R., VISACOVSKY S., 1999. « Imágenes etnográficas de la Nación. La antropología social argentina de los tempranos años setenta », *Serie Antropológica*, 251. Brasília.
<http://www.unb.br/ics/dan/Serie251empdf.pdf>
- GUPTA A., FERGUSON J., 1997. « Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology » in GUPTA A. & FERGUSON J. (eds), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press: 1-47.
- HYMES D., 1974 [1969]. « The Uses of Anthropology: Critical, Political, Personal » in *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage Books.
- KROTZ E., 1993. « La producción antropológica en el Sur : características, perspectivas, interrogantes », *Alteridades* 3(6) : 5-12.
- KROTZ E., 1997. « Anthropologies of the South. Their Rise, their Silencing, their Characteristics », *Critique of Anthropology*, 17 : 237-251.

KUWAYAMA T., 2004. « The "World-System" of Anthropology: Japan and Asia in the Global Community of Anthropologists », in YAMASHITA S., BOSCO J. & EADES J.S. (eds), *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York, Berghahn Books : 35-57.

RIBEIRO G. L., ESCOBAR A., 2006. « World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power », in RIBEIRO G. L. & ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg : 1-25.

SEGAL D. A., YANAGISAKO S. J. (eds), 2005. *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham, Duke University Press.

STOCKING G. W., 1982. « Afterword: A View from the Center », *Ethnos*, 47(1) :173-186.

STOCKING G. W., 2002. « Delimitando la antropología : reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras », *Revista de antropología social*, 11 : 11-38.

TROUILLOT M.-R., 2003. *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York, Palgrave Macmillan.

URIBE C. A., 2005. « Mimesis y paideia antropológica en Colombia », *Antípoda*, 1 : 67-78.

YAMASHITA S., BOSCO J. & EADES J. S. (eds), 2004. *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York, Berghahn Books.

Résumé

Les conceptions normatives de la discipline ont tendance à oblitérer la multiplicité des généalogies, des trajectoires et des configurations des anthropologies existant dans le monde. Les singularités sont éclipsées et considérées dans le cadre de paradigmes disciplinaires naturalisés qui sont rarement objet d'examen. Dans cet article, une série de positions théoriques sont présentées, qui portent sur l'importance de comprendre ces singularités ainsi que sur les relations de pouvoir qui structurent les

conditions d'existence et de visibilité dans et entre les anthropologies du monde.

Mots-clefs : anthropologies du monde, institutions anthropologiques, canon anthropologique, anthropologies périphériques.

Summary

Singularities and Asymmetries in the Global Anthropological Field
Normative notions about anthropology have the tendency to obscure the multiplicity of genealogies, trajectories, and configurations of the anthropologies that exist throughout the world. Singularities are erased and considered as derivations of disciplinary paradigms which are taken for granted and seldom made the object of inquiry. This paper argues for the relevance of understanding these singularities and the power relations that structure the conditions of existence and visibility of world anthropologies.

Key-words: world anthropologies, anthropological institutions, anthropological canon, peripheral anthropologies.

* * *

L'ANTHROPOLOGIE MEXICAINE COMME ANTHROPOLOGIE DU SUD ?¹

Esteban KROTZ
Universidad Autónoma de Yucatán
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Du point de vue du Sud, l'été du Nord est l'hiver. [...] Là où les hindous voient une vache sacrée, d'autres voient un gros hamburger. Du point de vue d'Hippocrate, de Galien, de Maimonide et de Paracelse, il existait une maladie appelée indigestion, mais pas de maladie appelée faim. [...] Du point de vue des Indiens des îles Caraïbes, Christophe Colomb, avec son chapeau à plumes et sa cape de velours rouge, était un perroquet aux dimensions jamais vues.

Eduardo Galeano,
Sens dessus dessous

La réflexion sur les « anthropologies du Sud » en Amérique latine

L'émancipation du tiers-monde survenue à la fin de la Seconde Guerre mondiale et qui sera couronnée dans les années 1970 du siècle passé par l'indépendance politique formelle de la plupart des colonies européennes, fut accompagnée – et même précédée – d'une réflexion relative à ce qui est « propre » à ces

¹ Traduction : Marie-France Delienne.

sociétés, dans de nombreux points géographiques du Sud jusqu'alors absents de l'« histoire universelle ». Cette omission n'était pas seulement en vigueur dans les centres du pouvoir colonial mais également au sein des couches dominantes natives des colonies qui, singeant les seigneurs, s'efforçaient par tous les moyens de renvoyer une image conforme aux modes de vie introduits dans le Sud par ces derniers².

Bien entendu, cette réflexion influencée par les idées de Mahatma Gandhi et Mao Zedong, d'Amilcar Cabral et Léopold Sédar Senghor, des Antillais Frantz Fanon et Aimé Césaire ainsi que d'autres penseurs liés à la révolution cubaine, entraîna – en conséquence de cette identification des caractéristiques propres à chaque société – une profonde révision des sciences sociales et tout particulièrement des sciences anthropologiques³. Cependant ce processus n'alla pas sans difficultés et sa concrétisation exigera un certain temps. Le lien puissant qui unissait l'anthropologie et l'administration coloniale, ajouté à la mise en application des courants anthropologiques dominants dans les études universitaires de nombreux membres du milieu anthropologique du Sud instruits dans des institutions du Nord, puis à l'influence exercée dans le Sud par des projets de recherches, des publications et des congrès dirigés par ces dernières, devaient contribuer à retarder, et retarde encore de nos jours, ce processus⁴.

² L'analyse proposée par Guillermo Bonfil (1987) dans son célèbre ouvrage intitulé *México Profundo* vaut également pour de nombreux pays du Sud. Bonfil y analyse l'opposition séculaire d'un « Mexique imaginaire », successivement conformé par une imitation des modèles espagnols, français puis nord-américains avec, en toile de fond, le modèle de la civilisation méso-américaine qui a survécu – infériorisée, mutilée et camouflée – à cinq siècles de destruction et d'imposition dans une situation de « colonialisme interne ».

³ Nous employons ce terme dans son acception la plus large, encore que plus avant nous nous limitons fondamentalement aux sous-disciplines généralement appelées anthropologie sociale et culturelle, ethnologie et ethnohistoire.

⁴ Ainsi, dans un texte récent consacré à l'anthropologie sur le continent africain, la complicité de l'anthropologie avec des « politiques et des

Le Symposium Wenner-Gren de Burg Wartenstein qui se tint en 1978 en Autriche, constitue l'une des premières manifestations, et sans doute la plus connue, de cette tentative d'analyser – et dans le même temps de promouvoir – *l'enracinement de l'anthropologie dans les pays du Sud* ; c'est alors que fut proposé le terme « anthropologies indigènes comme concept de travail se référant à la pratique de l'anthropologie dans un pays, une société et/ou un groupe ethnique propres » et ceci bien évidemment dans des pays « non-occidentaux » (Fahim & Helmer, 1982 : XI).

En Amérique latine, cet enracinement devait prendre corps un peu différemment qu'en Afrique et en Asie. D'une part, on peut observer dès le XVI^e siècle les germes d'une réflexion propre qui aboutira à une tentative de définition du Créole ou du Métis en tant qu'essences socioculturelles propres et distinctes de leurs origines tant européennes qu'américaines ; le débat interminable afférent à l'« authenticité » latino-américaine constitue de nos jours encore une autre facette bien connue de ce concept. D'autre part, et tout au long du XIX^e siècle, des efforts seront déployés dans les républiques indépendantes afin d'examiner, à la lumière de la toute nouvelle connaissance scientifique « positive », la réalité sociale et culturelle du pays, de préciser ses antécédents et d'explorer des voies vers un avenir meilleur et, précisément aussi, « propre ». Plus tard, au milieu de la crise occasionnée par la Seconde Guerre mondiale et un an à peine avant la publication de la tentative influente de définir la « Méso-Amérique » (Kirchhoff, 1943), le philosophe mexicain Leopoldo Zea s'attacha à la dialectique entre le propre (la circonstance hispano-américaine) et l'universel (la philosophie, le

pratiques coloniales » (Ntarangwi, 2005 : 9) est perçue comme la cause principale du manque de départements d'anthropologie en Afrique (sans compter bien évidemment le problème général afférent à la survie des universités dans cette région et à l'intérêt des étudiants pour suivre des études débouchant sur un emploi). Dans le cas du Soudan, A. G. M. Ahmed a récemment décrit avec minutie la naissance d'une anthropologie « propre » qui doit d'abord faire face à l'hypothèque du colonialisme passé pour affronter ensuite le « colonialisme scientifique » (Ahmed, 2002 : 36-39).

savoir), et par extension à l'appartenance de la communauté philosophique du continent à « cette communauté culturelle que l'on nomme Humanité » (Zea, 1942 :78).

Les premières décennies de la seconde moitié du XX^e siècle furent particulièrement créatives dans le domaine de la connaissance scientifico-sociale : la *théorie de la dépendance* fournit le cadre analytique général, la *pédagogie populaire* interpelle l'un des principaux appareils de reproduction du système social et de légitimation de l'ordre politique, la *théologie de la libération* met en cause – sans toutefois user encore du terme – l'inculturation du message néotestamentaire sur un continent défini comme « catholique » mais où les extrêmes de pauvreté, la misère et l'oppression continuent à sévir, tout comme cinq siècles auparavant, en totale contradiction avec ce message.

Un examen adéquat de la situation de ces décennies exige que l'on garde à l'esprit que non seulement les méthodes d'analyses en question étaient académiques mais encore qu'il s'agissait de perspectives et de propositions d'action qui stimulaient, et étaient rétroalimentées en retour, par de multiples formes d'organisation sociale contestataire, voire révolutionnaire⁵. L'effort pour penser socioscientifiquement à contre-courant et dans un cadre se caractérisant par un accroissement toujours constant de régimes de « sécurité nationale » était cependant si exigeant que des concepts omniprésents comme le développementalisme, la science sociale bourgeoise, l'aliénation, le développement du sous-développement et l'impérialisme culturel en vinrent à diluer les identités disciplinaires et dans certains cas à les effacer.

L'anthropologue brésilien Roberto Cardoso de Oliveira est sans aucun doute l'un des pionniers de l'autoréflexion anthropologique latino-américaine dans le sens mentionné

⁵ La révolution cubaine triomphe en 1959 ; son caractère socialiste est déclaré en 1961 ; en 1965, la révolte urbaine des *guérilleros tuparamos* éclate en Uruguay ; en 1969, le poète salvadorien Roque Dalton publie un essai intitulé *L'intellectuel et la société*.

ci-avant⁶. Ses premiers travaux sur les « anthropologies périphériques » témoignent pour les années soixante, soixante-dix et quatre-vingt d'une « prise de conscience critique croissante envers l'exercice de l'anthropologie dans nos pays, laquelle se reflète dans les antinomies occidental/non occidental (ou indigène), métropole/satellite, anthropologue étranger/anthropologue local, centre/périphérie » (Cardoso, 1988 : 157). Bien qu'il se réfère de manière générale à l'anthropologie issue des nouvelles nations récemment émancipées, sa vision est résolument latino-américaine. L'opposition qu'il établit entre centre et périphérie « place d'un côté les anthropologies originaires – comme celles qui eurent pour berceau la Grande-Bretagne, la France et les États-Unis – et de l'autre, celles qui se constituèrent, moyennant un processus de diffusion des anthropologies originaires, indépendamment de l'hégémonie variable des disciplines métropolitaines dans les sphères intellectuelles et/ou dans les espaces géographiques satellisés » (Cardoso, *ibid.* : 151)⁷. Compte tenu de l'existence d'une matrice disciplinaire générale, les différents types d'anthropologies périphériques peuvent se décrire en termes d'une stylistique qui reste à élaborer (Cardoso, 1998 : 135-156).

Le XIII^e Congrès international de sciences anthropologiques et ethnologiques qui s'est tenu à Mexico, en 1993, a donné lieu à une nouvelle tentative dans ce sens⁸. L'éditorial du premier des deux seuls bulletins brésilo-mexicains publiés par la suite sous l'intitulé *Antropologías del Sur*, soit « anthropologies du Sud », identifie celles-ci à la « connaissance anthropologique forgée dans les pays non originaires des sciences anthropologiques » et affirme « qu'il

⁶ Il nous semble pertinent de mentionner ici les efforts précurseurs reconnus, déployés par l'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro, en vue de repenser la théorie de l'évolution socioculturelle dans une perspective latino-américaine (1970, 1972).

⁷ Il distingue ensuite diverses périphéries et estime par exemple que les anthropologies issues de l'Espagne, du Portugal, de la Grèce et de l'Europe de l'Est – qu'il considère par ailleurs comme « culturellement colonisées » – sont périphériques en Europe (1998 : 111).

⁸ Voir Krotz (1993a, 1993b).

est évident que le développement de l'anthropologie dans des lieux qui furent essentiellement et pendant très longtemps des "objets d'études" de l'anthropologie, ainsi que nombre de ses caractéristiques actuelles, diffèrent de l'anthropologie hégémonique ».

Dans cette perspective, parler d'« anthropologies du Sud » signifie avant tout parler de « nouveaux sujets de connaissance » (Boivin, Rosato & Arribas, 2004 : 12) qui emploient un instrument cognitif qui fut à l'origine généré pour les envisager comme « objets de connaissance » ; par voie de conséquence, le processus de diffusion, d'enracinement et d'innovation, qui se réalise dans un contexte différent, implique une *transformation de cet instrument cognitif*, tout au moins de la part de ces fractions des communautés anthropologiques du Sud qui ne se contentent pas de reproduire la logique originale du Nord. En second lieu, cela signifie parler de l'utilisation de l'anthropologie – celle du Nord qui est importée et celle du Sud qui émerge – dans des *conditions générales de tension sociale systémique aiguë* provoquée par la négation quotidienne d'un minimum de qualité de vie pour une part importante, voire la majorité, de la population, ainsi que par l'exclusion des modèles culturels autochtones.

Cette conception concorde avec la proposition avancée plus récemment par l'anthropologue brésilien Gustavo Lins Ribeiro et l'anthropologue colombien-étasunien Arturo Escobar, consistant à examiner le développement actuel de l'anthropologie dans le cadre de la « "diversalité", un néologisme qui reflète une tension constructive entre l'anthropologie conçue comme unique et de portée universelle et l'anthropologie entendue comme un ensemble multiple » (Ribeiro & Escobar, 2005 : 3). Plutôt que d'envisager, comme il est d'usage, une anthropologie mondiale en apparence unique, celle-ci se révèle hégémolisée et vient donc s'opposer à la conception d'un champ d'« anthropologies mondiales » diverses (*ibid.* : 24).

Aspects du développement de l'anthropologie mexicaine au cours du XX^e siècle

Conformément à l'exposé antérieur, les débuts de l'anthropologie mexicaine préscientifique sont à situer dans les

premières décennies qui suivirent la conquête espagnole⁹, lorsque les connaissances relatives à la population indigène puis à la population dans son ensemble, servirent de fondement à l'administration publique, à la mission chrétienne et à la réflexion philosophique sur « l'Américain ». En cela, le XIX^e siècle ne se distingue guère de l'époque coloniale mais c'est avec l'indépendance que devaient être établis les premiers centres de compilation, de conservation et d'études systématiques de l'information socioculturelle du passé et du présent – au Musée national avant tout (Saldaña & Cuevas, 1999) – le thème du « progrès » faisait alors l'objet de débats dans toute l'Amérique latine et dans les Caraïbes en raison des théories européennes du positivisme et de l'évolutionnisme qui, outre les différents courants du socialisme utopique, influencèrent la révolution mexicaine (1910-1917), laquelle devait néanmoins tronquer le développement de l'École internationale d'archéologie et d'ethnologie américaines, fondée sous les auspices de Franz Boas et d'Édouard Seler, vers la fin du régime de Porfirio Díaz.

Pour le pays, la fin de la révolution mexicaine signifia le début d'une progression dans le XX^e siècle tout à fait distincte de celle de presque tout le reste de l'Amérique latine : un régime politique sans coups d'États militaires, une démocratie autoritaire aux mains d'un parti unique, une législation sociale pionnière avec une réforme agraire et d'importants investissements dans les secteurs de l'éducation et de la santé. L'anthropologie démontra son utilité pour inventorier la diversité sociale et culturelle existante et pour promouvoir et accompagner des politiques sociales, en particulier celles qui s'attachaient à l'« intégration » des « autres internes », principalement la population indigène mais aussi ceux qui seraient ultérieurement désignés sous le terme de « marginaux »

⁹ Le philosophe mexicain Luis Villoro le démontra il y a quelque temps, documents à l'appui (1979) ; le premier manuel mexicain d'histoire de l'anthropologie (Palerm, 1973) situait de même les débuts de l'anthropologie mexicaine à cette période ; voir également Krotz (2004 : 183-216).

(paysans et membres d'autres secteurs de la population rurale, migrants, membres d'établissements humains urbains précaires, ouvriers industriels). Ces éléments permettent d'affirmer qu'« à l'inverse d'autres pays dans lesquels l'anthropologie ou encore l'une de ses branches servirait à des fins colonialistes, dans le cas du Mexique, cette discipline devait surgir comme une pratique au bénéfice des groupes marginalisés et traditionnellement exploités »¹⁰.

Au cours des décennies suivantes, l'anthropologie mexicaine déploiera des efforts toujours croissants en vue de se consacrer aux communautés indigènes, à leur organisation sociale et à leurs cultures ; le milieu anthropologique sera fortement dynamisé par la fondation, à Mexico, en 1940, de l'Institut indigéniste interaméricain (de même que par la stratégie continentale correspondante) suivie, en 1948, par la reconversion de l'ancienne institution indigéniste en Institut national indigéniste (INI), auquel il convient encore d'ajouter la fondation, en 1939, de l'Institut national d'anthropologie et d'histoire (INAH). À l'instar de l'INI ci-avant mentionné et rebaptisé en 2003 Commission nationale pour le développement des peuples indigènes (CDI), l'INAH, auquel s'incorporera en 1940 la toute nouvelle École nationale d'anthropologie et d'histoire, représentera jusqu'aux années soixante-dix le principal employeur des anthropologues mexicains. Pour sa part, l'École nationale d'anthropologie et d'histoire fut durant de nombreuses années l'unique institution du pays à dispenser une formation anthropologique¹¹ et elle est jusqu'à

¹⁰ C'est ainsi que Eduardo Matos (2001 : 39) qualifiait la fameuse étude régionale d'intérêt théorique et pratique réalisée par Manuel Gamio sur *La population de la Vallée de Teotihuacan* (1979) et qui combinait toutes les sous-disciplines de l'anthropologie. Dans ce contexte, nous observerons avec intérêt que Gamio s'attacha dès les années vingt au thème actuellement brûlant de la migration vers les États-Unis (Gamio, 2002).

¹¹ Des programmes d'anthropologie furent respectivement inaugurés en 1957 et en 1966 dans les capitales des États de Veracruz et du Yucatán, et en 1960, à l'université Ibéroamericana (institution privée dirigée par les jésuites) ; les études de deuxième et troisième cycles de cette dernière

présent la seule à offrir des licences dans toutes les spécialités anthropologiques (anthropologie sociale, anthropologie physique, archéologie, ethnohistoire, ethnologie, histoire et linguistique) et même, depuis un certain temps, les diplômes de deuxième et troisième cycles correspondants.

On pourrait approximativement qualifier les années 1917-1965 de *première phase* de l'anthropologie mexicaine. Au cours de cette période, l'anthropologie devait se consolider tant en qualité de discipline académique que de profession et parvenir à acquérir, eu égard à d'autres disciplines sociales, une importance bien supérieure à celle dont cette science jouit dans la plupart de ses pays d'origine. Elle devait dans une grande mesure recevoir et reproduire l'anthropologie étasunienne de l'époque mais elle fut aussi à l'origine de diverses innovations théoriques et pratiques – en particulier dans le domaine de ce que l'on appelle l'indigénisme – lesquelles exerceraient à leur tour une influence durable et toujours actuelle sur l'anthropologie de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud.

Les années soixante-dix verront surgir de nouvelles conceptions qui se cristalliseront pleinement au cours de la décennie suivante que l'on identifie comme le début de la *deuxième phase*. D'une part, il semblait évident que les élans progressistes contenus dans la Constitution de 1917 s'étaient définitivement évanouis et qu'en comparaison avec les autres pays du continent, le Mexique présentait une inégalité sociale pratiquement identique et le même degré de marginalisation – eu égard à l'exploitation et à l'exclusion – de la population indigène. L'exploration de nouveaux modèles susceptibles d'expliquer cet état de fait favorisa le développement des idées ci-mentionnées et la présence de nombreux intellectuels d'Amérique centrale et du Sud, exilés au Mexique et familiarisés à l'analyse sociale dépendantiste, s'avéra ici importante. Considérée aliénante, l'anthropologie dite « culturaliste » d'origine nord-américaine fut rejetée et l'on chercha

institution ainsi que l'ENAH ont toujours accueilli un pourcentage élevé d'étudiants étrangers et plus que tout latino-américains.

dans la tendance structurelle de l'anthropologie britannique, dans les modèles néo-évolutionnistes et bien entendu dans divers courants marxistes, une alternative qui permettrait en outre de dégager les causes de la situation et de promouvoir sa transformation. Plutôt que de s'attacher aux histoires particulières des communautés indigènes et aux coutumes et traditions des petits villages, l'anthropologie analysait désormais les processus de production et de reproduction de la vie collective, l'insertion de ces derniers dans l'accumulation capitaliste mondiale et l'intensification de contradictions qui dériveraient bientôt sur un changement social général.

Dans les années soixante-dix, ce nouveau paradigme se développa parallèlement à une stratégie gouvernementale alors observable dans de nombreux pays de la région, qui comprenait la mise en place d'institutions rectrices de la science et de la technologie et un élargissement notable des études universitaires. Par conséquent, au cours des années suivantes – en réalité, ce processus dure encore – on augmenta de manière constante le nombre des institutions universitaires proposant des licences d'anthropologie et l'on assista de même, à partir des années quatre-vingt, à une augmentation encore accrue des études de deuxième et troisième cycles en cette matière¹² ; et si, en plus des facultés et des départements correspondants, on ne créa pas beaucoup de centres de recherches anthropologiques, le nombre d'enseignants et de chercheurs au sein d'institutions universitaires (appartenant presque toutes au secteur public) devait en revanche s'accroître considérablement. Mais pour sa part, le marché du travail extérieur au secteur éducatif (public et privé) commençait à montrer des signes de saturation et à exiger de la part des diplômés

¹² L'anthropologie mexicaine a dans une certaine mesure tiré profit de l'élan qui fut donné, à l'issue de la crise de la dette extérieure de 1982, à ce que l'on a nommé le « renforcement national des études de deuxième et troisième cycles ». En effet, c'est du moins ainsi que les responsables politiques et académiques envisageaient la chose, ceci n'exigeant pratiquement aucune infrastructure supplémentaire.

qu'ils trouvent d'autres lieux de travail et inventent de nouvelles manières de s'employer comme anthropologues.

Cette croissance est clairement observable dans la grande quantité de périodiques, livres et matériel audiovisuel, édités depuis lors. De temps à autre, la communauté anthropologique se manifeste sur le plan national, que ce soit en participant à un débat important ou encore par la mutation de l'un de ses membres à une haute fonction de l'administration publique.

La *troisième phase* de l'anthropologie mexicaine du siècle passé, et dans laquelle nous nous trouvons encore actuellement, s'inaugure dans la seconde moitié des années quatre-vingt-dix. En sus de la constante augmentation du nombre de diplômés, d'institutions et de publications spécialisées en anthropologie, elle se distingue par quatre éléments.

D'une part, on peut observer l'abandon évident du paradigme néo-évolutionniste/marxiste hégémonique – presque omniprésent durant l'étape précédente – et, dans le même temps, un élargissement significatif des thématiques et des secteurs sociaux étudiés¹³. Cette transformation, qui ne semble pas s'ancrer dans un changement générationnel, encore qu'elle soit sans doute liée d'une certaine manière à l'augmentation du nombre des individus et des institutions appartenant à cette corporation, a entraîné un affaiblissement considérable de l'intensité du débat relatif aux options théoriques et aux stratégies méthodologiques de la recherche, et l'on privilégie en revanche depuis lors la description ethnographique, l'inventaire détaillé, la reconstruction narrative et, dans tous les cas, l'« application » de concepts issus de sources variées.

D'autre part, l'« aveuglante réalité des autres » internes (Bonfil, 1993 : 225) et leurs actions de mobilisation ont ramené la situation, les perspectives et les exigences de la population indigène – tant rurale que citadine ou fondue dans les courants migratoires

¹³ Les optiques marxistes n'ont toutefois pas totalement disparu et ce qui fut naguère une problématique rurale dominante constitue maintenant un champ d'étude parmi d'autres. Pour un exemple des changements paradigmatiques, voir Krotz (2003).

vers le Nord – au centre de l'attention de la corporation anthropologique, laquelle ne présente toutefois plus l'emphase descriptive locale ni l'exclusivité propres des années passées et s'oriente maintenant vers des discussions plus larges sur le projet de nation, les droits de l'homme et la culture mexicaine en général. Par ailleurs, les institutions indigènes étant fréquemment utilisées comme élément de critique sociale, les voix de certains anthropologues qui assument leur appartenance à un peuple indigène mexicain commencent à s'élever, et expriment parfois des critiques à l'encontre de l'anthropologie hégémonique de leur propre pays, dans des termes comparables à ceux employés par le passé pour contester les anthropologies du Nord¹⁴.

On observe en outre de la part de la communauté anthropologique, et au terme d'un certain silence sur ce point, une lente progression de la réflexivité eu égard à sa propre tâche. Ceci pourrait en partie être dû à l'augmentation de la moyenne d'âge de ses membres, de même qu'à l'influence de certains courants postmodernes, mais aussi aux efforts, jamais complètement abandonnés, de situer la tradition anthropologique mexicaine dans le contexte socioculturel du pays ; de fait, ces efforts commencèrent vers la fin des années soixante-dix (Lameiras, 1979) et furent couronnés quelques quinze ans plus tard par la publication d'une anthologie en 15 volumes consacrée à un panorama historique de l'anthropologie au Mexique et intitulée *L'anthropologie en Mexique : panorama historique* (García Mora, 1987-1988)¹⁵.

¹⁴ Nous ne pouvons passer sous silence le nombre restreint d'anthropologues qui parlent bien l'une des soixantaine de langues indigènes du pays et qu'un « habitus indigéniste » est toujours en vigueur (Quintal, 2005), là où « l'indien rest[e] évidemment en marge de toutes ces diatribes ; on discut[e] de son sort et de son avenir – comme il en fut toujours de son passé – dans des cercles de spécialistes sans qu'il ne fût [ne soit] pour autant invité à exprimer son opinion » (Marion, 1993-1994 : 170).

¹⁵ Nous citerons pour exemple d'études postérieures celles réalisées par Medina (1996, 2004), Rutsch (2001), Rutsch & Wachter (2004), Vázquez León (1996), Villanueva, Serrano & Vera (1999) ainsi que l'ouvrage

Pour finir, il convient de mentionner que les institutions académiques mexicaines, de même que divers départements du secteur public directement liés à la recherche scientifique, subissent depuis les années quatre-vingt-dix une pression croissante due à la nécessité de s'adapter à un ensemble de modèles d'organisation et de production du savoir scientifique qui privilégient des savoir-faire scientifiques en usage dans les sciences naturelles et les sciences de l'ingénieur, ce à quoi il faut encore ajouter l'autonomie croissante des processus bureaucratiques qui, contaminés par un vocabulaire propre à l'organisation industrielle – planification stratégique, productivité, efficacité, synergies, etc. – fomentent la standardisation et l'uniformisation. Paradoxalement, ces modèles aux origines encore mal définies s'imposent dans un environnement socioculturel et politique général qui n'accorde pas une importance réelle à la recherche scientifique et technologique nationale, au vu de quoi le pays accuse depuis un certain temps un décalage frappant dans la position qu'il occupe entre le volume de son produit interne brut et les investissements publics et privés réalisés en matière de science et de technologie¹⁶.

Contrastes dans la construction de l'identité du Sud de l'anthropologie mexicaine actuelle

La situation esquissée dans la section antérieure amène à percevoir la science anthropologique mexicaine comme une anthropologie « seconde » (dans le sens de résultat d'un processus

collectif édité par Krotz (1992), auxquelles nous nous référons dans la partie suivante de cette analyse.

¹⁶ Une appréciation adéquate de la situation exige la prise en compte de certains facteurs. Nous en mentionnerons deux : d'une part, le budget de l'État consacré à la recherche représente environ 0,4% du PIB (alors que la loi même le fixe à 1%) ; d'autre part, sur le chapitre de la rémunération, l'une des principales institutions qui emploie les anthropologues verse un salaire mensuel net aux professeurs-chercheurs assistants A (c'est-à-dire au premier échelon) de 307 à 366 euro et aux professeurs-chercheurs titulaires C (soit appartenant au niveau le plus élevé), variant entre 940 et 1 120 euro (encore qu'il faille ajouter à cela diverses primes d'ancienneté, de productivité, etc.).

de diffusion culturelle), mais possédant une histoire presque aussi étendue que les anthropologies qui se sont développées dans les pays d'origine de la discipline. Constituant un domaine scientifique consolidé et en perpétuelle croissance depuis un temps considérable¹⁷, elle occupe une place importante au cœur des sciences sociales du pays et jouit d'une position reconnue dans l'ensemble des institutions et des politiques culturelles de celui-ci. Si elle a été le réceptacle de nombreux courants théoriques, elle a également généré des perspectives sans précédents dérivées de la fusion originale d'influences exogènes, notamment une démarche visant à comprendre les phénomènes socioculturels propres ; son identité est donc loin d'être claire, elle présente même plusieurs contradictions et nous nous attacherons maintenant à décrire brièvement les plus significatives.

Si des critiques véhémentes dénonçant l'union de l'anthropologie mexicaine et de l'État mexicain s'élevèrent des années soixante-dix aux années quatre-vingt, elles se limitent maintenant à une forme unique et déterminée d'indigénisme. Plusieurs propositions alternatives concernant les rapports interethniques et interculturels ont été faites depuis lors, issues ou formulées par les institutions gouvernementales ; d'autres sont issues de positions académiques et politiques qui prétendent représenter au mieux les intérêts de la population indigène, et toujours en relation avec les mobilisations de groupes et d'organisations indigènes. En dépit de son évidente dépendance de l'État, l'institution académique n'a toutefois pas fait l'objet d'un examen aussi rigoureux. L'une des conséquences de cette situation (et à la fois l'une de ses causes) est que l'énorme fragment de la communauté anthropologique qui ne travaille pas dans les institutions académiques mais dans l'administration publique, dans des organisations non gouvernementales, voire dans le secteur

¹⁷ D'après les données publiées dans les sept premiers volumes de l'annuaire *Inventario Antropológico*, environ 1 450 diplômes de licence, 400 de maîtrise et 177 de doctorat auraient été délivrés au cours des huit dernières années du siècle passé.

privé, semble ne pas avoir voix au chapitre s'agissant de « l'anthropologie mexicaine », car ses membres n'apparaissent pas dans les publications spécialisées et ils ne participent que fort rarement dans les événements anthropologiques organisés la plupart du temps par les institutions académiques. Des actions ont récemment été réalisées, notamment la mise en place de programmes innovateurs d'actualisation professionnelle qui pourraient déboucher sur une modification de cette situation¹⁸.

Malgré l'augmentation continue du nombre d'institutions et de programmes d'études anthropologiques, la dynamique particulière de la discipline a rarement l'occasion d'être valorisée dans l'organisation universitaire, généralement soumise à des critères administratifs et des règles de production et de validation des connaissances appliquées dans d'autres sciences. Il semblerait plutôt que cette croissance est due à une exploitation ingénieuse de niches – le plus souvent précaires – qui « permettent » d'une certaine manière l'existence de l'anthropologie (en général de l'anthropologie sociale/ethnologie). L'un des éléments les plus révélateurs de cette situation réside dans le fait que, hormis à Mexico, le pays ne possède qu'une seule bibliothèque anthropologique spécialisée digne de ce nom et que pour la création de nouvelles carrières et de programmes de recherche, on ne considère généralement pas la nécessité de bibliothèques bien équipées¹⁹, pas plus que d'autres éléments fondamentaux pour la recherche anthropologique tels que les déplacements répétés, les absences prolongées ou l'interaction étroite avec les « objets

¹⁸ Parmi eux, il convient de mentionner, en vertu de l'importance du nombre de leurs participants, les formations diplômantes mises en place par la Coordination nationale d'anthropologie de l'Institut national d'anthropologie et d'histoire, ainsi que, eu égard à son caractère novateur, la spécialisation en politiques culturelles et en gestion culturelle du département d'Anthropologie de l'Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (http://ibergestion_cultural.cnart.mx/).

¹⁹ On ne peut donc guère s'étonner de ce que seuls deux ou trois endroits possèdent des collections bibliographiques et des fonds documentaires significatifs pour l'étude des populations indigènes.

d'étude » ; de fait, si l'on excepte les bâtiments, les investissements en infrastructure et les dépenses courantes ne sont en rien comparables avec les sommes allouées à des domaines d'étude tels que les sciences de l'ingénieur ou les sciences naturelles. Cette situation s'aggrave du fait de l'énorme déséquilibre existant entre la ville de Mexico et les villes « de l'intérieur » du pays qui se trouvent à plus d'une demi-journée de voyage de la capitale²⁰.

L'un des autres aspects lié à l'augmentation des institutions et des programmes d'anthropologie, ainsi que des diplômés et des publications spécialisées²¹, est que cette croissance n'a en rien débouché sur un affermissement de la corporation anthropologique en tant que telle, ni sur sa consolidation pour la promotion de ses intérêts, pas plus que sur une présence visible accrue sur le plan national (sur le plan régional-local, parfois, cette présence est plus importante). À l'exception peut-être du *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales* (CEAS), les organisations anthropologiques professionnelles et académiques fédérales et des États fédérés sont pratiquement inexistantes ou fonctionnent de manière plutôt intermittente. Face à ce panorama, l'idée surgit il y a quelques années de constituer un réseau d'institutions de formation anthropologique²² revêt un intérêt tout particulier car son caractère

²⁰ Pour la petite histoire, nous mentionnerons ici que la deuxième ville du pays ne propose qu'une petite licence d'anthropologie (dans une université privée), alors que les troisième et quatrième villes n'en proposent tout bonnement aucune.

²¹ En ce qui concerne ces dernières, il importe de signaler qu'il existe actuellement plus d'une vingtaine de revues spécialisées publiées régulièrement, auxquelles nous ajouterons environ un vingtaine de bulletins internes et de magazines d'étudiants (leurs sommaires sont consignés chaque année dans la rubrique correspondante de l'annuaire *Inventario Antropológico*). Leur tirage et leur diffusion sont cependant, dans l'immense majorité des cas, extrêmement restreints. Seule l'une d'elles, *Arqueología Mexicana*, fondamentalement consacrée à la divulgation, peut s'acheter dans des lieux non exclusifs des anthropologues.

²² Voir sur la « Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos » (REDMIFA) : <http://uam-antropologia.info/web/content/view/271/75/>

même de réseau pourrait précisément contrecarrer les continuels va-et-vient engendrés par le changement cyclique des comités de direction et par la participation conséquemment fluctuante de ses membres individuels. Il convient en outre de signaler ici que les programmes collectifs de longue durée ont depuis longtemps pratiquement disparu²³, ce qui pourrait être une conséquence tardive de l'exigence et de la persévérance des institutions gouvernementales afin que tout le personnel académique des universités fasse des études de deuxième ou de troisième cycles²⁴, ainsi que de l'effet d'atomisation des mécanismes toujours plus nombreux d'« évaluation académique » précédemment mentionnés.

Bien que durant plusieurs décennies, les principales influences théoriques et méthodologiques reçues – par le biais de publications, d'études de deuxième ou troisième cycles et de séjours à l'étranger consacrés à des recherches – aient été originaires des États-Unis, au cours de la deuxième étape mentionnée antérieurement, la situation s'est grandement diversifiée du fait de l'accessibilité, par les mêmes voies, des idées générées dans plusieurs pays européens (en Grande-Bretagne, en France, en Union Soviétique et en Italie, avant tout), à laquelle est venue s'ajouter la présence, également mentionnée plus haut, d'anthropologues originaires d'Amérique

²³ Parmi les rares exceptions, nous mentionnerons le projet « Ethnographie des régions indigènes du Mexique dans le nouveau millénaire », mené à bien par la Coordination nationale d'anthropologie de l'Institut national d'anthropologie (<http://www.etnografia.inah.gob.mx/>) et le Programme d'études de culture urbaine du département d'Anthropologie de l'Universidad Autónoma Metropolitana ; on pourrait également faire état de l'étude relative à l'Ouest du Mexique, réalisée durant plus d'un quart de siècle par El Colegio de Michoacán.

²⁴ Il nous faut également rappeler ici qu'au milieu des années soixante, le pays ne proposait encore qu'un seul diplôme en anthropologie sanctionnant les deuxième et troisième cycles d'études universitaires et que, dans la plupart des universités, les enseignants ne réalisaient aucune activité de recherche et travaillaient à temps partiel ; pour leur part, les principaux employeurs des anthropologues, l'INAH, l'INI puis certaines instances chargées de l'exécution de politiques sociales, se consacraient plus au développement de tâches politico-administratives qu'à la recherche scientifique.

centrale et du Sud, à Mexico. On peut toutefois observer, depuis les années quatre-vingt-dix, une nouvelle volte-face plus unilatérale vers les discussions et les propositions générées aux États-Unis. D'un côté, ce retournement est probablement encouragé par l'intégration du Mexique dans le Traité de libre-échange d'Amérique du Nord ; de l'autre, par l'abandon de la politique extérieure mexicaine qui vouait un intérêt traditionnel aux causes progressistes des Caraïbes et des pays d'Amérique centrale et du Sud²⁵. Il importe également de tenir compte de la fascination renouvelée pour l'« American Way of Life » en raison des emblèmes actuels de la modernité par excellence, l'ordinateur et Internet, qui permettent avant tout d'accéder à des ressources informatives produites aux États-Unis et en langue anglaise.

Pour ce qui est de l'élaboration de rétrospectives réflexives et d'études s'attachant à des périodes déterminées ou à des questions relatives à l'anthropologie mexicaine du XX^e siècle, nous pouvons en dégager deux sortes. La première, déjà mentionnée, consiste en une critique éminemment dénonciatrice de situations et d'évènements du passé (avant tout, une critique de l'indigénisme et des « études de communauté » menées à bien dans une perspective historico-culturelle nord-américaine). La seconde concerne les reconstructions de certains aspects de l'histoire de l'anthropologie mexicaine et la systématisation de matériaux historiographiques importants ; ce sont des travaux fondamentaux car tout étudiant en anthropologie en sait plus long sur Malinowski et Boas que sur Gamio et Othón de Mendizábal, lesquels n'apparaissent généralement pas dans les manuels ayant la plus grande circulation. Beaucoup de ces études ont néanmoins en commun, de même que certains cours d'anthropologie mexicaine, une attitude de recul face à l'anthropologie mexicaine, qu'il conviendrait de dépasser si l'on souhaite reprendre les idées fécondes, tirer profit des expériences de

²⁵ Il convient d'ajouter que pour des raisons diverses, on a pu de même observer ces dernières années un rapprochement mutuel entre l'anthropologie mexicaine et l'anthropologie espagnole.

recherche et renouer avec les débats en vue de mieux comprendre la situation actuelle.

Commentaire final

Toutes proportions gardées, nous croyons pouvoir affirmer que la situation de l'anthropologie mexicaine actuelle s'assimile quelque peu à celle du pays en général, lequel traverse actuellement une sorte de *crise d'identité* qui se caractérise par une croissance importante et un faible développement, par une tension entre la force d'attraction exercée par les États-Unis et la redécouverte sans cesse renouvelée de sa propre culture (quand bien même celle-ci est le plus souvent réduite à l'état de « patrimoine » figé ou en passe d'être livrée à l'industrie touristique), par une divergence entre une progression décidée vers la démocratie représentative et la stagnation de la consolidation d'un État de droit proprement dit, par l'évidente contradiction d'un pays qui occupe une place parmi les *top ten* de l'économie mondiale mais dont la majorité de la population vit dans des conditions précaires et est chaque année expulsée par dizaines de milliers à la recherche d'un emploi, par la dissonance entre la solidarité historiquement traditionnelle envers les mouvements et les gouvernements populaires du continent et un isolement et éloignement progressif du théâtre latino-américain.

En considération des éléments énoncés ici, il n'est guère facile de reconnaître une identité claire et explicitement assumée à l'anthropologie mexicaine actuelle, d'autant qu'elle se trouve pour l'instant dépourvue de structures organisationnelles qui lui permettraient de promouvoir sa formulation et son articulation. D'une part, elle renie en partie son passé ou bien le passe sous silence ; en outre, elle fait montre d'un repli sur soi en même temps que d'une confiance en soi, qui l'amènent à ne pas se préoccuper outre mesure de sa situation géographique ou de la reconnaissance ou l'absence de reconnaissance des autres communautés anthropologiques du Nord et du Sud. Elle continue à recevoir des influences théoriques, méthodologiques et épistémologiques de nombreuses parties du monde mais comme celles-ci parviennent fréquemment sous forme

de textes affranchis des débats scientifiques, des contextes institutionnels et des conditions socioculturelles générales dans lesquelles elles se sont développées, elle perd parfois de vue l'hégémonie existante pour cultiver l'illusion que les situations de provenance et de réception (ou application) de ces idées sont identiques. Bien que l'anthropologie mexicaine continue à jouir d'une grande reconnaissance sociale et suscite même l'envie des autres communautés professionnelles du pays, elle ne possède cependant pas les moyens de proposer des thèmes pour l'agenda national dans les organes de décision politique ou dans les moyens de communication de masse. Elle a substitué le langage de la critique sociale aiguë des décennies passées par des formes de description certes plus accessibles de la réalité nationale mais qui ne permettent guère de mettre en avant le drame vécu au quotidien par de nombreux individus objets de ces études qui se voient refuser des niveaux acceptables de bien-être et de participation active à la société. Elle génère sans discontinuer (parfois dans des projets unidisciplinaires, parfois en interaction étroite avec d'autres disciplines) une information remarquable sur la réalité polyvalente du pays et sur de nombreux thèmes fondamentaux (comme par exemple les processus de démocratisation, les relations interculturelles, les migrations, les religions, les questions agraires et urbaines, le patrimoine tangible et intangible, les cultures populaires et les traditions indigènes, les relations de genre et les processus santé-maladie), mais sa démesure quasi congénitale en ce qui touche à la diversité en arrive à masquer le fossé qui se creuse chaque jour un peu plus entre les différentes couches sociales, l'inégalité des principaux groupes d'intérêt et la persistance du racisme.

En dépit de tout cela, un nouveau courant pourrait surgir qui ne se contenterait pas de se délecter à la contemplation de la multiplicité des formes de vie existant dans le pays et hors de lui, mais s'enhardirait à affronter ces manières d'organiser la vie et une société qui oblige trop de personnes à courber le front, et contribuerait, depuis cette perspective du Sud, à rendre l'anthropologie planétaire actuelle non seulement plurielle mais encore indispensable.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AHMED A. G. M., 2002. *Anthropology in the Sudan: Reflections by a Sudanese Anthropologist*. Utrecht, International Books.
- BOIVIN M., ROSATO A. & ARRIBAS V., 2004. « Introducción », in *Constructores de otredad : una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia (3^e éd.).
- BONFIL G., 1987. *México Profundo*. Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- BONFIL G. (ed), 1993. « Por la diversidad del futuro », in *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília, Paralelo 15.
- DALTON R. y otros., 1969. *El intelectual y la sociedad*. Mexico, Siglo Veintiuno.
- FAHIM H., HELMER K., 1982. « Themes and Counterthemes: the Burg Wartenstein Symposium », in FAHIM H. (ed), *Indigenous Anthropology in non-Western Countries*. Durham, Carolina Academic Press.
- GAMIO M., 1979 [1922]. *La población del Valle de Teotihuacán*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- GAMIO M., 2002. *El migrante mexicano : la historia de su vida*. Mexico, Porrúa.
- GARCÍA MORA C. (ed), 1987-1988. *La antropología en México : panorama histórico* (15 vols). Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- KIRCHHOFF P., 1943. « Mesoamérica : sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales », *Acta Americana*, 1(1) : 92-107.
- KROTZ E. (ed), 1992. *El concepto « crisis » en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

- KROTZ E., 1993a. « Presentación », *Alteridades*, 3(6) : 3.
<http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt6-presentacion.pdf>
- KROTZ E., 1993b. « La producción de la antropología en el sur : características, perspectivas, interrogantes », *Alteridades*, 3(6) : 5-11 <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt6-1-krotz.pdf>
- KROTZ E., 2003. « El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente : una visión panorámica », in VALENZUELA ARCE J. M. (ed), *Los estudios culturales en México*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- KROTZ E., 2004. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. Mexico, Fondo de Cultura Económica (2ª ed.).
- LAMEIRAS J., 1979. « La antropología en México : panorama de su desarrollo en lo que va del siglo », in MEYER L. et alii, *Ciencias sociales en México : desarrollo y perspectivas*. Mexico, El Colegio de México.
- MARION M.-O., 1993-1994. « L'ethnologie mexicaine : état des lieux », *Journal des anthropologues*, 53-55 : 167-177.
- MATOS MOCTEZUMA E., 2001. « La antropología en México », *Ciencia*, 52(3) : 36-43.
- MEDINA A., 1996. *Recuentos y figuraciones : ensayos de antropología mexicana*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MEDINA A., 2004. « Veinte años de antropología mexicana : la configuración de una antropología del sur », *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 20(2) : 231-274.
- NTARANGWI M., 2005. « African Anthropology Struggling Along », *Anthropology News*, 46(12) : 9.
- PALERM Á., 1973. *Historia de la etnología : los precursores*. Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- QUINTAL E. F., 2005. « Para superar el "habitus indigenista" : una enseñanza de la historia desde la perspectiva de los dominados », *El Varejón*, 69 (marzo) : 5-6.
<http://www.indignacion.org/varejones/var69.pdf>
- RIBEIRO D., 1970. *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

- RIBEIRO D., 1972. *Configuraciones*. Mexico, SepSetentas.
- RIBEIRO G. L., ESCOBAR A., 2005. « World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power », in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. New York/Oxford, Wenner-Gren/Berg.
- RUTSCH M., 2001. « Ramón Mena y Manuel Gamio : una mirada oblicua sobre la antropología mexicana en los años veinte del siglo pasado », *Relaciones*, XXII(88) : 81-118.
- RUTSCH M., WACHER M. M. (eds), 2004. *Alarifes, amanuenses y evangelistas : tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SALDAÑA J. J., CUEVAS CARDONA C., 1999. « La invención en México de la investigación científica profesional : el Museo Nacional (1868-1908) », *Quipu*, 12(3) : 309-332.
- VÁZQUEZ LEÓN L., 1996. *El Leviatán arqueológico : antropología de una tradición científica en México*. Leiden, Research School CNWS.
- VILLANUEVA M., SERRANO C. & VERA J. L. (eds), 1999. *Cien años de antropología física en México : inventario bibliográfico*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VILLORO L., 1979 [1950]. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Mexico, Casa Chata (2^e éd.).
- ZEA L., 1942. « En torno a una filosofía americana », *Cuadernos Americanos*, 3 (mayo-junio) : 63-78.

Résumé

L'étude s'ouvre sur une brève caractérisation du terme « anthropologie du Sud », laquelle servira de toile de fond et sera reprise à la fin. La deuxième partie offre une vision générale de la trajectoire de l'anthropologie mexicaine au cours du XX^e siècle, distinguant et caractérisant trois grandes étapes. La dernière partie s'attache à la description des principales caractéristiques de l'anthropologie mexicaine et à son insertion dans le panorama anthropologique mondial.

Mots-clefs : anthropologies du Sud, anthropologies latino-américaines, anthropologie mexicaine récente.

Summary

Mexican Anthropology as an Anthropology of the South ?

This article begins with a brief discussion of the term « anthropology of the South » which will serve as a backdrop and will be taken up again at the end. The second part offers a general view of the trajectory of Mexican anthropology over the course of the 20th century, distinguishing and defining three main stages. The final part focuses on the description of the principal characteristics of contemporary Mexican anthropology and its place in the panorama of world anthropologies.

Key-words: anthropologies of the South, Latin American anthropologies, recent Mexican anthropology.

* * *

ETHNOGRAPHIE, ANTHROPOLOGIE ET CONTEMPORANÉITÉ QUELQUES QUESTIONS SUR LE CAS BRÉSILIEN

Alicia Ferreira GONÇALVES¹ – Lea Carvalho RODRIGUES²
Université de Campinas

Cet article est dédié à
Roberto Cardoso de Oliveira
in memoriam

Cet article présente une analyse du savoir anthropologique dans le Brésil contemporain à partir de la description des formes particulières de savoir et des styles anthropologiques qui ont construit l'ethnographie et ses objets privilégiés à certains moments historiques dans notre pays. Nous construirons plus particulièrement cette analyse à partir de la contribution théorique de Roberto Cardoso de Oliveira élaborée avec l'objectif de comprendre les anthropologies centrales et périphériques, notamment l'anthropologie brésilienne (Cardoso de Oliveira, 1986, 1988 ; Cardoso de Oliveira & Ruben, 1995).

Traduction de Yvone Greys.

¹ Alcía Ferreira Gonçalves est docteure en sciences sociales de l'université de Campinas et chercheure du Programa de Desenvolvimento Científico e Regional du Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico au sein du Programa de Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará – aliciafg1@hotmail.com

² Lea Carvalho Rodrigues, docteure en sciences sociales de l'université de Campinas, est professeure du master et du doctorat en sociologie et coordinatrice du master professionnel d'évaluation de politiques publiques de l'université fédérale du Ceará – learodrigues@terra.com.br

À cette fin, nous nous référons aux contextes politiques et socioculturels au sein desquels s'est développée, entre la fin du XIX^e siècle et 1930, une production qui présente une réflexion sur la construction de la société brésilienne. Précisons toutefois que ces données ont pour finalité de donner au lecteur un tableau d'ensemble afin qu'il puisse suivre nos arguments et ne seront pas l'objet d'une analyse approfondie.

Ensuite, nous décrivons les processus d'institutionnalisation de l'anthropologie, de 1940 jusqu'à son développement contemporain. Au terme de cet article, nous présenterons le problème des rapports institutionnels et de pouvoir sous-jacents au savoir ethnographique et qui configurent le champ anthropologique, ses limites et ses possibilités au Brésil. Roberto Cardoso de Oliveira nous aidera alors à formuler les questions auxquelles il nous semble fondamental de répondre pour bien comprendre l'anthropologie brésilienne.

Une réflexion systématique sur la spécificité de l'ethnographie qui a été produite dans le passé et qui se produit aujourd'hui au Brésil a commencé dans les années 1980³. Elle prend un nouveau souffle dans les années 1990, avec la mise en question du modèle ethnographique classique aux États-Unis depuis les années 1960. Selon Caldeira (1988 : 135) « le démantèlement des empires coloniaux, la restructuration des relations entre les nations de ce que l'on qualifie de premier et tiers-mondes et l'intérêt porté aux sociétés complexes – celles des anthropologues – ont changé les conditions de réalisation du travail de terrain et le contexte de l'écriture sur l'autre ». Les anthropologues des pays qui détiennent une position dominante dans la construction de la pensée anthropologique (États-Unis, Angleterre et France), autour de laquelle gravitent la production, les dialogues et les débats entrepris par d'autres anthropologies, constatent que l'anthropologue ne se confronte plus aux membres des cultures isolées ou semi-isolées,

³ L'une des premières initiatives a été le projet de l'Unicamp « Histoire de l'anthropologie au Brésil », initié en 1984, et qui cherchait à rassembler des données sur la trajectoire de la discipline dans le pays.

mais aux citoyens de nations du tiers-monde qui sont en relation, par des chemins culturels et politiques complexes, avec la nation dont est originaire l'anthropologue (Caldeira, *ibid.* : 135). L'anthropologie produite au Brésil, contrairement à ce qui se passe avec les anthropologies centrales⁴, a toujours été une anthropologie dirigée tout d'abord vers l'étude de la société de l'anthropologue lui-même. Il s'agissait donc de mettre cette proximité en question (en l'assumant) et, en même temps, de réclamer une position plus critique de l'anthropologue face aux situations étudiées, ce qui exigeait de prendre en compte les rapports de pouvoir dans les analyses ou les interprétations produites dans les travaux ethnographiques.

C'est dans cette perspective qu'en 1988 Roberto Cardoso de Oliveira, l'un des anthropologues brésiliens les plus renommés, publie le livre *Sobre o pensamento antropológico*, où il pose la question suivante : « Qu'appelle-t-on anthropologie brésilienne ? »⁵. Il s'agissait d'une question portant sur l'« Être de l'anthropologie » produite au Brésil. Quelle est sa particularité par rapport aux anthropologies produites dans les pays centraux ? Pour expliquer la spécificité de l'anthropologie brésilienne, l'auteur a créé les concepts de matrice disciplinaire et de styles d'anthropologie.

Styles d'anthropologie : la distinction entre les anthropologies dominantes et périphériques

Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) a développé un projet épistémologique intitulé « Pour une anthropologie des sociétés

⁴ Dénomination attribuée par Roberto Cardoso de Oliveira (1988) aux anthropologies des pays qui occupent une position dominante dans la construction et la diffusion de la pensée anthropologique.

⁵ Roberto Cardoso de Oliveira a étudié des sociétés indigènes brésiliennes à partir d'une perspective rationaliste qui prend en compte les rapports de pouvoir et de domination dans les contacts entre les populations indigènes et la société nationale. Plus récemment, cet auteur s'est consacré à la constitution d'un domaine d'études tourné vers la réflexion sur les disciplines scientifiques – « Itinéraires intellectuels et ethnographie des savoirs » – ainsi qu'aux études ethnographiques de l'anthropologie produite dans les pays qu'il classe comme périphériques.

périphériques » à partir du concept de matrice disciplinaire. Selon cet auteur, la matrice implique l'articulation simultanée de différents paradigmes, à la différence des sciences naturelles qui les enregistrent successivement dans un processus continu de substitution⁶. À partir de la notion de matrice disciplinaire, Cardoso de Oliveira conçoit l'« Être de l'anthropologie » dans son universalité à partir de la formation historique de la discipline dans les pays centraux et de sa mise à jour dans des particularités nationales, c'est-à-dire dans les anthropologies produites hors du circuit des pays centraux.

Les traditions qui composent la matrice disciplinaire, selon l'auteur, ont été actualisées dans notre pays dans un rapport étroit avec les questions nationales et certains groupes spécifiques de la société brésilienne qui se sont constitués comme objet d'étude de la discipline. Dans un premier temps, il s'agissait des noirs⁷, des indiens, des travailleurs ruraux et d'autres groupes minoritaires, composant deux grandes zones d'études de l'anthropologie brésilienne : l'anthropologie de la société nationale et l'ethnologie indigène. Dans le cadre de l'ethnologie indigène, les thèmes retenus ont été les suivants : les organisations sociales, les religions et les

⁶ La matrice est composée de quatre paradigmes qui correspondent à des écoles : 1) école française de sociologie avec un paradigme rationaliste et de tradition intellectuelle et synchronique qui abstrait le temps de son horizon disciplinaire ; 2) école britannique avec un paradigme structuro-fonctionnaliste et de tradition empiriste synchronique ; 3) école historique-culturelle avec un paradigme culturaliste et diachronique et 4) anthropologie interprétative avec un paradigme herméneutique et diachronique, où le temps est vu comme historicité (Cardoso de Oliveira, *ibid.* : 17).

⁷ Les termes « noir » et, ultérieurement, « race » ont été écrits sur le modèle du texte originel des auteurs (sans guillemets et/ou majuscule pour le premier, sans guillemets pour le second), respectant ainsi un usage fréquent au Brésil (où les débats sur la « race » et l'insistance des chercheurs en sciences sociales sur son caractère construit ne sont néanmoins pas moins présents qu'en France). Ces questions d'écriture et de traduction renvoient à des enjeux théoriques et politiques essentiels, mais qui dépassent le cadre de cet article et de ce numéro [Note des coordinatrices].

cosmologies, les relations interethniques. Dans le cadre de la société nationale, les problématiques suivantes ont été choisies : société agraire et paysanne, anthropologie urbaine – jusqu’aux années 1970 – puis les minorités sociales et ethniques, la famille, les mouvements sociaux, les religions populaires, les cultures et les identités nationales.

Le concept de style exprime une tension qui prend forme dans la pratique ethnographique entre les théories et les concepts formulés dans les traditions françaises, britanniques et nord-américaines qui, selon l’auteur, sont actualisées dans les formulations théoriques et dans les études ethnographiques réalisées par des anthropologues brésiliens contemporains qui étudient la société brésilienne dans ses multiples manifestations. C’est le cas, notamment, de Roberto da Matta (1997, 2000). Ce chercheur a élaboré une réflexion ethnographique sur la société brésilienne à partir du concept de liminarité formulé par l’école de Manchester, l’articulant au concept d’individualisme formulé dans la tradition française. C’est donc à partir de la tension et du contraste entre les deux concepts que se produisent leurs actualisations respectives. De plus, dans le processus de confrontation avec la réalité ethnographique, les concepts subissent des re-significations ; ils sont conçus dans une perspective critique et explicitent, en même temps, les limites de l’approche classique.

Cependant, pour que le concept de style soit clarifié, il faut délimiter, temporellement, des moments spécifiques et les personnages principaux qui ont développé, au Brésil, une connaissance considérée comme anthropologique.

La genèse d’une anthropologie produite au Brésil

Comment dater la genèse de l’anthropologie au Brésil ? À partir des récits des voyageurs et de la lettre de Pero Vaz de Caminha (1963) envoyée au roi de Portugal en 1500 ? Des récits de voyage écrits et publiés au XVI^e siècle, comme ceux de Jean de Léry (1980), Yves d’Évreux ou Claude d’Abeville, sur les tupinambás, devenus mondialement connus ? Pouvons-nous

considérer que ces récits signalent la genèse d'une réflexion sur la catégorie de l'altérité ? Mais il s'agit de regards qui oscillent, exaltant tantôt l'exotique, en projetant romantiquement sur les indigènes⁸ des désirs ardents, reposant sur un état idéalisé de la nature et une vision idyllique du Nouveau Monde, ou procédant à l'inverse à une négation de ceux qui étaient jusqu'alors inconnus, et considérés comme « sans foi, loi et roi », termes utilisés dans les écrits des jésuites portugais.

Pouvons-nous faire remonter le début des recherches anthropologiques au Brésil aux travaux des expéditions scientifiques comme celle réalisée au début du siècle dernier par l'Allemand Theodor Koch-Grunberg ? De fait, ses données ethnographiques sur les sociétés indigènes ont été recueillies pour répondre à des intérêts scientifiques⁹. Ils ont également été au fondement des études réalisées par les intellectuels qui ont ainsi réfléchi sur la société nationale à partir de la thématique indigène.

L'œuvre de Koch-Grunberg (2005), *Dois anos entre os indígenas. Viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*, a été publiée en allemand en 1909, et ce n'est qu'en 2005 qu'est parue une édition commémorative en portugais pour fêter le centenaire de son voyage. Dans la présentation de cette dernière, Renan Freitas Pinto affirme que l'auteur « présente pour la première fois les informations sur la géographie, la mythologie et la culture matérielle et technique des populations intégrées dans les récits de voyage, qui seront essentiels pour fonder les recherches et les études d'autres auteurs, notamment Mário de Andrade, Curt Nimuendaju et Nunes Pereira » (*ibid.* : 14).

Cette référence à trois intellectuels ayant des trajectoires différentes et qui ont réussi à avoir une projection différenciée dans les centres scientifiques et intellectuels au Brésil dans la première

⁸ Les termes « indigènes » et « indiens » seront utilisés indifféremment pour traduire le terme portugais « indígena » [note de la rédaction].

⁹ Le voyage de Koch-Grunberg a été effectué à la demande du musée d'Ethnologie de Berlin, pour la réalisation de recherches géographiques et ethnographiques dans la région du fleuve Amazone.

moitié du XX^e siècle exprime quelques particularités soulignées par ceux qui se consacrent à la reconstruction de l'histoire de la discipline et de la connaissance anthropologique dans notre pays.

Parmi les auteurs cités par Pinto dans la présentation du livre de Koch-Grunberg, on peut retenir Curt Nimuendaju (1987, 1993), d'origine allemande (dont le nom original est Curt Unkel), chercheur qui a écrit le plus important recueil de données ethnographiques sur les sociétés indigènes au Brésil et à partir duquel la généalogie des études d'ethnologie indigène brésilienne a été tracée. Autodidacte, il a vécu dès son enfance entre les indigènes, adopté par les Guaranis-apinacauás qui l'ont baptisé Nimuendaju, « celui qui fait son propre foyer ». Nimuendaju a voyagé dans tout le territoire national et a réalisé un travail sur le terrain en ayant vécu avec environ 30 groupes indigènes. Il a travaillé dans le Serviço de Proteção ao Índio [Service de protection de l'Indien] et a été collaborateur de plusieurs musées allemands, suédois et brésiliens. Curt Nimuendaju est l'auteur d'une grande œuvre ethnologique et est mort en 1945, sur les bords du fleuve Amazone, où il a été enterré, comme l'Indien qu'il était devenu. Nimuendaju a annoncé une tendance qui s'est confirmée historiquement au Brésil : l'expérience du terrain, transformée en une conversion personnelle.

De la même façon, les anthropologues qui ont étudié ultérieurement les religions afro-brésiliennes se sont convertis en pratiquants de la religion qu'ils étudiaient et ont aussi été adoptés par les natifs. C'est le cas de l'ethnologue français Pierre Verger qui, après avoir voyagé pendant 15 ans dans différentes régions du monde, photographiant et réunissant des documents sur les différentes sociétés, s'est installé au Brésil (1946), plus spécifiquement à Salvador, Bahia, où il est devenu spécialiste de la culture afro-brésilienne, mais aussi pratiquant de religions afro-brésiliennes. Il a ainsi été rebaptisé Pierre Fatumbi, « né par ifá », et converti en *babalaô*¹⁰.

¹⁰ Voir Gonçalves (2000). Le *babalaô* est la désignation, en iorubá, langue nigéro-congolaise du groupe kwa, de « père du secret », d'un religieux qui

Nunes Pereira, autre intellectuel déjà mentionné, représente également une figure emblématique qui s'inscrit dans la période que Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) nomme « héroïque », lorsque l'anthropologie et la profession d'anthropologue n'étaient pas institutionnalisées dans le pays, alors que les recherches étaient réalisées avec beaucoup de difficultés, audace et hardiesse individuelles. Nunes Pereira, issu de l'État du Maranhão et médecin vétérinaire de formation, a vécu plus de 40 ans dans les territoires indigènes de l'Amazonie, produisant une œuvre importante sur l'ethnologie indigène et, plus tard, sur les cultes afro-brésiliens au Maranhão et en Amazonie¹¹. *Moronguetá um decameron indígena* (1967), inspiré de l'œuvre de Koch-Grunberg (*op. cit.*), est un livre ethnographique mais aussi « romantique, héroïque, sarcastique, burlesque, lyrique et obscène ». *Moronguetá* révèle le don de la poésie, la richesse érotique et la force de l'imagination de l'auteur, combinant « science et amour », selon le poète brésilien Thiago de Mello (1992). Ce livre crée et recrée le monde mythique et fictionnel dans lequel Mário de Andrade – l'une des plus grandes expressions du modernisme de la littérature brésilienne – se plonge également pour composer sa plus grande œuvre, *Macunaíma* (2000).

Mário de Andrade a effectué deux voyages dans le pays : l'un en 1924, intitulé *Viagem da descoberta do Brasil*, en compagnie d'un groupe d'intellectuels lors de sa visite des villes historiques de l'État de Minas Gerais, et l'autre en 1938 dans le Nord-Est du Brésil, cité dans certaines biographies comme un voyage ethnographique. Cet auteur ne s'est néanmoins jamais considéré et n'a pas été considéré comme un anthropologue. Né dans la ville de São Paulo, il a été tour à tour écrivain, musicien, poète, critique d'art, chroniqueur et professeur d'histoire de la musique et d'esthétique au Conservatório Musical de São Paulo, puis

se consacre au culte d'ifá, l'*orixá* (divinité) de la prévision et du destin, et qui occupe une position élevée dans la hiérarchie du *candomblé*.

¹¹ *A casa da Minas*, étude sur le culte des voudous jeje au Maranhão, est son œuvre la plus célèbre sur les cultes afro-brésiliens.

professeur d'histoire de l'art à l'Universidade do Distrito Federal. À plusieurs reprises, il a occupé des postes dans l'administration publique, il a également élaboré le projet de la Sociedade de Etnologia e Folclore de São Paulo [Société d'ethnologie et de folklore de São Paulo] et a initié la création du Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [Service du patrimoine historique et artistique national]. Sa trajectoire est paradigmatique pour comprendre quelques particularités qui caractérisent le monde intellectuel et les cercles académiques brésiliens, en particulier la faiblesse des frontières entre l'art, la littérature, la science et l'activité politique (Andrade, 2006). D'après Peirano (1992), c'est l'absence ou la précarité de la représentation politique existant dans le pays qui a conduit les hommes de lettres, dans un premier temps (le début du XX^e siècle) – et, ensuite, les écrivains, les journalistes et les professions libérales – à combler le vide politique, à opiner politiquement et à prendre position par rapport aux intérêts de la nation. Avec l'institutionnalisation des sciences sociales, cette tendance s'est consolidée, et les scientifiques sociaux, en particulier les anthropologues, ont commencé à occuper la scène politique.

Parmi les anthropologues brésiliens, c'est Darcy Ribeiro qui a le mieux extériorisé cette tendance à la superposition des rôles d'écrivain et d'intellectuel, d'homme d'académie et de politique. Jeune étudiant en médecine, il appréciait de partager son temps avec les professeurs et les étudiants de philosophie, d'histoire, d'art et de littérature, mais aussi de s'engager dans des activités politiques. Il a été invité par Donald Pierson à étudier à la Faculdade de Sociologia e Política de São Paulo, où il a achevé sa formation en sciences sociales en 1946, et où il a formé la première génération d'anthropologues brésiliens professionnels, avec une formation universitaire spécifique. De façon similaire aux premiers ethnologues, il a vécu longtemps parmi plusieurs tribus indigènes brésiliennes, sur lesquelles il a écrit une vaste œuvre ethnographique¹²,

¹² Principales œuvres ethnographiques : *Culturas e línguas indígenas no Brasil* (1957) ; *Arte plumária entre os índios kaapo* (1957) ; *Os índios e a civilização* (1970) ; *Uira sai a procura de Deus* (1974) ; *Configurações*

tout en étant lié à un organisme gouvernemental, le Serviço de Proteção aos Índios. S'appuyant sur une vision romantique de l'expérience du terrain, la croyance en la conversion de l'anthropologue, Darcy Ribeiro, comme un nouveau Nimuendaju, a doté l'anthropologie brésilienne d'une nouvelle caractéristique : celle d'accorder un rôle politique à l'anthropologue, qui doit agir pour la défense des populations étudiées¹³. Cette attitude n'a pas manqué de créer des conflits entre l'anthropologue militant et l'académique, le politique, le romancier, le professeur et le scientifique. Dans sa dernière publication, *Confissões* (1997), Ribeiro affirme que tout au long de sa carrière comme ethnologue, du fait de la logique universitaire, il s'est servi des Indiens comme un objet extérieur, qu'il observait du dehors, pour comprendre « une des matrices qui avait formé la société brésilienne » (*ibid.* : 155). Par la suite, il a fait part de son attitude critique face aux nouvelles générations d'anthropologues professionnels qui, selon lui, ont été prises d'un académisme extrême, en sont venues à exalter les maîtres étrangers (les « personnalités de la métropole »), dans une attitude soumise et répétitive, qui ne produit plus une théorie propre et qui, surtout, ne prend plus position politique, au nom de la neutralité scientifique. Il conclut : « J'ai établi ainsi un grand partage entre ceux qui pensent qu'il est possible et légitime d'avoir une position neutre, indifférente, devant le drame indigène – ce qui me semble abominable, comme le serait le médecin qui ne s'intéresserait pas aux malades, mais seulement à la maladie – et nous, qui assumons une attitude de fidélité aux peuples que nous étudions, incorporant

histórico-culturais dos povos americanos (1975); *Suma etnológica brasileira* en collaboration avec Berta Ribeiro (1986).

¹³ Il a participé à la création du Parque Nacional do Xingu (1961), première réserve nationale pour les populations indigènes, après une campagne nationale intensive, initiée en 1946, avec Rondon et les frères Villas-Bôas, en opposition au gouvernement et aux fermiers de la région. Il a produit pour l'UNESCO et l'OIT des études sur les impacts du contact entre la société nationale et les populations indigènes. Il a créé le Museu do Índio, à Rio de Janeiro, en 1953, cherchant à mettre en valeur les sociétés indigènes brésiliennes.

le problème indigène dans la thématique de nos recherches comme une des questions scientifiquement les plus importantes et humainement les plus enrichissantes » (*ibid.* : 156).

Cette préoccupation de Darcy Ribeiro, anthropologue engagé dans les causes nationales, manifeste un des axes centraux de la production anthropologique brésilienne. Celle-ci est divisée en deux domaines qui dialoguent entre eux : l'étude des sociétés indigènes et l'étude d'autres segments sociaux – noirs, travailleurs ruraux, *caboclos* – autour desquels les thèmes de la culture populaire, de la religion, de la race et du genre ont toujours occupé une place privilégiée s'appuyant sur des questions tournées vers la compréhension de la société nationale.

Les efforts de reconstruction d'une histoire de l'anthropologie au Brésil, ainsi que de la spécificité de sa production ethnographique, conduisent, inévitablement, à des classifications qui rendent possible la compréhension de ses caractéristiques fondamentales et des changements dans le processus d'institutionnalisation de l'anthropologie en tant que discipline. Dans le même temps, ils renvoient à des catégories qui ne sont pas suffisantes pour rendre compte de la production anthropologique brésilienne, du fait de l'influence des anthropologies centrales qui ne sont pas toujours adéquates pour classer les objets étudiés.

Études raciales, sociétés indigènes et identité nationale : thèmes fondateurs de l'anthropologie brésilienne

Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) divise l'histoire de l'anthropologie au Brésil en quatre périodes : préhistorique, héroïque, charismatique et bureaucratique. La période que Cardoso de Oliveira (*ibid.*) nomme préhistorique est caractérisée par la production d'un ensemble de réflexions portant sur la société nationale, réalisées par un groupe d'intellectuels liés à l'élite brésilienne. Nina Rodrigues, principal personnage de ce groupe, a vécu la transition de la monarchie au régime républicain, quand le grand dilemme de la jeune nation était de savoir comment réaliser cette transition « du régime de tutelle monarchique au régime de la Loi avec la garantie de l'égalité entre les individus ». L'élite

illustrée – membres de l'Escola Nina Rodrigues – s'est confrontée, à la fin du XIX^e siècle, à la difficile question de la réalité brésilienne, également présente dans la pensée scientifique européenne et nord-américaine : comment rendre compte des inégalités concrètes entre les hommes ? Au Brésil, cette question était liée directement aux millions de descendants d'Africains qui avaient servi comme main-d'œuvre esclave et, ensuite, à la classe de travailleurs formée par les immigrants attirés vers le pays pour remplacer la main-d'œuvre esclave, après l'abolition de l'esclavage, en 1888. Ces deux groupes sociaux ont fait l'objet d'études scientifiques. Nina Rodrigues et ses disciples, inspirés des théories de l'évolution, ont abordé trois thèmes de façon complémentaire : 1) réflexion sur le Brésil, en abordant la question raciale¹⁴ – les Africains et leurs descendants ; 2) identité nationale – la définition du peuple brésilien et celle du pays comme nation ; 3) création de critères de citoyenneté, articulant la sphère juridique, la médecine légale et l'identité nationale¹⁵.

À partir de la question raciale, le groupe de Nina Rodrigues a développé une réflexion sur la dynamique du développement économique brésilien et de l'identité nationale, où le retard économique du Brésil a été expliqué par la coexistence de trois races (le blanc, le noir et l'indigène), le métissage et les influences géographiques et climatiques. Ces études ont été marquées par les théories de l'évolution qui basaient ces arguments, tantôt sur le déterminisme géographique, tantôt sur le déterminisme racial, comme des éléments qui expliqueraient les différences culturelles et le retard économique de la nation brésilienne, à la différence de l'Europe. Nina Rodrigues affirmait l'incapacité qu'avaient les noirs d'atteindre le degré de civilisation des nations blanches, une incapacité qui serait fondée sur des causes génétiques. À cette époque se sont développées des études plus proches de

¹⁴ Le livre de Lilia Schwarcz *Le spectacle des races* (1993) présente la manière dont la question raciale a été abordée entre les années 1870 et 1930.

¹⁵ Ces thèmes ne feront pas l'objet d'une analyse dans cet article.

l'anthropologie physique, liées à la recherche d'une documentation sur la culture matérielle et immatérielle des peuples indigènes et des noirs, qui accentue la priorité des caractéristiques physiques et de l'anthropométrie. L'accent a été mis sur la recherche empirique, à travers la présence de Nina Rodrigues à la Faculdade de Medicina da Bahia, avec le développement des études sur l'hystérie, la paranoïa et la folie et l'établissement de formes légales d'arrestation des individus considérés comme pathologiques et dangereux pour la société nationale, et identifiés aux noirs et à leurs descendants.

Rodrigues a fréquenté plusieurs *terreiros* de *candomblé* à Bahia et a conclu que les religions d'origine africaine étaient des expressions de la folie et de la barbarie. Il a donc classé le fou dans les catégories sociales ambiguës, comme les noirs, les métis, les vieux et les homosexuels, associant la race à l'infériorité génétique et celle-ci à l'infériorité culturelle, considérée comme pathologie, folie, voire même comme crime. Ces études représentent la vision, fondée sur une perspective évolutionniste, d'une élite intellectuelle brésilienne sur la réalité nationale. D'après Corrêa « avant d'avoir des anthropologues diplômés, nous avons eu des intellectuels qui se préoccupaient de faire une anthropologie du Brésilien » (1998 : 53).

La période héroïque, selon Cardoso de Oliveira, est représentée par deux grands personnages qui renvoient à la pensée anthropologique au Brésil, tous les deux inspirés par le concept de culture de Franz Boas et par l'école culturelle américaine. Ils expriment, néanmoins, deux traditions différentes de l'anthropologie brésilienne : Curt Nimuendaju qui a initié la tradition de l'ethnologie indigène et Gilberto Freyre, à partir de qui s'est établie l'articulation de la production anthropologique à une réflexion sur la société nationale. Cette période a pour caractéristique principale la réaction au déterminisme racial et biologique des intellectuels disciples de Nina Rodrigues, influencés par les formulations théoriques de Franz Boas. Le point central de la critique était dirigé contre les arguments racistes comme facteurs explicatifs du retard économique du Brésil et soulignait l'importance de reconnaître les différences entre la race et la culture.

Gilberto Freyre, à Pernambuco, et Arthur Ramos, à Bahia, ont repris la question raciale et son articulation avec l'identité nationale à partir du concept de culture formulé par l'anthropologie nord-américaine, bien qu'ils n'aient pas complètement déconsidéré les explications eugéniques¹⁶.

Né à Recife, en 1900, Gilberto Freyre a réalisé ses études aux États-Unis, à Columbia, avec Franz Boas. En 1933, il a publié *Casa grande e senzala* [*Maîtres et esclaves*], œuvre traduite dans plusieurs langues et objet d'innombrables rééditions (1998). Cette période se caractérise par la production théorique de grandes synthèses sur la société nationale. Selon Freyre, la culture brésilienne est le résultat du processus de contact dont la conséquence est une société multiraciale qui fait naître le Brésilien et l'identité nationale. Le Brésil se construit économiquement, politiquement et culturellement comme nation dans sa phase coloniale, à travers le complexe social (mode d'organisation de l'activité économique et sociale) de la *casa grande e senzala*. L'auteur considère ce complexe comme le *locus* privilégié des manifestations politiques, économiques, culturelles et sociales du Brésil colonial, jusqu'en 1880. Comme Franz Boas, Freyre considère le phénomène des différences mentales entre groupes humains plutôt du point de vue de l'histoire culturelle et de l'environnement que de l'hérédité et du lieu géographique.

Un autre intellectuel emblématique de cette période est Sergio Buarque de Holanda. Né en 1902 à São Paulo et diplômé en droit, il a publié *Raízes do Brasil* en 1936 (rééd. 1987). Cet auteur a formulé, à partir des concepts idéal-type de Weber et de culture de Franz Boas, le concept de l'homme cordial qui selon lui serait la marque de l'identité brésilienne. Ce sont donc des traits culturels qui définissent le caractère d'un peuple et orientent sa conduite, caractérisant ainsi l'homme brésilien : cordialité, hospitalité,

¹⁶ D'autres noms peuvent être mis en évidence comme Baldus, Schaden et Wagley par rapport à l'ethnologie indigène ; Thales de Azevedo et René Ribeiro, parmi d'autres, qui ont étudié la société nationale.

tolérance, générosité, bonté, émotivité et faible intérêt pour les conventions sociales et les formalismes.

La troisième période, appelée charismatique, débute avec la fondation de la Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de l'Universidade de São Paulo et de l'Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Florestan Fernandes et Darcy Ribeiro sont les intellectuels les plus représentatifs de cette génération. Il faut reconnaître que cette génération d'intellectuels a été formée par des professeurs français et nord-américains qui sont venus structurer les cours de sociologie et d'anthropologie dans les facultés au Brésil ; parmi eux, on peut mentionner Claude Lévi-Strauss¹⁷, dans les années 1930, et Radcliffe-Brown, dans les années 1940. Selon Massi (1989), le Brésil a choisi les Français comme professeurs alors que les Nord-Américains ont choisi le Brésil comme objet d'études¹⁸.

Florestan Fernandes est né en 1920. Il a obtenu sa licence en sciences sociales à l'Universidade de São Paulo et son doctorat à l'Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, avec ses études sur la société tupinambá. Il a étudié les rapports entre noirs et blancs aux côtés de Roger Bastide, ainsi que la société indigène, toujours à partir de la vision de ces groupes sociaux, en s'intéressant aux conditions sociales de leur existence, à la différence des intellectuels brésiliens qui étudiaient ces groupes sociaux et les rapports raciaux à partir de la vision des élites¹⁹.

¹⁷ Sur la présence de Lévi-Strauss au Brésil, voir Peixoto (1998).

¹⁸ Donald Pierson est une personnalité emblématique de la mission nord-américaine et a réalisé des recherches empiriques entre les années 1935 et 1939 inaugurant un champ d'études sur les communautés et travaillant comme professeur à l'Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Les caractéristiques des études de communauté sont : fidélité maximale à la réalité empirique ; précision et rigueur dans l'observation et description des phénomènes ; généralisation. Avec l'étude détaillée d'une communauté (écologiquement importante), comme si elle était une tribu, on cherchait à comprendre la société nationale. Pierson a combiné dans ses travaux sur le terrain les approches culturalistes et empiristes britanniques, les opposant à l'approche rationaliste française.

¹⁹ Cf. Bastide et Fernandes (1959).

L'œuvre de Fernandes déconstruit le mythe de la démocratie raciale et de la cordialité qui s'est installé dans les tropiques avec la colonisation portugaise. Son approche met au centre de l'analyse les conflits et les antagonismes présents dans les rapports sociaux entre noirs et blancs et entre blancs et indiens. Fernandes a analysé les relations, les processus et les structures sociaux constitutifs de l'esclavage, du Brésil colonial à la période qu'il considère comme celle d'une révolution bourgeoise au Brésil.

Il est donc possible de comprendre que dans la formation des sciences sociales au Brésil, il n'y avait pas encore une division institutionnelle qui séparait l'anthropologie de la sociologie, ce qui ne se produira que dans les années 1960 avec le processus de regroupement des facultés isolées en universités, la création de départements dans les universités brésiliennes et l'implantation des cours de master et doctorat à partir notamment de 1970, comme on le verra pour la période que Cardoso de Oliveira qualifie de bureaucratique.

La thèse de doctorat de Florestan Fernandes, intitulée *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1952) a représenté le point de rupture avec la pensée philosophique dominante dans la vie intellectuelle de São Paulo et a introduit les sciences sociales dans l'université de São Paulo, visant à étudier de façon scientifique la société brésilienne, en se basant sur la recherche systématique et l'utilisation de concepts formulés par les classiques européens et américains de la discipline. D'autre part, il y a de toute évidence dans la thèse de Fernandes ce que Cardoso de Oliveira a identifié comme une tension entre paradigmes, présente dans la matrice disciplinaire et réactualisée dans les études ethnographiques au Brésil. Fernandes a utilisé la méthode de la reconstruction historique, basée sur des documents et des informations de chroniqueurs. Il a soutenu l'application de la méthode scientifique-positiviste, en incorporant dans son analyse les références théoriques et conceptuelles de la sociologie durkheimienne et maussienne.

Il a donc conçu la guerre dans la société tupinambá comme une espèce de manifestation de la conscience collective, du fait

social total et, tel le don, comme un système de prestations et de contreprestations. D'autre part, de Malinowski, il a puisé la notion de société tribale comme une totalité intégrée, cohésive, autonome et fermée sur soi-même qui pourrait être appréhendée au travers de la reconstitution historique d'une de ses institutions, dans ce cas la guerre. Il a appliqué également la méthode comparative et les principes du structuro-fonctionnalisme formulés par Radcliffe-Brown. Il a abordé, enfin, les rapports entre guerre et structure sociale, et guerre et psychologie individuelle, en s'inspirant des formulations théoriques de l'école de la culture et de la personnalité nord-américaine. La fonction sociale de la guerre dans la formation de l'individu serait celle d'intégrer les aspects psychiques et sociaux formant la personnalité du guerrier. Dans son analyse, guerre et structure sociale s'influencent mutuellement dans la société tupinambá ; c'est le succès ou l'échec dans les activités guerrières qui détermine la position de l'individu dans la structure sociale, puisque l'attribution de rôles est réalisée selon un critère guerrier. La guerre s'incorpore aux forces sociales qui produisent et préservent l'équilibre de la société tupinambá car elle contribue à distribuer et à localiser les individus dans le système tribal des positions sociales, ainsi qu'à intégrer les parentèles, comme des structures nucléaires d'un ordre inclusif d'engagements et d'obligations moraux qui rend compte du système de prestations et contreprestations.

Dans la recherche empirique réalisée dans l'État de São Paulo en compagnie de Roger Bastide, Fernandes a argumenté que la fonction sociale du préjugé était la reproduction de la société seigneuriale basée sur le régime de l'esclavage qui opérait comme un mécanisme de ségrégation sociale. Il a mené ses recherches dans un dialogue avec l'étude de Donald Pierson sur les rapports raciaux dans le port de Bahia, qui affirmait l'existence d'un préjugé de classe et non de race. Florestan Fernandes, contrairement à son ex-professeur, considère que la ségrégation n'opère pas dans le domaine juridique qui assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi, mais dans les rapports de parenté traditionnels qui interdisent les mariages entre les races, alors qu'elle est absente du domaine

des rapports sexuels non formels. C'est la première interprétation des relations sociales qui rompt avec le mythe de la cordialité de l'homme brésilien et de la démocratie raciale, en s'opposant aux arguments de plusieurs intellectuels, notamment Gilberto Freyre.

Cette période a donc été marquée par l'articulation entre deux traditions : le culturalisme nord-américain et le structuro-fonctionnalisme britannique, inspiré par les principes de Malinowski pour qui la société primitive et sa culture composaient une totalité intégrée, cohésive et autonome, qui pouvait être appréhendée par l'étude d'une de ses institutions.

L'institutionnalisation de l'anthropologie au Brésil : démarcation de frontières thématiques, théoriques et professionnelles

Le processus d'institutionnalisation et de légitimation de l'anthropologie en tant que discipline autonome s'est produit dans la période qualifiée de bureaucratique par Cardoso de Oliveira, à partir de la seconde moitié des années 1960 et du début des années 1970, avec le regroupement des facultés isolées en universités et la création des cours de master et doctorat à l'Universidade de São Paulo, au Museu Nacional situé à Rio de Janeiro, à l'Universidade de Brasília, dans le Distrito Federal, à l'Universidade de Campinas dans l'État de São Paulo. C'est à travers les « Projets Intégrés » que les anthropologues affiliés à ces institutions vont constituer une nouvelle génération d'anthropologues qui aura une profession dans le champ universitaire et sera en contact permanent avec les centres universitaires à l'étranger, redéfinissant ainsi l'action anthropologique dans le pays (Corrêa, 1995 : 37). Selon l'auteur, dans les années 1970, cette nouvelle génération d'anthropologues va accroître ses échanges universitaires grâce à une circulation institutionnelle et une visibilité rendues possibles par sa production universitaire, comme par la consolidation de son association professionnelle, l'Associação Brasileira de Antropologia.

Du point de vue de la production anthropologique, les premiers anthropologues participant à la création et au développement de ces premiers programmes sont Roberto Cardoso de Oliveira,

d'abord au Museu Nacional, puis à l'Universidade de Brasília, Darcy Ribeiro et Roberto da Matta, également au Museu Nacional²⁰, ainsi que les chercheurs étrangers qui ont travaillé, au début, sur ces programmes, comme Emilio Willems, à l'Universidade de São Paulo, Maybury-Lewis, au Museu Nacional, Peter Fry et Verena Stolcke à l'Universidade de Campinas. Ces chercheurs vont influencer très fortement le choix et la définition des objets d'études privilégiés et les thèmes de recherche, ainsi que les théories qui deviendront prédominantes dans ces programmes.

La présence de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira et Maybury-Lewis au Museu Nacional vont stimuler, dans un premier temps, les études sur les sociétés indigènes puis sur la paysannerie. Les sociétés indigènes étaient étudiées en termes d'altérité par rapport à la société nationale, et étaient aussi étroitement associées aux processus d'expansion des frontières agricoles : les recherches ont alors commencé à prendre également en compte les travailleurs ruraux et la question agraire (Corrêa, *ibid.* : 42-43). On observe que, avant que l'anthropologie ne s'institutionnalise au Brésil, les études sur la région Nord et Nord-Est étaient réalisées par des chercheurs de ces régions ; elles deviennent désormais des objets d'études pour des anthropologues venus des régions Sud-Est et Centre-Ouest²¹.

À São Paulo, principalement en raison de l'influence d'Emílio Willems, les études de communautés et celles portant sur l'acculturation ont été stimulées. Emílio Willems a produit une ethnographie devenue paradigmatique dans ce domaine, sur une petite ville de la province de São Paulo, qu'il a étudiée comme s'il

²⁰ Quand Roberto Cardoso de Oliveira a été invité à créer le Programme d'études du troisième cycle en anthropologie à l'UnB, en 1972, Roberto da Matta l'a remplacé au Museu Nacional (Corrêa, 1995).

²¹ Un symbole de ce changement est la création, au sein du troisième cycle en anthropologie sociale du Museu Nacional, d'un grand projet sur ces questions liées au thème du développement régional, intitulé Emploi et changement socio-économique dans le Nord-Est.

s'agissait d'une tribu, cherchant à détecter les facteurs responsables de la stabilité de la structure sociale²².

Avec la formation de nouveaux anthropologues et les dialogues entre ces quatre centres, intensifiés par les déplacements des professeurs-chercheurs, des élèves et ex-élèves, apparaît une plus grande articulation entre des intérêts empiriques et théoriques convergents. On constate également une plus forte démarcation territoriale, visible dans la conformation des lignes de recherche des programmes d'études de master et de doctorat, dans le contenu des principales revues d'anthropologie du pays, publiées également par ces programmes²³, ainsi que dans la composition des tables rondes, séminaires et groupes de travail dans les congrès nationaux organisés par l'Association brésilienne d'anthropologie et par le Forum annuel de l'*Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais* [Association nationale de programmes de master et doctorat en sciences sociales].

De la lecture des livres et des articles issus de ce nouvel axe de connaissances anthropologiques produites au Brésil²⁴, il est évident que l'histoire récente se restreint à ces quatre premiers programmes concentrés dans la région Centre-Sud du pays. Il suffit d'observer que trois de ces programmes sont dans l'axe Rio de Janeiro/São Paulo, c'est-à-dire la région Sud-Est du pays, la plus riche du point de vue économique et qui concentre à peu près 70% des études de troisième cycle (Sampaio, 2000).

En ce sens, il faut prendre en compte quelques observations faites par Ávila de Carvalho (1998a) à propos de la logique qui

²² L'étude a été publiée en 1948, à São Paulo, sous le titre *Cunha : tradition et transition dans une culture rurale du Brésil*. Influencé par l'école culturelle nord-américaine, Willems a également réalisé une étude anthropométrique de la population, élaborant plusieurs tableaux avec des informations sur l'âge, la taille, la couleur de la peau, des yeux et des cheveux, ainsi que des mesures du crâne et du visage, la largeur et la hauteur du nez, la longueur et la largeur des mains, etc.

²³ *Annuaire anthropologique, Mana et Revue d'anthropologie de l'USP*.

²⁴ Cardoso de Oliveira (*op. cit.*); Viveiros de Castro (1999); Corrêa (1987, 1995, 1998); Peirano (1992, 1999).

préside la distribution des ressources dans les disciplines scientifiques, construite sur un conflit permanent dans lequel centre et périphérie sont en constante redéfinition, et l'évaluation interne aux sciences sociales au Brésil. L'auteur attire l'attention sur le fait que lorsque les agences de financement disposent de comités d'évaluation et d'allocation de ressources professionnelles grâce à leur production et à leur représentativité dans le domaine, il se crée un cercle vicieux qui reproduit la dichotomie centre/périphérie au niveau national et international. Il existe ainsi un rapport inégal entre les anthropologies nationales et celles qui sont qualifiées d'anthropologies centrales, alors que, dans un même pays, les anthropologies peuvent être considérées comme centrales et périphériques.

En guise de conclusion : le contexte actuel de la production anthropologique au Brésil

Une série d'études réalisées récemment et publiées à l'initiative de l'Association brésilienne d'anthropologie révèle que la préoccupation de cette association professionnelle est d'avoir une vision plus complète de l'anthropologie au Brésil²⁵. L'un des articles (Montero, 2004 : 117-142) cherche à détecter, à travers les informations disponibles dans les deux principales agences fédérales de financement (dont l'objectif est de stimuler la formation et la recherche²⁶), quelles sont les principales tendances de l'anthropologie contemporaine au Brésil. L'auteur constate des changements importants ces dernières années concernant les études sur les sociétés indigènes et sur la société nationale. Malgré ce grand clivage qui structure encore le champ anthropologique au Brésil, la variété des lignes de recherche, des thèmes et des découpages empiriques qui composent actuellement les études sur la société nationale, réunis notamment sous la classification d'anthropologie urbaine, fait qu'il est très difficile de rendre

²⁵ Il s'agit d'un recueil organisé par Wilson Trajano Filho et Gustavo Lins Ribeiro, tous les deux de l'Universidade de Brasília, intitulée *O campo da antropologia no Brasil* (2004).

²⁶ Cf. note de bas de page n° 1.

compte, aujourd'hui, de l'hétérogénéité de la production anthropologique dans le pays. L'auteure a constaté que la plupart des recherches ne se dirigent plus vers l'étude des natifs comme dans l'anthropologie classique, à travers l'élaboration de monographies qui se proposaient de réaliser une « étude complète et détaillée, sous tous ses aspects, du fonctionnement d'une entité humaine ou sociale » (*ibid.* : 123).

L'auteure conclut qu'aujourd'hui, dans le domaine de l'anthropologie, on ne produit plus d'ethnographies descriptives (ethnographies classiques), mais des études qui se constituent en une adaptation des théories et des concepts de l'analyse ethnographique à des problèmes contemporains des sociétés modernes. Elle critique ce qu'elle nomme la maladie de l'interprétation qui dévaste l'anthropologie en général, la diminution de la production dans le domaine de l'ethnologie indigène et la concentration des études sur la vie sociale dans les zones urbaines, sur des thèmes tels que l'environnement, l'art et la communication, la violence, la jeunesse et la consommation. Un des thèmes classiques de l'anthropologie, la paysannerie, ne se présente plus comme central et l'analyse anthropologique des relations de pouvoir, autrefois articulée aux mouvements politiques des classes défavorisées, s'est déplacée vers l'analyse de l'exercice de la politique et du fonctionnement de l'État et des institutions juridiques, avec une diminution importante des préoccupations antérieures relatives aux questions d'inégalité sociale, de pauvreté et de classes.

Les analyses citées ci-dessus demandent un retour à la problématique posée au début de cet article, sur les débats qui ont traversé l'anthropologie depuis la fin des années 1980, à partir de la critique à l'ethnographie classique. Celle-ci est liée au constat de l'impossibilité de continuer à étudier des sociétés insérées dans la même dynamique que la société capitaliste occidentale avec les dispositifs théoriques et méthodologiques de l'anthropologie classique, en produisant des récits (*narratives*) hors contexte, créés de façon fictionnelle, puisque les rapports de pouvoir sur le plan politique et économique mondial sont déconsidérés et que ces

sociétés sont présentées comme des totalités isolées qui n'existent que dans le récit des anthropologues (Caldeira, *op. cit.*).

Bien entendu, l'introduction de ce débat dans l'anthropologie brésilienne a permis de radicaliser la manière dont est traitée l'altérité du fait de la production de quelques dissertations de maîtrise et thèses de doctorat qui ne se sont pas limitées à remettre en cause la relation entre chercheur et objet de recherche, dans un contexte où l'autre a toujours fait partie de la société de l'anthropologue. Ces études ont innové dans la formulation de découpages empiriques qui ont radicalisé la proximité, tel que l'a fait Ávila de Carvalho dans son ethnographie de la psychanalyse. En franchissant la porte des cabinets des analystes, elle a inversé les positions traditionnelles et a demandé aux psychanalystes de s'asseoir sur le divan pour les écouter (1998b). Le statut de la connaissance universitaire (Rodrigues, 1997) légitime des recherches anthropologiques qui ne se produisent pas nécessairement dans la référence à la distance géographique, historique ou culturelle entre l'anthropologue et son lieu de recherche (Kofes, 1997). Ce débat a donné naissance, dans la production anthropologique brésilienne, à des changements dans la construction des textes ethnographiques qui ont explicité avec beaucoup plus de force la proximité entre le chercheur et le thème de recherche. Ainsi, dans la plupart des études, il existe un rapport étroit entre le choix du thème et du découpage empirique et l'insertion de l'anthropologue dans l'univers étudié.

Quant à l'hypothèse selon laquelle l'élargissement de l'éventail des thèmes de recherche constituerait un affaiblissement des préoccupations sur la question de l'inégalité sociale, nous considérons qu'une affirmation de ce type exigerait des études plus approfondies sur le contenu de ces travaux. En effet, des modifications concernant le découpage empirique et l'élargissement des thèmes ne signifient pas, selon nous, la déconsidération des groupes défavorisés socialement ou marginalisés.

Au contraire, cela peut signifier que la question de l'inégalité sociale et des rapports de pouvoir a acquis un spectre plus ample et est dorénavant prise en compte par l'analyse indépendamment de la

visée empirique et au-delà de la thématique elle-même. Prenons pour exemple les études que nous développons depuis le début des années 1990, dans le domaine de l'anthropologie des organisations et des entreprises, au sein d'un groupe d'études de l'Universidade de Campinas²⁷. Il s'agit d'un nouveau domaine d'études de l'anthropologie brésilienne et les travaux produits jusqu'à présent révèlent un niveau critique très fort et une analyse des relations de pouvoir et des inégalités qui dépasse les découpages empiriques traditionnels. Nous abordons ainsi les différentes dimensions par lesquelles se construisent et se perpétuent ces relations de pouvoir, à l'intérieur des organisations et entreprises étudiées, en étudiant les relations très complexes qui les lient aux instances du pouvoir dans les rapports entre les groupes d'entrepreneurs et, surtout, entre ces derniers et le gouvernement, en termes d'intérêts publics et privés, au niveau national et transnational²⁸.

D'autre part, si l'on reprend l'observation faite précédemment sur la centralisation de la production anthropologique brésilienne dans la région Centre-Sud du pays et le peu de connaissances sur ce qui est produit dans les autres régions, en raison de l'inexistence de programmes spécifiques d'études de master et doctorat en anthropologie, nous sommes amenées à questionner les tendances mentionnées et à réaffirmer la nécessité de réaliser des études sur le thème. Il est important de souligner que les initiatives prises dès les premières années du gouvernement du président Luis Inácio Lula da Silva, dans le domaine du développement scientifique et technologique, annoncent une politique de décentralisation de la connaissance scientifique du pays et indiquent que les investissements et l'appui à la recherche commencent à se diriger vers les régions Nord et Nord-Est. Concernant l'anthropologie, il

²⁷ Il s'agit du groupe de recherches intitulé Culturas empresariais [Cultures d'entreprises] coordonné par le docteur Guilherme Raul Ruben de l'université de Campinas.

²⁸ Voir les études sur les entreprises du secteur financier public et privé (Rodrigues, 2004, 2005 ; Gussi, 2005), sur le secteur productif (Gonçalves, 2005, 2006 ; Rodrigues et Muniz, 2003 ; Muniz, 2005 ; Ruben et Jaime, 2004).

est très important d'insister sur la création d'un master en anthropologie à l'Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Région Nord-Est) et sur les efforts récents pour la mise en place d'un programme de master en anthropologie à Manaus, capitale de l'État d'Amazonas, dans la région Nord du Brésil.

Les congrès régionaux organisés par l'Association brésilienne d'anthropologie, par exemple, surprennent les chercheurs venus de la région Centre-Sud du pays, par la richesse de la production existante, les questions et les préoccupations régionales et par la spécificité de thèmes qui se révèlent importants et qu'il est nécessaire de considérer. L'examen des thèmes abordés dans les groupes d'études lors de la dernière réunion des anthropologues des régions Nord et Nord-Est, réalisée à Manaus, avec la participation de chercheurs de toute la région amazonienne, montre, d'une part, la concentration des études dans le domaine de l'ethnologie indigène, même s'il n'existe pas dans cette région de programmes spécifiques de master et, moins encore de doctorat, et, d'autre part, que la thématique indigène est traitée en articulation avec la question environnementale, le développement durable, les relations au marché (national et mondial), les politiques publiques, les projets de développement, les inégalités sociales. Des thèmes classiques de l'anthropologie brésilienne comme la race, l'ethnie, le genre, la production artisanale, la culture populaire, la culture *cabocla*, les activités agricoles réapparaissent sous d'autres formes²⁹.

Une meilleure compréhension de la production anthropologique du pays et l'affirmation de l'existence d'une anthropologie brésilienne exigent, selon nous, le développement d'un plus grand nombre de recherches qui puissent rendre compte de la diversité des connaissances produites au Brésil, dans des conditions différentes d'accès aux ressources et, par conséquent, de développement de recherches, de possibilité de participation aux événements scientifiques et de publications dans le domaine. Tous

²⁹ Voir les programmes de la IX Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste, 2005 (Universidade Federal do Amazonas/Universidade Federal de Roraima).

ces paramètres sont d'ailleurs significatifs dans l'évaluation périodique réalisée par les agences de financement et de structuration du champ anthropologique au Brésil.

Nous avons réalisé nos études de deuxième et troisième cycles dans une université située dans la région Sud/Sud-Est, l'Universidade de Campinas, et actuellement nous développons nos activités de recherche et d'enseignement à l'Universidade Federal do Ceará, située dans la région Nord-Est du pays. Par conséquent, l'analyse que nous venons de présenter dans cet article sur l'expérience brésilienne contemporaine reflète, en quelque sorte, une partie de cette trajectoire.

Ce déplacement nous a permis de comprendre que ce que nous croyions être l'anthropologie brésilienne n'était qu'une perception partielle de la connaissance qui a été produite et est encore produite aujourd'hui au Brésil. Une perception forgée dans les grands centres producteurs de la connaissance anthropologique brésilienne et qui exprime le regard des anthropologues de ces centres sur eux-mêmes et la connaissance produite par eux, tout en reproduisant l'ethnocentrisme si fortement rejeté quand l'Autre, les anthropologies centrales, nous regardent de loin.

Les anthropologues de ces centres, lorsqu'ils se prennent eux-mêmes comme modèle et référence de toute l'anthropologie brésilienne, oublient les fondements de leur propre discipline si clairement réaffirmés par Roberto Cardoso de Oliveira : « "L'étonnement guide la philosophie et la possède de l'intérieur" – a dit Heidegger [...] Serait-ce déraisonnable si nous substituions, dans la phrase, philosophie par anthropologie ? Ou – en d'autres termes – la bonne ethnographie ne serait-elle pas fonction de cette capacité de s'étonner, peut-être moins de l'autre, mais certainement plus de soi-même, de cette "étrange" façon de connaître, qui est pour nous l'anthropologie ? Connaître l'autre et soi-même ne sont-ils pas, finalement, pour cette modalité-là de l'anthropologie, les deux faces d'une même pièce ? » (*op. cit.* : 13-14).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDRADE M. de, 2000. *Macunaíma : o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Livraria Garnier.
- ANDRADE M. de, 2006. *Missão de pesquisas folclóricas. Música tradicional do Norte e Nordeste 1938*. São Paulo, SESC/SP ; Prefeitura da Cidade de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, Centro Cultural São Paulo. Libreto e 6 Cds remasterizados.
- ÁVILA DE CARVALHO C., 1998a. « Clientelismo ilustrado. Algumas pistas para pensar as relações entre as agências de financiamento e a comunidade acadêmica », *Mosaico, Revista de Ciências Sociais*, ano I (1) : 227-266.
- ÁVILA DE CARVALHO C., 1998b. *Os Psiconautas do Atlântico Sul. Uma etnografia da psicanálise*. Campinas, Editora da Unicamp.
- BASTIDE R., FERNANDES F., 1959. *Branco e negro em São Paulo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (2^o ed.).
- BUARQUE DE HOLANDA S., 1987 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, Coleção Documentos Brasileiros.
- CALDEIRA T., 1988. « A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia », *Novos Estudos Cebrap*, 21 : 134-157.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R. (ed), 1986. *A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/MCT/Cnpq.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., RUBEN G. (eds), 1995. *Estilos de Antropologia*. Campinas, Editora da Unicamp.
- CORRÊA M., 1987. *História da antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunho : Emílio Willems, Donald Pierson*. Campinas, Editora da Unicamp.
- CORRÊA M., 1995. « A Antropologia no Brasil (1960-1980) », in MICELI S. (ed), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Editora Sumaré/FAPESP.
- CORRÊA M., 1998. *As ilusões da liberdade : a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, EDUSF.

- DA MATTA R., 1997. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.
- DA MATTA R., 2000. « Individualidade e liminaridade. Considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade », *Mana*, v 6, n1, abr.
- FERNANDES F., 1952. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Museu Paulista.
- FREYRE G., 1998 [1933]. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro, Editoria Record.
- GONÇALVES A., 2005. « Etnia, cultura e gestão empresarial. Uma etnografia das raízes étnicas da Tecnologia empresarial Odebrecht », *Idéias*, ano 11(3): 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.
- GONÇALVES A., 2006. *Cultura, Mercado e Transnacionalidade : Um olhar etnográfico*. Campinas, Editora do Centro de Memória da Unicamp.
- GONÇALVES W., 2000. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP.
- GUSSI A., 2005. « Identidades e nacionalidades no contexto de privatização do Banespa », *Idéias*, ano 11(3): 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.
- KOCH-GRUNBERG T., 2005. *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus, EDUA/FSDB : 80-101. Première édition : « Bericht über seine Reise am oberen Rio Negro und Yapurá in den Jahren 1903-1905 », en *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 1906.
- KOFES S., 1997. « Prefácio », in RODRIGUES L., *Rituais na Universidade. Uma etnografia na Unicamp*. Campinas, Publicações CMU.
- LERY J. de, 1980. *Viagem a terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo. Première édition : *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Genève, Antoine Chappin, 1580.

- MASSI F., 1989. « Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileira », in MICELI S. (org), *A história das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice.
- MELLO T. de, 1992. *Amazônia : a menina dos olhos do mundo*. Rio de Janeiro, Ed.Civilização Brasileira.
- MONTERO P., 2004. « Antropologia no Brasil : tendências e debates », in TRAJANO FILHO W. & RIBEIRO G., (orgs), *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro/Brasília, Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia.
- MUNIZ C., 2005. « O impacto das mudanças do modelo de gestão nas relações de trabalho em uma empresa privada. Uma visão etnográfica », *Idéias*, ano 11(3): 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.
- NIMUENDAJU C., 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião apapocúva-guarani*. São Paulo, Editora Hucitec/EDUSP.
- NIMUENDAJU C., 1993. *Etnografia e indigenismo. Sobre os kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas, Editora da Unicamp.
- NUNES PEREIRA M., 1967. *Moronguetá. Um Decameron indígena*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- NUNES PEREIRA M., 1979. *A casa das Minas. Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do Panteão Daomeano, no estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- PEIRANO M., 1992. *Uma antropologia no plural*. Brasília, Editora da Unb.
- PEIRANO M., 1999. « Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada) », in MICELI S. (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Editora Sumaré/ANPOCS.
- PEIXOTO F., 1998. « Lévi-Strauss no Brasil : a formação do etnólogo », *Revista Mana*, vol. 4(1).
- PINTO R. F., 2005. « Présentation », in KOCH-GRUNBERG T., *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus, EDUA/FSDB : 13-17.
- RIBEIRO D., 1997. *Confissões*. São Paulo, Cia. das Letras.

- RODRIGUES L., 1997. *Rituais na Universidade. Uma etnografia na Unicamp*. Campinas, Publicações CMU.
- RODRIGUES L., 2004. *Metáforas do Brasil. Demissões voluntárias, crise e rupturas no Banco do Brasil*. São Paulo, Annablume.
- RODRIGUES L., 2005. « A dimensão simbólica no processo de reestruturação do Banco do Brasil. Uma análise etnográfica », *Idéias*, ano 11(3): 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.
- RODRIGUES L., MUNIZ C., 2003. « Mecanismos de exclusão em duas empresas em processo de reestruturação », *Civitas* 3(2): 376-394.
- RUBEN G., JAIME P., 2004. « Etnografias do capitalismo brasileiro. Por uma articulação entre cultura, economia, história e poder », *Idéias*, ano 11(3) : 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.
- SAMPAIO H., 2000. *Ensino Superior no Brasil. O setor privado*. São Paulo, Editora Hucitec/Fapesp.
- SCHWARCZ L., 1993. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Cia. Das Letras.
- TRAJANO FILHO W., RIBEIRO G. (orgs), 2004. *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro/Brasília, Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS / UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA, 2005. *Construindo o Diálogo : caminhos – redes – relacionamentos*. Anais da IX ABANNE. Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Manaus/Boa Vista.
- VAZ DE CAMINHA P., 1963 [1500]. *Carta a El Rei D. Manuel* (lettre de Pero Vaz de Caminha au roi de Portugal D. Manuel écrite le 1er mai 1500). São Paulo, Domus.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 1999. « Etnologia brasileira », in MICELI S. (ed), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Editora Sumaré/ANPOCS.

WILLEMS E., 1948. *Cunha : Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo, Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo.

REVUES

Anuário Antropológico. Revista da Associação Brasileira de Antropologia.

Mana. Revista do Departamento de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional.

Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo.

Résumé

Cet article présente une analyse du savoir anthropologique dans le Brésil contemporain à partir de la description des formes particulières de savoir et des styles anthropologiques qui ont construit l'ethnographie et ses objets privilégiés à certains moments historiques dans notre pays. Nous nous référons tout d'abord aux contextes politiques et socioculturels au sein desquels, entre la fin du XIX^e siècle et 1930, s'est développée une production qui présente une réflexion sur la construction de la société brésilienne. Ensuite, nous décrivons les processus d'institutionnalisation de l'anthropologie, de 1940 jusqu'à son développement contemporain. Au terme de cet article, nous présentons le problème des rapports institutionnels et des pouvoir sous-jacents au savoir ethnographique, qui configurent ses limites et ses possibilités au Brésil.

Mots-clefs : anthropologie, histoire de l'anthropologie, ethnographie, Brésil.

Summary

Ethnography, Anthropology and Contemporaneousness: Some Questions about the Brazilian Case

This article presents an analysis of anthropological knowledge in contemporary Brazil, based on a description of the specific forms of knowledge and anthropological styles that have constructed ethnography and its privileged objects at certain key moments in the history of our

country. We refer first of all to the political and socio-cultural contexts within which, between the end of the 19th century and 1930, work developed which presented a reflection on the construction of Brazilian society. We then describe the progressive institutionalisation of anthropology, from 1940 to its current development. Finally, we examine the problems of institutional relationships and power which underlie ethnographic knowledge and configure its limits and possibilities in Brazil.

Key-words: anthropology, history of anthropology, ethnography, Brazil.

* * *

UNE PERSPECTIVE CONTEMPORAINE DE L'ANTHROPOLOGIE SOCIALE ARGENTINE¹

Roberto RINGUELET²
Université nationale de La Plata

Certains aspects de la situation contemporaine de l'anthropologie sociale argentine font l'objet d'une mise au point dans le présent travail, qui reprend des réflexions présentées dans des publications antérieures. Si les sujets abordés sont généraux, nous ne prétendons pas pour autant que les observations et analyses faites ici soient exhaustives ni absolues. Nous allons préciser l'objet et la portée de la problématique abordée. Pour ce faire, nous présenterons les conditions sociohistoriques qui déterminent la situation de l'anthropologie sociale de nos jours. Le domaine actuel bâti par l'anthropologie sociale argentine s'est constitué à partir d'une production intellectuelle inégale, des variations régionales et des rapports croisés allant de l'interdisciplinarité jusqu'aux relations internationales. Quoique fondé sur des accords académiques larges, il a une structuration ouverte.

L'*anthropologie sociale argentine* au sens strict (entendue comme une forme distinctive parmi d'autres de faire de

¹ Traduction de l'espagnol d'Ana Maria Gentile.

² Professeur titulaire à l'université nationale de La Plata (Laboratoire des investigations socioculturelles) et à l'université nationale du centre de la province de Buenos Aires (Noyau régional de études socioculturelles), Argentine.

Courriel : rringuelet@ciudad.com.ar

l'anthropologie) ne commence à se développer *comme entité académique reconnaissable* qu'au cours de la décennie de 1960, une fois initiées dans le pays les études universitaires d'anthropologie. La *perspective contemporaine* considérée comprend une série de lignes brisées dès le début et jusqu'à présent. C'est sous cette dénomination qu'un processus de mise au point des « théories anthropologiques centrales » (issues des États-Unis, de l'Angleterre et de la France) et de certaines démarches critiques latino-américaines se déroula à travers un dialogue riche avec d'autres disciplines des sciences sociales. Cela n'empêche pas que nous puissions déceler des antécédents précis, c'est-à-dire des démarches théoriques annonçant une anthropologie moderne dans les années 1950, voire avant.

Après une courte période d'environ dix à quinze ans, une étape de latence a lieu sous le gouvernement militaire de 1976-1984, pendant laquelle l'activité académique s'est vue réduite à son expression minimale. Ce n'est qu'après cette période que l'on assiste à une renaissance accélérée qui dure jusqu'à nos jours. Or, pendant la première moitié du XX^e siècle, il y a eu en Argentine une prédominance de l'*ethnologie* fortement enracinée dans le XIX^e siècle. En ce sens, nous n'avons pas réussi à compter dans notre jeune « discipline » avec des *héros civilisateurs* à partir desquels nous puissions tisser une continuité (culturelle et politiquement acceptable) avec le passé (Ringuélet, 1999a). Ceci demande une explication initiale. Rappelons qu'il a existé en Argentine une longue tradition d'études anthropologiques depuis le XIX^e siècle, mais ces *approches prémodernes* ont prolongé leur influence jusqu'à presque la moitié du XX^e siècle, ce qui contraste avec la situation postérieure. Si l'on peut reconnaître divers antécédents théoriques modernes, ceux-ci sont isolés ou complémentaires des approches dominantes traditionnelles.

Nous avons cependant identifié quelques *légendes* ancrées dans cette période initiale. En ce sens, le caractère *fondateur* de la période et de ses principaux protagonistes – des leaders, dont l'action culturelle mobilisatrice et le *charisme* sont aujourd'hui

remarqués – apparaît dans les différents discours commémoratifs³. La distance historique de certaines générations académiques a d'ailleurs été accompagnée par une limite historique marquée notamment par la scission politique et culturelle du dernier gouvernement militaire. De toute façon, bien des protagonistes de cette époque-là sont encore en activité ; ce qui est mon cas. Au moment d'écrire ces pages, j'ai dû élaborer le processus méthodologique de *regretter* une histoire familiale, en superposant des histoires de vie et des histoires documentaires.

Notre perspective d'analyse mettra l'accent sur la considération du *conditionnement sociohistorique de la connaissance académique de l'anthropologie sociale*, sans nous arrêter sur une étude des démarches théoriques elles-mêmes. Nous tenons compte des conditions de base de la production matérielle et institutionnelle, mais naturellement comprises (s'agissant notamment d'une analyse culturelle) au niveau le plus large des *conditions socioculturelles particulières de production* locale⁴. Cela implique un découpage méthodologique, dans les limites de cet article, sans pour autant chercher à réduire les développements théoriques aux circonstances sociales de leur production et encore moins aux caractères généraux du contexte sociohistorique. Nous entendons que la compréhension complète de l'activité académique d'une discipline part de l'imbrication de ces deux plans (Samaja, 1993). Nos observations ont donc un sens ouvert et complémentaire.

C'est à partir de 1988 que j'ai publié une série d'articles sur le développement de l'anthropologie sociale et plus particulièrement sur les études rurales et leur place au sein de la discipline (Ringuelet, 1988, 1992, 1999a, 1999b ; Ratier & Ringuelet, 1999).

³ Roberto Cardoso de Oliveira (1988) a utilisé le terme *charismatique* pour caractériser la période d'institutionnalisation de l'anthropologie brésilienne à partir de la présence de figures influentes.

⁴ Au sens utilisé par B. Borojov (1979) du terme *conditions de production*, en se référant aux circonstances locales des aspects généraux des forces productives et des relations de production, dans la tradition des études de l'économie marxiste.

J'ai entamé plus tard un dialogue avec des anthropologues qui réfléchissaient sur le sujet dans une perspective comparative, en explorant les spécificités des anthropologies nationales, notamment avec Roberto Cardoso de Oliveira. Cet auteur a résumé les différences nationales dans l'exercice de l'anthropologie à travers le concept de *styles* (Cardoso de Oliveira & Ruben, 1995), c'est-à-dire une *redondance* qui dépasserait la capacité explicative de l'ensemble des théories de base avancées par les « pays centraux » (*matrice disciplinaire*) et qui sont devenues des éléments individualisants dans les « anthropologies périphériques ». Je considère ici son idée de l'usage national particulier de la *matrice disciplinaire* générale, bien que sans aborder le traitement du modèle lui-même, étant donné que cela dépasserait les limites de ce texte. Nous faisons également attention à ses observations sur le processus d'institutionnalisation des « anthropologies périphériques » et sur la construction de l'objet de connaissance, en tant qu'aspects distinctifs importants (Cardoso de Oliveira, 1988, 1998, 1999).

Par ailleurs, j'ai trouvé dans les ouvrages d'Hebe Vessuri certaines similitudes qui m'ont aidé à mettre en ordre l'étude (Vessuri, 1994a, 1994b, 1995a, 1995b). Cette auteure systématise l'analyse des « styles nationaux en anthropologie » à partir de modèles antérieures pour l'étude des sciences (Jamison, 1982), en les remaniant à l'instar de l'anthropologie vénézuélienne (Vessuri, 1995b). C'est ainsi qu'elle distingue quatre dimensions imbriquées de manière complexe. Elle cite d'abord « les aspects spécifiques assumés par l'anthropologie comme pratique scientifique dans le pays, en termes des caractéristiques de base de l'expérience collective de la société et de la culture » (Vessuri, *ibid.* : 166, traduction personnelle). J'ai abordé pour ma part la dimension politique idéologique en abordant en premier lieu le contexte de la production de la connaissance anthropologique. J'ai situé ensuite, en suivant Vessuri, l'anthropologie dans l'ensemble des disciplines liées à la demande professionnelle et à la situation générale de la société. En troisième lieu, j'ai entamé l'étude des processus institutionnels en tant que lieu concret et central de la production

scientifique. En quatrième lieu, j'aborde la « congruence relative entre traditions nationales ».

Outre l'agencement de l'ensemble des dimensions mentionnées, l'accent est mis sur l'inclusion sociale de la recherche (lien théorie-pratique). L'action des personnes et des secteurs sociaux dans la formation et l'orientation des processus d'institutionnalisation est également mise en relief.

Les antécédents

Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, les intellectuels argentins ont accompagné l'évolution des théories anthropologiques européennes. Ainsi, à l'instar de l'Europe, on observe une forte liaison avec les sciences naturelles, que ce soit dans l'approche théorique ou au niveau des aspects concrets, notamment la problématique de l'origine de l'homme. En ce sens, Florentino Ameghino, avança d'Argentine l'hypothèse audacieuse d'une origine américaine pour l'espèce humaine. Dix ans seulement s'étaient écoulés depuis l'instauration de la science préhistorique par Boucher de Perthes lorsqu'Ameghino entreprit sa démarche systématique et dix ans plus tard il publia son ouvrage fondamental : *La Antigüedad del Hombre en El Plata* [*L'ancienneté de l'homme dans La Plata*] (Ratier & Ringuelet, 1997). Ce fut une époque de riches échanges avec l'Europe et Ameghino publia une partie de ses premiers travaux en France ; il entama aussi une collaboration active avec Henri Gervais, représentant important du « transformisme » en France. Mais Ameghino conçut, parmi d'autres, dans la dernière partie du XIX^e siècle et pendant la première moitié du XX^e siècle, une anthropologie florissante. En 1884 est créé le musée de La Plata sur la base des collections paléanthropologiques et archéologiques de Francisco P. Moreno. Il s'agira de l'un des centres de développement anthropologique qui encouragera l'œuvre archéologique et ethnographique de Samuel Lafone Quevedo, Roberto Lehmann-Nitsche et d'autres. En 1905 est fondé le musée ethnographique de Buenos Aires dont le premier directeur fut Juan Bautista Ambrosseti.

Ces hommes construisirent un *paradigme culturel folklorique traditionnel* hégémonique qui, au-delà de son développement académique, contribua à raffermir la pensée conservatrice dominante sur le plan public national. Cette pensée fondait l'identité nationale sur l'européisme et le créolisme, tout en refusant les traditions indigènes et, en général, la diversité ethnique dans sa projection dans le présent. Cette vision résidait sur un collectif dominant latifundiste modernisateur d'une forte persistance historique, qui trouva un moule adéquat d'expression nationale dans les études d'une anthropologie orientée vers la mise en valeur du passé à travers notamment l'archéologie et le folklore.

Au cours de la première moitié du XX^e siècle, des éléments théoriques « historicistes – diffusionnistes » ont été ajoutés : ils apporteront un tour de force théorique sans pour autant modifier l'ancrage dans le XIX^e siècle de l'anthropologie. La présence la plus importante tourna autour de l'ouvrage et de l'activité académique de l'anthropologue italien José Imbelloni, qui pendant la décennie de 1930 sera l'introducteur dans notre pays de l'*école historico-culturelle austro-allemande*. Imbelloni soutiendra une vision sociale générale aux traits racistes. Cette école aura une forte influence sur l'anthropologie argentine. Imbelloni encouragea dans le second après-guerre l'établissement dans notre pays de chercheurs issus des pays de l'Axe, en particulier l'archéologue Osvaldo Menghin, et, parmi les jeunes de l'époque, Marcelo Bórmida, officier de l'armée du Duce. Cette nouvelle orientation théorique et institutionnelle de l'anthropologie s'adapta à des contextes culturels liés aux tendances politiques autoritaires de l'époque, que ce soit ceux de la tradition conservatrice ou ceux provenant des mouvements nationalistes des années 1950 (Garbulsky, 1992).

À cette époque, l'influence théorique et académique du professeur Bórmida était prédominante, notamment à Buenos Aires ; il était accompagné d'un important groupe de disciples. À l'université nationale de La Plata (autre centre universitaire important), son influence était complétée par une composante

empiriste notamment archéologique, au sein d'une faculté de sciences naturelles.

D'autres démarches surgies avant 1960 ont eu des influences ponctuelles mais sans continuité. C'est le cas de l'approche théorique la plus conforme aux nouvelles théories du XX^e siècle mise au point à Tucumán par Alfred Metraux pendant les années 1930 et avec qui l'anthropologue argentin Enrique Palavecino a travaillé. Par ailleurs, le folkloriste Raúl Cortazar conçut ce qu'il appela la *méthode intégrale* aux composants fonctionnalistes et fut également traducteur de Malinowski.

Nous croyons que l'existence d'autres études empiriques et démarches théoriques qui pourraient être considérées à l'heure actuelle dans une perspective réinterprétative ne modifie pas cet aperçu. Ainsi nous pouvons citer l'étude de Bilbao sur Lehmann-Nitsche, la tentative de revenir sur les études folkloriques menée par Marta Blache et d'autres (Blache, 1991-92 ; Bilbao, 2004 ; Ratier & Ringuelet, 1999 ; Visacovsky & Guber, 2002 ; Guber, 2005). Mais les changements viendront vers la fin des années 1950 et surtout dans les années 1960, dans un contexte de transformations sociales nationales et académiques.

Les débuts

En 1955 le gouvernement nationaliste et populaire de Juan D. Perón est renversé. Dans les universités, les institutions formelles de cogouvernement, qui ne fonctionnaient que partiellement dans la période « péroniste », sont réinstallées. Nous assistons donc à un mouvement modernisateur de la culture dans le cadre des politiques libérales développementalistes. Cependant, vers la fin des années 1950 et au cours de la décennie 1960, les gouvernements démocratiques et militaires se sont succédés avec, pour toile de fond, la proscription du péronisme qui débouche sur un mouvement de protestation populaire. Au-delà des oscillations politiques, des instituts de recherche scientifique et technologique, fortement marqués par l'influence des États-Unis, furent créés, et les études universitaires connurent une forte expansion. Une des

conséquences fut la création des formations en sciences sociales et en anthropologie dans les universités de Buenos Aires et de La Plata (1957-58) et les filières d'histoire avec une orientation anthropologique à Rosario (1959). D'autres études universitaires en anthropologie seront ensuite mises en place.

La situation académique de l'anthropologie dans les centres universitaires était encore marquée par l'empreinte traditionnelle. Ce fut une étape de changements contradictoires jusqu'à ce que dans les années 1970 un remaniement académique et notamment théorique commence à se définir, dans un contexte de protestations politiques contre les gouvernements militaires. Le corps universitaire était dans cette situation, et divers secteurs de jeunes étudiants universitaires s'inscrivirent dans un vaste spectre politique, notamment dans les secteurs de gauche. Un secteur en croissance s'y ajouta, qui soutenait une vision du péronisme de gauche en en revendiquant les bases populaires. En 1966, le coup d'État militaire d'Onganía contre le gouvernement démocratique d'Arturo Illia entraîna de nombreuses expulsions dans les universités et renforça les politiques culturelles conservatrices.

Au cours des années 1960, des groupes d'étudiants avancés, des jeunes diplômés et des professeurs des universités de Buenos Aires, La Plata, Rosario et d'autres centres éducatifs entreprirent une quête indépendante d'alternatives théoriques et professionnelles autour de la dénomination d'*anthropologie sociale*. Il s'agissait d'une anthropologie consacrée à des problèmes actuels du pays et du continent. Une des conséquences de la rupture conflictuelle avec les vieilles théories fut, à l'époque, le discrédit porté à l'ethnographie indigène et le mépris envers le folklore, encore dominant dans le champ universitaire.

Cette anthropologie sociale comportait des contenus hétéroclites issus de l'incorporation de corpus théoriques produits par des démarches anthropologiques centrales (culturalisme américain, structuralisme français et des ouvrages de la tradition fonctionnaliste anglaise), ainsi que la reconnaissance et le dialogue avec la sociologie (notamment la « sociologie critique » latino-américaine des études de la dépendance et du sous-développement), les études

interdisciplinaires de la décolonisation et l'économie politique. D'autres auteurs critiques par rapport à l'indigénisme traditionnel se sont ajoutés, tel que le Mexicain González Casanova ou le Brésilien Darcy Ribeiro. À partir de cet ensemble varié, une approche *historico-structurelle*, différente de celle de l'historiographie antérieure, fut conçue et pouvait ainsi être appliquée à la résolution de problèmes concrets. Cela signifie que, de l'ensemble hétéroclite des théories incorporées, un sens historique critique surgit qui incluait l'idée de conflit dans les processus sociaux et de changements structuraux. Les anthropologues sociaux de l'époque n'ont pas toujours entièrement assumé cette approche, mais celle-ci représenta pour tous une orientation générale à envisager et une coïncidence assez importante pour s'opposer aux théories traditionnelles de l'anthropologie. Il est pourtant vrai qu'un débat eut lieu (bien qu'il soit resté souvent latent) entre le « nouveau fonctionnalisme culturel » dominant dans le monde anglophone et l'« anthropologie critique » qui se diffusait alors en Amérique latine. On observe également, en Amérique latine, une progression évidente de l'espionnage politique américain véhiculé par le financement des études sociales. Cela provoqua de fortes critiques et déboucha sur des conflits dans le monde académique. Cette circonstance a également existé dans le domaine de l'anthropologie argentine, mais nous croyons qu'elle n'a pas été très significative.

Nous avons évoqué ailleurs le sentiment de désordre et de métissage intellectuel que l'on éprouvait alors (Ringuelet, 1999a). Un éventail s'était ouvert dans lequel nous avons intégré des connaissances dans le cadre interdisciplinaire des filières qui étaient créées simultanément à celle d'anthropologie. Il y avait d'ailleurs à l'époque un champ éditorial des sciences sociales en plein essor. Par ailleurs, l'hégémonie de l'académie traditionnelle permettait néanmoins des tentatives d'action. Il convient de remarquer la promotion des études modernes d'anthropologie menée par l'archéologue Alberto Rex Gonzalez. Il introduit en Argentine des nouveautés dans le travail de fouille et l'approche théorique de l'évolutionnisme multilinéaire. Il encouragea des études de terrain à l'université de Rosario et à La Plata, où il organisa le premier cours

d'anthropologie sociale assuré par José Cruz, jeune diplômé en histoire.

Dans cette nouvelle anthropologie sociale, qui croît dans une posture d'opposition académique et théorique, il nous semble que les coïncidences entre secteurs académiques étaient plus fortes que les désaccords, notamment du fait de la nécessité partagée de mener à bien une accélération et une mise à jour historique. Dans cette démarche historique des décennies 1960-1970 on peut identifier certains noyaux académiques remarquables, bien que le « processus militaire » de 1976 y mit rapidement un terme. Il ne s'agissait pas de groupes très délimités mais de réseaux sociaux fonctionnant autour de personnalités de référence. Des positions dominantes commençaient à se dessiner mais sans arriver à se développer. Un groupe s'est rassemblé autour d'Esther Hermitte, professeure d'histoire de l'université de Buenos Aires et docteure en anthropologie à Chicago, qui travaillait à l'Institut Di Tella, centre d'avant-garde intellectuelle. Le groupe avait un profil scientifique lié à l'anthropologie de langue anglaise de l'époque et était constitué d'anthropologues, dont Carlos Herrán, Hebe Vessuri, Leopoldo Bartolomé, Eduardo Archetti, dont plusieurs avaient suivi des études à l'étranger. Dans la même période une filière d'anthropologie avait été créée dans une université régionale (Mar del Plata) sous la direction d'Eduardo Menéndez, ce qui a permis à de nombreux jeunes diplômés de l'université de Buenos Aires (Maria Rosa Neufeld, Hugo Ratier, parmi d'autres) d'entreprendre une nouvelle anthropologie sociale aux contenus variés mais ayant un fort composant critique dans le contexte des approches de la dépendance.

Dans la filière d'anthropologie de La Plata, au début des années 1960, un cours d'anthropologie sociale est devenu une matière obligatoire à partir des classes du professeur Mario Margulis. Son programme comprenait plusieurs composants anthropologiques et un axe centré sur le matérialisme historique. Margulis était formé en économie et en sciences sociales et encouragea des activités d'enseignement et de recherche. Le noyau était composé d'un groupe d'étudiants avancés intéressés par la

nouvelle anthropologie sociale. Une fois diplômés, certains d'entre eux poursuivirent des études à l'étranger. C'est mon cas puisque j'ai suivi des études au Brésil (qui initiaient des études anthropologiques supérieures) alors que Guillermo Ruben partait en France. Nous nous sommes rencontrés au sud du pays pour entamer une recherche interdisciplinaire (Projet Araucano – Universidad del Comahue), annulée en 1975 à cause de l'intervention militaire à l'université.

Aussi bien dans les universités de Rosario que de Buenos Aires, certains professeurs essayaient de réorienter la vision folklorique traditionnelle vers un cadre plutôt folk-urbain. Nous pouvons citer l'ouvrage de Fernández Guizzatti à Rosario et celui de René Lafón à Buenos Aires. Ce dernier dirigea les études de terrain à la « Quebrada de Humahuaca », à l'extrême nord du pays, auxquelles ont participé de futurs anthropologues sociaux comme Hugo Ratier et Santiago Bilbao. Un rôle important a été rempli à Rosario par Susana Petruzzi, à partir d'un projet comparable pour étudier la vallée de Santa María dans une région rurale du Nord, qui regroupa des étudiants et des diplômés faisant leurs premiers pas dans la recherche. Les divers groupes ont mené soit un travail de terrain, soit des formulations critiques et des démarches théoriques. Mais ce fut particulièrement le premier groupe qui a développé des recherches de terrain selon le style classique de l'anthropologie, les autres groupes s'exprimant de façon critique. Cette anthropologie sociale est partie d'une approche diffusionniste traditionnelle vers de nouvelles approches critiques néo et postculturelles fonctionnalistes. Et ce qui était alors des études centrées sur l'*indien* et les *mœurs folkloriques* sont devenus des *études rurales*. Des recherches dans les quartiers marginaux périurbains ont été également entreprises.

L'Argentine fait partie des peuples qualifiés de « transplantés » par Darcy Ribeiro, dans une logique comparative de l'histoire latino-américaine. En effet, si l'on compare l'Argentine avec des pays tels que le Mexique ou le Brésil, sa population rurale traditionnelle est réduite, déjà au XIX^e siècle. Mais nous devons tenir compte qu'à partir de l'évolution du

capitalisme dans la campagne, des établissements ruraux de divers types sont restés dans la province et des formes peu ou non capitalistes se sont créées, ancrées par exemple chez les petits exploitants agricoles. Ceux-ci représentent encore aujourd'hui le type d'exploitation dominant. Dans les années 1960 et au début des années 1970, un nouveau mouvement de modernisation agraire s'est développé dans la campagne argentine (notamment dans la région de la Pampa), ayant comme corrélat des migrations et des changements au niveau des différents exploitants. Parmi les transformations sociales de cette époque-là, nous pouvons mentionner l'existence de conflits agraires importants tels que ceux de la région de culture de canne à sucre dans la province de Tucumán (où des recherches ont été conduites par Hebe Vessuri et Santiago Bilbao), ou les processus d'expansion des petits exploitants agricoles, tels que ceux de la région littorale (région Nord-Est). On note également un accroissement des migrations vers les centres peuplés de même qu'une poussée des quartiers marginaux dans la banlieue de Buenos Aires.

Ce fut au début de la décennie de 1970 que la nouvelle discipline commença à produire des résultats grâce à une série de publications qui ont jalonné son histoire. Les productions les plus caractéristiques de la recherche de terrain étaient liées à des phénomènes et à des acteurs sociaux rarement abordés auparavant en tant que tels : les migrants vers les villes et leurs agglomérations urbaines, l'appropriation de la terre, les salariés ruraux, les changements économiques et sociaux dans la production artisanale, la différenciation des exploitants agricoles, etc.

Nous pourrions d'une certaine manière affirmer que le développement historique par étapes des anthropologies anglaise et américaine s'est reproduit en Argentine à une moindre échelle. En effet, on peut comparer le cours suivi par l'anthropologie aux États-Unis, lorsque cette discipline partit d'abord des ouvrages du type morganien pour arriver à un culturalisme relativiste classique orienté vers l'étude du passé indigène, ayant pour modèle l'aire culturelle. Ensuite, l'approche théorique projetée comme un continuum folk-urbain fut revisitée, et un nouveau référent construit

à partir de l'indigène paysan. Enfin l'anthropologie étatsunienne adopta une approche théorique plus complexe et dynamique au travers d'ouvrages tels que ceux d'E. Wolf ou S. Mintz (Ringuelet, 1986).

Les nouvelles études ne se sont guère fondées sur les antécédents produits par l'anthropologie antérieure. Par ailleurs, les travaux sur l'ethnographie indigène et les descriptions folkloriques ont continué à se développer d'une manière isolée. La population indigène argentine vivant dans des communautés au XX^e siècle, bien que réduite, a une signification dans quelques régions et communes. Les représentants de l'approche traditionnelle ont réduit au minimum leur présence universitaire dans les cours et ceux travaillant au CONICET (sigle en espagnol du Conseil national de recherches scientifiques et technologiques argentin) ont continué leur activité silencieusement. Marcelo Bórmida avait créé un institut de recherche avec l'appui du CONICET en 1973, le CAEA (sigle en espagnol du Centre argentin d'ethnologie américaine), mais il meurt en 1978. Son disciple Mario Califano assumait la direction de l'institut.

Les diverses activités académiques regroupées sous la dénomination d'anthropologie sociale ont partagé des caractéristiques constantes.

Sur la construction de l'objet et l'inclusion sociale de la recherche :

- Les premières études d'anthropologie sociale ont été orientées vers un *autre culturel* aux limites du territoire national et des régions limitrophes, non défini par sa différence radicale, mais en tant que composant de la société elle-même.

- En lien avec ce qui précède, on remarque une *orientation vers l'action*. Si celle-ci a pu avoir des significations et des caractéristiques différentes, les points en commun l'ont emporté cependant sur les divergences. Un aspect de cette orientation est lié au contraste critique par rapport à l'anthropologie traditionnelle, car plusieurs des nouvelles démarches théoriques adoptées présentent déjà un volet appliqué important (par exemple l'anthropologie américaine du moment). Une autre dimension dont il faut tenir

compte est le rapport initial avec des disciplines plus professionnalisées, telles que la sociologie. On peut évoquer également le rapport à la critique politique de la situation subordonnée de l'*autre* (en conflit ou non avec la position antérieure), à partir des théories de la décolonisation, de la dépendance ou de la critique indigéniste. Finalement, un dernier élément se rattache à une prise de position politique marquée. En effet, il ne faut pas oublier que les études en sciences sociales et même l'anthropologie ont été fortement influencées par le processus de politisation croissante des jeunes universitaires. Celle-ci aboutissait à la nécessité d'un protagonisme social, d'une insertion dans des pratiques transformatrices.

Sur les approches théoriques :

- L'anthropologie sociale argentine a généralement eu des composants théoriques très variés⁵. Dans un court laps de temps, différentes approches théoriques ont été introduites et ont coexisté ; leur mise en œuvre par divers groupes de l'anthropologie sociale naissante s'est faite non sans conflits ni hésitations. On a procédé également, dans une perspective décentralisée, à une relecture des paradigmes dominants, qui variait selon les collectifs. Ajoutons finalement l'apport de certaines démarches théoriques latino-américaines.

Sur les relations interdisciplinaires :

- En relation avec ce qui vient d'être exposé, nous pouvons citer la composante *interdisciplinaire* ou *transdisciplinaire* de notre anthropologie sociale, du fait de l'apport des connaissances produites par d'autres sciences sociales (sociologie, communication, économie politique). Cette situation est le résultat de la situation originelle négative dans les centres d'enseignement anthropologique et de la recherche d'information complémentaire dans d'autres domaines, ce qui a abouti à l'insertion professionnelle dans des domaines non anthropologiques.

⁵ Ce caractère *métathéorique* est analysé par Cardoso de Oliveira dans les « anthropologies périphériques » (1999).

Sur le processus d'institutionnalisation :

• Le processus historique mis en place a donc été extrêmement contrasté, comme nous l'avons dit précédemment. En comparant les diverses situations, nous pouvons observer que le passage entre différentes approches anthropologiques et la continuité académique aurait été moins heurté dans d'autres pays latino-américains. Dans le cas du Mexique, l'anthropologie accompagna souvent le développement de l'anthropologie culturaliste américaine. Elle y remplit ainsi un rôle différent du cas argentin vis-à-vis de son insertion sociale et du suivi des politiques indigénistes depuis l'étape postrévolutionnaire. Ce processus a impliqué une étape intermédiaire avant d'arriver aux changements critiques des années 1970. Dans le cas du Brésil, le développement institutionnel préalable et fort de l'anthropologie évolutionniste-diffusionniste n'a pas existé comme en Argentine, et dès les années 1940 différents apports théoriques de type culturel-fonctionnaliste sont présents (Cardoso de Oliveira les inclut dans cette période *charismatique* de l'anthropologie brésilienne). Parallèlement un intérêt pour la pratique indigéniste rapproche le cas brésilien du mexicain.

• Des difficultés institutionnelles pour la formation supérieure (master et doctorale). Lorsque l'anthropologie sociale s'est développée (dans un processus qu'il faudrait comparer à d'autres pays latino-américains), l'Argentine bénéficiait déjà, du point de vue institutionnel, d'une bonne formation universitaire. L'enseignement était basé sur les grandes chaires à structure verticale : cette organisation subsiste en partie aujourd'hui et a perturbé les transformations académiques des formations universitaires. Déjà pendant la période initiale, un groupe d'anthropologues (sociaux) avait suivi des cours de perfectionnement à l'étranger.

• Un développement éditorial (production de revues ou d'autres publications) restreint et peu reconnu en dehors du pays.

Avec l'arrivée du dernier gouvernement militaire, une période de latence a commencé pour l'anthropologie sociale. Les anthropologues sociaux s'isolent, abandonnent l'activité, s'en vont du pays. La profondeur, la violence et la continuité de ce gouverne-

ment militaire marquent une différence. Le « secteur traditionnel » a repris « naturellement » son pouvoir dans les salles de classe et au CONICET, quoiqu'avec un profil plus bas, et accepte les contraintes générales dans le cadre d'un système répressif. En effet ce secteur a souvent appuyé la restriction ou la suspension des formations en anthropologie dans les différentes universités. Au cours de cette période (et en particulier à la fin du gouvernement militaire et au moment de la réorganisation du gouvernement des universités), on a pu remarquer chez les nouvelles générations de ce secteur une discrète modernisation théorique associée à l'influence des traditions plus modernes du type culturaliste (d'origine américaine ou allemande), ainsi qu'une mise à l'écart du cadre théorique de la démarche historique culturelle initiale plus rigide. Tout cela a donné naissance à l'élaboration d'études ethnographiques ponctuelles et descriptives.

L'anthropologie sociale est restée affaiblie dans certains centres, notamment extra-universitaires, qui se sont épanouis vers la fin du gouvernement militaire. À cet égard, nous pouvons souligner la persistance de la formation en anthropologie sociale à Posadas, prise en charge par Leopoldo Bartolomé, ou celle du Centre d'anthropologie sociale abrité par un institut privé (IDES) sous la direction d'Esther Hermitte.

Continuité et reconstruction de l'anthropologie sociale

Nous voulons tracer une mise en perspective historique des vingt dernières années et souligner des continuités, des éléments nouveaux et des tendances, sans pour autant nous arrêter sur les détails en raison des limitations d'espace et du propos générique de l'article. On pourrait considérer ici deux périodes imbriquées l'une dans l'autre de manière complexe, selon différents aspects, notamment leur dates marquantes et leur rythme d'évolution. Il existe une première période de reconstruction générale de l'anthropologie sociale (environ une décennie) et une autre période de consolidation souvent liée à la première, et qui dure encore aujourd'hui.

La période de reconstruction : remaniement institutionnel

Pendant les dernières années de gouvernement militaire (affaibli après l'échec de la guerre des Malouines), les activités liées à l'anthropologie sociale se multiplièrent dans un contexte d'effervescence de l'ensemble des sciences sociales. Les centres qui avaient subsisté élargirent leur activité et des activités nouvelles apparurent. La situation politique et culturelle générale et notamment la situation académique de l'anthropologie après le processus militaire (1984) est différente de celle de la fin de la période initiale, dix ans auparavant. La lutte pour le pouvoir institutionnel présente désormais davantage de complications administratives et institutionnelles que politiques. Le retrait de l'ancien secteur au pouvoir fut rapide, bien que le groupe continua d'occuper des postes après 1989, notamment dans des instituts de recherche (au cours de la première période du gouvernement néolibéral de C. Menen). Ceux-ci n'ont cependant pas dominé le corps universitaire. À leur tour, les générations les plus jeunes assimilèrent peu à peu assez facilement la nouvelle situation.

L'un des grands enjeux de l'anthropologie sociale fut d'être intégrée dans les problèmes généraux académiques et universitaires afin de reconstruire des espaces institutionnels. Dans les premiers forums et publications de la fin des années 1980, la question se posait de la professionnalisation de l'anthropologie et du rapport entre recherche et action. L'importance accordée au sujet faisait partie de la réorganisation générale de l'époque. Mais la marque d'activisme politique, si forte pour certains groupes de la période initiale, n'existait plus. Quoi qu'il en soit, ce plan allait être repris différemment. De nouvelles générations s'incorporèrent peu à peu et, si ce fut une étape difficile de reconstruction, il y eut une grande coïncidence initiale entre les professeurs les plus chevronnés qui ont cherché à créer ou renforcer leur domaine académique et les nouvelles générations qui ont essayé d'accélérer leur formation en profitant d'un spectre ouvert de possibilités (Ringuelet, 1992 ; Herrán, 1990). D'un autre côté de nombreux professionnels exilés retournaient au pays ; quelques-uns avaient suivi des cours universitaires ou de perfectionnement à l'étranger (soit dans des

pays latino-américains comme le Mexique et le Brésil, soit aux États-Unis et dans les pays européens).

La participation initiale de ces groupes d'anthropologues sociaux, qui avaient jadis dominé la discipline, a été importante, bien qu'il y ait eu plusieurs absences et de nouveaux participants. Esther Hermitte a élargi son influence et joué pendant des années un rôle important à l'université de Buenos Aires et au CONICET, mais elle est décédée en 1990. On peut remarquer les travaux d'organisation de ses collègues Carlos Herrán et Mauricio Boivin. L'une de ses disciples, Rosana Guber, s'occupe désormais du Centre d'anthropologie sociale de l'IDES, qui a ainsi étendu ses activités.

Dans cette phase de reconstruction, la rupture provoquée par le processus militaire sur la continuité institutionnelle de l'anthropologie sociale est évidente, ce qui déboucha sur une constante situation de diaspora. Cela s'exprima de diverses manières, dans un scénario académique aux influences relativement plus décentralisées. Mario Margulis retourna du Mexique en Argentine et participa à la réorganisation de la faculté des sciences sociales de l'université de Buenos Aires. Il joua un rôle théorique et d'organisation important, mais il inscrivit ses activités dans le domaine de la sociologie. Pour ma part je suis retourné à La Plata après un exil au Brésil et au Mexique et j'ai contribué pour une courte période à réorganiser les études d'anthropologie sociale de la filière d'anthropologie et à mettre en place de nouveaux cours dans d'autres facultés de l'Universidad Nacional de La Plata. Eduardo Menéndez a participé à plusieurs activités de l'époque en Argentine et exerça une influence théorique, notamment dans une branche théorique en croissance constante comme le sujet de la santé-maladie prise en charge. Mais il continua à vivre au Mexique, où il centra son insertion professionnelle. La filière d'anthropologie à l'Universidad de Mar del Plata, qu'il avait encouragée, n'a pas été rouverte. Ses anciens collègues, avec de nouvelles générations académiques, participent à de nombreuses activités à l'Universidad de Buenos Aires ; on citera notamment Maria Rosa Neufeld et Mirtha Lischetti. Dans le cas d'Hugo Ratier, nous avons créé une

nouvelle filière d'anthropologie à l'Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires. À la ville de Rosario, certains professionnels de la première étape participent à la réorganisation de l'anthropologie sociale, tels qu'Edgardo Garbulsky et Héctor Vázquez (qui vient du Mexique, après avoir suivi des études en France).

De nombreux professionnels connus des premières époques ou appartenant à de nouvelles générations sont restés à l'étranger. Parmi eux, Eduardo Archetti en Norvège, Hebe Vessuri et Santiago Bilbao au Vénézuéla, Guillermo Ruben de La Plata et Beatriz Heredia de Córdoba émigrés au Brésil, Miguel Bartolomé au Mexique. Un cas spécial est celui de Néstor Garcia Canclini, professeur de La Plata, dont le travail est consacré à la philosophie et à la sociologie de l'art qui, de son exil au Mexique, a exercé une forte influence dans les milieux anthropologiques. Au cours des dix dernières années, ces anthropologues et d'autres anthropologues hors de l'Argentine se sont intégrés de façon différente dans des activités universitaires et des événements nationaux.

Une expansion académique et une régularisation du personnel ont eu lieu, permettant de créer de nouvelles filières, des cursus d'anthropologie et un élargissement de l'insertion dans des centres de recherche. Les filières de Rosario et de Salta sont rouvertes et de nouvelles filières sont créées dans les villes de Jujuy et d'Olavarría. L'admission à des instituts de recherche tel que le Conseil national de recherches scientifiques et techniques (CONICET) est facilitée. Une tentative importante pour regrouper les anthropologues et permettre la diffusion de leurs œuvres a été la réalisation d'événements nationaux et le nouvel essor de revues déjà existantes, ainsi que la création de nouvelles revues. Une direction nationale d'anthropologie est créée (sous la direction de Rita Ceballos), relevant du Secrétariat de la culture de la nation, et organise des réunions nationales. Les congrès nationaux d'anthropologie sociale commencent à se tenir périodiquement, en différents points du pays, sous la présidence des référents régionaux. Les premiers congrès ont été celui organisé à Posadas sous la présidence de Leopoldo Bartolomé, le deuxième à Buenos

Aires sous la présidence de Carlos Herrán, le troisième à Rosario sous la présidence d'Edgardo Garbulsky, le quatrième à Olavarría sous la présidence d'Hugo Ratier et le cinquième à La Plata sous la présidence de Roberto Ringuelet. Les premières publications telles que *RUNA* et *Cuadernos de antropología social* de l'université de Buenos Aires, *Publicar* (Colegio de Antropólogos), *Revista de Antropología* (éditée par Diana Flax), *Etnia* de l'Institut de recherches anthropologiques d'Olavarría prennent de l'essor ; la publication *Papeles de Trabajo* est créée sous la direction d'Héctor Vázquez à Rosario.

Tous ces changements ont permis de relâcher, dans une première étape, la pression sur l'emploi. Mais les filières d'enseignants et de chercheurs (encore aujourd'hui) se trouvent limitées par une structure universitaire trop rigide qui n'arrive pas à stabiliser suffisamment le personnel. On n'a pas encore réussi une articulation efficace et dynamique entre les activités d'enseignement et de recherche.

Un autre aspect important concernant les conditions de production de l'anthropologie a été l'expansion accélérée de la demande dans de nombreuses sphères de l'État. L'intégration des anthropologues s'est peu à peu accrue, bien qu'elle ait concurrencé d'autres professionnels issus des sciences sociales. On les retrouve dans divers domaines : santé, action sociale, culture, éducation, etc. La demande d'anthropologues sociaux dans la sphère de la planification est liée à la compréhension de la totalité et de la différence. Au niveau de la pratique, elle est liée à la pratique du terrain et à la capacité de médiation dans des populations inégales-différentes.

La formation universitaire reprit son développement avec un grand essor, à la différence de la formation supérieure, master et doctorale (il en est autrement pour des pays tels que le Mexique ou le Brésil). L'Argentine n'avait pas mis à jour son système de formation, *fondamental pour la croissance et la régularisation d'un champ culturel plus ou moins organisé*. Les anciens cours doctoraux ont été modernisés et des cours intermédiaires ont été créés, mais le tout présente une structure institutionnelle morcelée

qui n'est pas encore assez conforme aux activités quotidiennes des universités. Des rapports ont été établis avec des centres étrangers, soit par l'intermédiaire d'étudiants ressortissants, soit par la présence de professionnels étrangers assurant des cours postuniversitaires nationaux, des conférences et des séminaires.

Une remarque à propos des reformulations théoriques

Au début des années 1980, un débat s'établit sur les certitudes et le développement théorique de l'anthropologie sociale en Argentine, mettant en évidence le contraste avec les débuts de l'anthropologie sociale argentine des années 1960, lorsque l'articulation complexe et conflictuelle des théories convergeait cependant dans des discours fermes et optimistes. À cette époque, non seulement le champ théorique des sciences sociales s'appuyait sur des discours solides, mais une doctrine critique et même innovante était conçue en Amérique latine même. Déjà dans les années 1980, les grandes théories sociales étaient marquées par l'incertitude et les remises en question, qui ont aussi touché l'anthropologie. On a même débattu pour savoir s'il existait une « théorie » de l'anthropologie sociale en Argentine. À l'occasion de ces débats, on s'exprimait souvent à partir d'une situation concrète de *nouveaux venus* ; aussi bien les nouvelles générations que les anciens professionnels de l'exil interne et externe étaient confrontés à la nécessité d'un changement institutionnel et théorique.

Pendant quelques années l'anthropologie sociale prit pour point de redémarrage son dernier moment hégémonique. Elle reprit donc des problématiques rurales et le sujet de la marginalité urbaine. Les premiers congrès d'anthropologie de la période démocratique ont été tout d'abord le Congrès argentin d'anthropologie rurale tenu à Olavarría et ensuite le Congrès latino-américain d'anthropologie rurale tenu à Salta. Une multiplicité de sujets a été peu à peu abordée ; ils se sont rapprochés de ceux d'autres pays latino-américains tels que le Mexique et le Brésil et de l'évolution théorique des centres occidentaux.

La période de consolidation institutionnelle : spécificités nationales comparatives

Au cours des dix dernières années, on peut constater la continuité et l'élargissement de plusieurs aspects contribuant à la consolidation du champ académique de l'anthropologie sociale, mais aussi certaines faiblesses. On pourrait en conclure que les conditions matérielles institutionnelles ne sont pas tout à fait mauvaises mais n'ont pas pour autant été (ni ne le sont pas maintenant) optimales, ce qui constitue *grosso modo* un discours assez généralisé en Amérique latine (Cardoso de Oliveira, 1999 ; Lins Ribeiro, 2004).

C'est notamment depuis ces vingt dernières années qu'il y a eu en Argentine une poussée éditoriale générale. En ce qui concerne notre domaine de spécialité, il a connu un essor lent surtout dans la dernière décennie. Cet essor est inégal et la circulation est plutôt nationale. Mais la diversification et l'interdisciplinarité anthropologique ont continué, ce qui a rendu difficile de faire un suivi systématique des flux de communication. Le nombre et la diversité d'événements scientifiques ont considérablement augmenté. Le chemin parcouru dans les 10-15 dernières années a été marqué par la croissance significative de la participation d'anthropologues argentins à des rencontres scientifiques internationales, en particulier latino-américaines. Parmi de telles rencontres, il faut mentionner la réunion périodique de l'anthropologie du MERCOSUR, qui se tient soit en Argentine, soit au Brésil, soit en Uruguay. Il y a cependant une claire différenciation entre la participation inégale aux rencontres européennes ou américaines et la participation horizontale en Amérique latine.

Quant à l'enseignement, il est intéressant de le comparer avec notre voisin, le Brésil, où l'on observe l'incorporation organique de la formation supérieure et la stabilisation intégrée de la formation d'enseignants et de chercheurs. Cela a contribué à construire un champ culturel raisonnablement organisé et dynamique, ainsi qu'à trouver un compromis entre les formations interne et externe. Ce pays s'est peu à peu constitué comme un sous-centre de formation pour l'Argentine. Or, comme le soutient Lins Ribeiro (*op. cit.*),

cette situation de croissance ne transformerait pas nécessairement l'anthropologie brésilienne nationaliste (*nation-building* selon Stocking) en une anthropologie impérialiste (*empire-building* selon le même auteur), un dialogue horizontal s'étant établi entre des anthropologues et des institutions du Brésil et de l'Argentine.

À évaluer le plan de formation en Argentine, la formation supérieure a considérablement augmenté et maintient une dépendance partielle et variée par rapport aux « anthropologies centrales », bien qu'il n'existe pas de liaison orientée comme dans le cas Mexique/États-Unis.

Nous nous permettons de faire un commentaire par rapport à la table ronde portant sur la question « Pouvons-nous penser en dehors des discours hégémoniques ? » organisée au dernier Congrès latino-américain d'anthropologie tenu à Rosario, Argentine (Narotzki & Lins Ribeiro, 2005). Au cours de cette table ronde Rossana Guber a fait une remarque générale : « on ne peut pas penser en dehors alors que l'on prétend penser contre » en signalant les hégémonies internes des anthropologies nationales. Dans cette perspective, nous observons que le panorama en Argentine est complexe. Sans vouloir éviter la question, nous croyons qu'à l'heure actuelle nous ne sommes ni dans une situation du type « la fin des idéologies », ni dans la dichotomie des années 1960 « impérialisme vs nation ». La complexité actuelle dans notre pays relève de l'existence d'hégémonies internes dans un champ culturel anthropologique partiellement unifié, au sein duquel divers noyaux internes coexistent, qui articulent des relations multiples et établissent leurs propres circuits et relations internationales, sur un réseau complexe de relations de pouvoir culturel. Le développement de l'anthropologie sociale argentine répondrait à un modèle d'équilibre instable et ouvert (comprenant surtout – quoique non exclusivement – les diverses anthropologies latino-américaines, américaines et européennes) constitué de noyaux de production de connaissances variables de par leur diversité et leur contrôle culturel et présentant de multiples flux d'échanges verticaux et horizontaux, le tout impliquant en plus des organisations nationales ainsi que des collectifs au niveau local. Nous pouvons donc

remarquer des actions mises en œuvre différemment, aussi bien à travers des oppositions que des négociations et des coopérations, sur la base des atouts comparatifs de nos productions culturelles. En reprenant un aspect mentionné précédemment, nous croyons que le champ culturel anthropologique social n'est pas assez unifié actuellement en ce qui concerne les standards d'évaluation d'accès et d'exercice. Il existe une opacité variable dans les instituts de recherche, des décalages dans l'articulation enseignement-recherche, des entraves à la continuité des formations professionnelles et aux règles d'organisation de la discussion scientifique et de sa validation. Cela implique un biais d'autant plus conflictuel que différentes approches théoriques, méthodologiques et politiques de l'anthropologie coexistent.

D'une manière générale, un aspect remarquable est que, malgré les difficultés présentes, on constate une grande élaboration théorique. À cet égard, nous pouvons observer certaines tendances dans les communications des dernières années à des congrès et des journées nationales et régionales⁶. Il existe une pluralité de sujets, au sein de laquelle la problématique *indigène* du type ethnographique classique est peu représentée. Lorsque des études indigènes sont reprises, l'accent est mis sur la situation de contact interethnique inégal, sur l'étude des formes de subordination et de dépendance économique et sur les revendications d'inclusion. Pour leur part, les études sur le *multiculturalisme* portant sur une diversité de groupes sociaux se sont accrues. On observe également un développement de l'axe politique, lié à des sujets tels que la *violence, les mouvements sociaux, la culture politique et la mémoire*. Un volet important de la thématique est focalisé sur les circonstances liées au processus militaire et à divers collectifs sociaux. Diverses problématiques interdisciplinaires se sont ajoutées aux travaux historiques portant sur les paysans et, en

⁶ VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta 2006 ; VI Reunión de Antropología del Mercosur, Montevideo 2005. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici, étant donné les limites de l'article par rapport au détail des ouvrages et des auteurs.

général, sur les thématiques rurales, notamment les études concernant l'*environnement* et les *relocalisations*, souvent analysés dans la perspective du *développement*. Il existe en même temps des thématiques souples en termes de position académique : les études sur le *monde symbolique* et sur le *domaine de la communication* en sont un exemple. Une orientation croissante concernant le *patrimoine* et l'*étude des groupes et des phénomènes urbains visant à divers collectifs sociaux* apparaît. De leur côté, les études folkloriques se sont divisées : celles de la vieille école ont continué hors de l'académie ou bien se sont marginalisées ; de nouvelles approches sont nées au sein de l'anthropologie sociale relevant des études symboliques. On observe également un axe croissant concernant la *santé* et, plus récemment, le *corps*, étroitement lié à une pluralité de situations sociales du monde moderne et des collectifs sociaux, ainsi qu'une croissance lente mais significative des études d'*anthropologie de la science*. Finalement, on assiste à une augmentation des études de différents phénomènes de la société moderne, comme le *sport*.

Mais reprenons maintenant un aspect de l'analyse antérieure de la période initiale où l'étude des *autres culturels* internes à la nation était mentionnée. Cardoso de Oliveira citait la concentration de recherches sur le territoire national comme une des caractéristiques des « anthropologies périphériques ». Au cours de l'évolution de l'anthropologie sociale argentine, l'éventail des sujets sociaux faisant l'objet d'études s'est tellement élargi qu'il devient nécessaire aujourd'hui d'approfondir et de reformuler cette vision, étant donné qu'une part importante des recherches qualifiées d'anthropologie sociale portent sur des groupes dominants ou intermédiaires et sur la nature des mécanismes du pouvoir entre des collectifs sociaux. Ceci est lié à deux questions : d'une part, l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité, présentes de manière variée dans les études anthropologiques. En effet, dans presque toute perspective d'analyse, il est difficile de faire une analyse dans les seules limites de l'anthropologie. D'autre part, l'inclusion évidente et fréquente de l'action a non seulement été reprise dans cette dernière période mais elle s'est approfondie dans ses diverses

modalités : de l'inclusion de nature technique d'actions de transfert, en passant par une prise de position critique situationnelle jusqu'à une prise de position politique associée ou non aux pratiques. D'une manière significative, la différence évidente avec des situations du passé réside dans le fait que la critique est maintenant liée à des inégalités et à des conflits dans le cadre du système démocratique.

Selon de nombreux analystes de la situation actuelle de l'anthropologie, étant donné que tous les sujets impliqués dans la recherche appartiennent à la même société, l'engagement professionnel serait en même temps un engagement citoyen du chercheur et, en fait, une action politique, explicite ou implicite (Cardoso de Oliveira, 1998 ; Jimeno, 2005). *La question qui se pose alors est celle de la distinction des différentes prises de position politique.*

Nous espérons avoir répondu au propos général de l'article. À travers une vision synthétique, nous avons présenté une mise en perspective contemporaine de l'anthropologie sociale argentine que je vois en tant qu'un discours ouvert aux collègues. Pour ce faire, nous avons analysé sa construction historique, reliant son évolution théorique au cadre des conditions de production de la connaissance, à la recherche du *style* particulier de l'anthropologie sociale argentine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BILBAO S., 2004. *Rememorando a Roberto Lehmann-Nitsche*. Buenos Aires, La Colmena.
- BLACHE M., 1991-92. « Folklore y nacionalismo en La Argentina ». *Runa*, vol. XX : 65-89.
- BOROJOV B., 1979. *Nacionalismo y lucha de clases*. México, Pasado y Presente.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora da UNESP.

- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1999. « Antropologías periféricas vs antropologías centrales » in V Congreso de Antropología Social, *Temas de antropología social*. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., RUBEN G. (comps), 1995. *Estilos de antropología*. Campinas, Editora da UNICAMP.
- GARBULSKY E., 1992. « La antropología de los años cuarenta y su concepción de la formación étnica argentina. Un caso de racismo "científico" » in *Reflexiones sobre el V Centenario*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- GUBER R., 2005. « Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires », *Avá*, 8 : 26-56. Posadas, Argentina.
- HERRÁN C., 1990, « Antropología Social en la Argentina: apuntes y perspectivas », *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2 : 35-55. Buenos Aires.
- JAMISON A., 1982. *National Configurations of Scientific Knowledge*. Lund, University of Lund.
- JIMENO M., 2005. « La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica », *Antípoda*, 1 : 43-65, julio – diciembre.
- LINS RIBEIRO G., 2004. *A antropología brasileira entre políticas neoliberais e a globalização*. Brasilia, Universidade de Brasilia, Série antropología.
- NAROTZKI S., LINS RIBEIRO G. (ed), 2005. « Mesa redonda: Antropologías mundiales. Podemos pensar fuera de los discursos hegemónicos ? » in *1er Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, Rosario. Participantes : Junji Koizumi, Myriam Jimeno, Victoria Goddard, Esteban Krotz, Nelly Arvelo-Jiménez, Rosana Guber, Alcida Rita Ramos.
- RATIER H., RINGUELET R., 1997. « Construcción de la Antropología Social en La Argentina », *Horizontes Antropológicos*, 7 : 10-23. Porto Alegre.
- RATIER H., RINGUELET R., 1999. « La antropología y el medio rural en Argentina », in GIARRACA N. (coord.), *Estudios rurales. Teorías, problemas y estrategias metodológicas*. Buenos Aires, La Colmena.

- RINGUELET R., 1986. « Antropología Rural », *Monografías*, 6. Olavarría.
- RINGUELET R., 1988. « Comentarios sobre la Antropología Social Aplicada », *Revista de Antropología*, año III, 16 : 15-25, octubre – noviembre. Buenos Aires.
- RINGUELET R., 1992. « A Propósito de la Antropología de los Años 90 », *Publicar*, 2 : 45-57, diciembre. Buenos Aires.
- RINGUELET R., 1994. « La saga de un proyecto cultural: La evolución del Museo de La Plata » in *Actas del IV Congreso Argentino de Antropología Social*. Olavaria, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- RINGUELET R., 1999a. « Discurso inaugural : La Antropología Social en La Plata » in *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- RINGUELET R., 1999b. « Antropología Social y Arqueología » in *Homenaje a Alberto Rex Gonzalez*. Buenos Aires, Fundación Argentina de Antropología.
- SAMAJA J., 1993. *Epistemología y metodología*. Buenos Aires, EUDEBA.
- VESSURI H., 1990. « El sísifo sureño. Las ciencias sociales en Argentina », *Quipu*, vol 7(2) : 149-185. México.
- VESSURI H., 1994a. « Estilos nacionales en ciencia ? », *Quipu*, vol. 1(1) : 103-118, enero – abril. México.
- VESSURI H., 1994b. « La ciencia académica en América Latina », *Revista de Estudios Sociales de la Ciencia*, vol. 1(2): 41-77. Buenos Aires.
- VESSURI H., 1995a. « El crecimiento de la comunidad científica argentina », *Cadernos de História e filosofia da Ciência*, Série 3, vol. 5 : 173-222. Campinas.
- VESSURI H., 1995b. « Estilos nacionais da antropologia ? » in CARDOSO DE OLIVEIRA R. & RUBEN G (comp.), *Estilos de antropologia*. Campinas, Editora da UNICAMP.
- VISAKOVSKY S., GUBER R., 2002. *Historias y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.

Résumé

Nous proposons ici un essai sur la situation de l'anthropologie sociale argentine contemporaine. En utilisant une matrice analytique comprenant trois dimensions (l'élaboration théorique, le contexte de production et les conditions socioculturelles), nous tenterons de rendre compte de la constitution du champ intellectuel anthropologique. D'une manière générale, nous nous interrogeons sur l'existence (ou non) d'un « style » anthropologique social en Argentine, sur le niveau de structuration de cette communauté, sur le type d'échanges avec les communautés latino-américaines et mondiales.

Mots-clés : anthropologie argentine, anthropologie nationale, anthropologie sociale.

Summary

A Contemporary Perspective on Argentinian Social Anthropology

This text is an essay on the contemporary situation of Argentinian social anthropology. By using an analytical matrix with three dimensions (theoretical elaboration, context of production and socio-cultural conditions), we will attempt to analyse the constitution of the anthropological intellectual field. We will examine the existence (or not) of a specific "style" of social anthropology in Argentina, the level of structuration of this community, and the type of exchanges which exist with Latin-American and global communities.

Key-words: Argentinian anthropology, national anthropology, social anthropology.

* * *

ANTHROPOLOGIES ET CONTROVERSE IDENTITAIRE AU GUATEMALA

Agnès BERGERET
IHEAL – CREDAL/CEMCA

À l'instar de nombreux pays d'Amérique latine, l'émergence au Guatemala dans le dernier quart du XX^e siècle de discours anthropologiques « indigènes » a profondément bouleversé l'organisation symbolique des identités composant l'espace national. Dans le cas du Guatemala, nous appelons « mayanistes » les différents mouvements qui ont pour objectif la défense des droits des peuples « indigènes »¹ du Guatemala sur le principe de l'existence d'une culture maya. Ces peuples composent entre 50% et 60% de la population, et sont divisés en 21 groupes linguistiques². L'anthropologie occidentale a largement contribué à l'épanouissement de ces mouvements mayanistes, et cet article

¹ Nous utilisons « indigène » (sans guillemets dans la suite du texte) pour désigner les peuples appelés « *indígena* » au Guatemala : ceux auxquels on attribue ou qui revendiquent une ascendance précolombienne et qui se définissent ainsi en opposition aux colons espagnols et à leurs descendants, en prenant la conquête et la colonie comme rupture historique fondatrice. Pour notre part, le critère d'une indigénité remontant à cinq siècles pose problème : elle rejette une bonne part de la population, qui est née dans le pays depuis plusieurs générations mais n'est pas considérée comme « indigène ». Nous pensons que, d'évidence, toute la population guatémaltèque est issue de métissages divers et complexes : nous utilisons le terme « indigène » parce qu'il est un terme usuel dans le pays, et montrons les problématiques que son usage alimente.

² Il faudrait ajouter deux groupes ethniques non-mayas – les Garifunas et les Xinkas –, mais ils sont très minoritaires. Nous avons choisi de nous concentrer sur la question maya.

tentera de dresser un portrait du rôle qu'elle a joué en la considérant comme un acteur interne au Guatemala. Sur les plans historique et institutionnel en effet, les anthropologies guatémaltèques ont été et demeurent dépendantes de l'anthropologie occidentale, mais les perspectives épistémologiques se sont diversifiées. En se focalisant sur les défis du multiculturalisme, les mouvements mayanistes veulent mettre en échec l'hégémonie ladina (ou métisse), tout en questionnant les enjeux implicites de l'anthropologie occidentale.

Les Ladinos composent l'autre pôle de la population guatémaltèque : ils sont le fruit du métissage des *Criollos*, ces colons blancs descendants d'Espagnols, avec les populations indigènes tout au long des différents processus de complexification sociale. L'adoption par certaines franges mayas de modes de vie ladinos est ainsi communément appelée *ladinisation*. Les Ladinos sont habituellement décrits comme ayant adopté un mode de vie occidental, mais recouvrent aujourd'hui une telle diversité d'origine ethnique et sociale que le langage politiquement correct les dénomme les « non-indigènes ».

« Maya » et « Ladino » sont donc deux termes très schématiques et recouvrant une grande diversité, mais ils désignent une constante de l'idéologie bipolaire de l'État guatémaltèque, et son empreinte historique est si forte que même les plus grands critiques de cette bipolarité sont limités par son intériorisation sociale, idéologique, institutionnelle. L'enjeu de tout projet politique « national » est l'articulation de ces deux identités, et toute parole anthropologique est confrontée à l'acuité de cet enjeu.

Ainsi, si l'on veut éclairer les relations entre anthropologie occidentale et anthropologies des Suds dans le cas particulier du Guatemala, il semble que la distinction anthropologie dominante / anthropologie « subalterne³ » soit difficilement opérante. Au Guatemala, les anthropologies fonctionnent aujourd'hui non sur un mode binaire mais sur un mode ternaire complexe, politiquement

³ Dans le sens des *subaltern studies* : l'anthropologie des opprimés propose une alternative critique à l'anthropologie dominante justifiant l'oppression.

différencié : la perspective occidentale, au sein de laquelle nous nous concentrerons sur l'influence des *Cultural studies* nord-américaines ; le point de vue mayaniste ; mais aussi, la position métissée de certains anthropologues guatémaltèques critiques, qui renvoient les deux premières dos-à-dos. Cet article cherchera à dévoiler, après un parcours historique de la formation institutionnelle de l'anthropologie guatémaltèque, quelques-uns des nœuds politiques et épistémologiques où se nouent les alliances mouvantes de ces trois ensembles de paroles anthropologiques.

Bilan historique de l'anthropologie guatémaltèque : les particularités de l'émergence des discours anthropologiques mayanistes

État bipolaire et importance de l'influence étatsunienne : la timide institutionnalisation de l'anthropologie guatémaltèque

Divers facteurs porteraient à refuser au Guatemala les possibilités mêmes d'une voix anthropologique propre : l'histoire de ce pays est celle de colonisations multiples et multiformes, de la colonisation espagnole à l'établissement des grandes exploitations allemandes et nord-américaines, qui ont fait du pays, selon les époques, une république caféière ou bananière... Elle s'adapterait parfaitement à une interprétation strictement dépendantiste du fonctionnement du pays (Fisher, 2001 : 70), si la bipolarité de la société ne rendait nécessaire un mode d'explication plus complexe de son fonctionnement.

De l'indépendance, en 1821, au printemps démocratique de 1944 à 1954, la république a maintenu un modèle d'État oligarque, extrêmement centralisé, et ségréatif, ayant pour base le patriotisme *criollo*, puis le « nationalisme exclusif » ladino (Davis, 2004), pour justification idéologique le racisme, et pour fondement institutionnel indispensable à son économie l'État de tutelle et le travail forcé des populations indigènes. Dans ce contexte, aucune institutionnalisation de l'anthropologie n'a pu s'effectuer, sinon autour de groupes d'intellectuels « anthropologisants » tels que Flavio Herrera, Luis Cardoza y Aragón, David Vela, Miguel Angel Asturias (Mendoza, 2001 : 25-26).

C'est avec le « Printemps démocratique » de 1944-1954, que la recherche d'une identité nationale et la valorisation du patrimoine culturel permettent l'institutionnalisation d'une anthropologie indigéniste *et* assimilationniste, par la création de l'Institut indigéniste national (*Instituto Indigenista Nacional* – IIN) et l'Institut d'anthropologie et d'histoire (*Instituto de Antropología e Historia* – IDAEH). Le premier directeur de l'Institut indigéniste national, Antonio Goubaud Carrera, est considéré comme le fondateur de l'anthropologie guatémaltèque, et son parcours est significatif de la forme de connexion organique entre la recherche guatémaltèque et la recherche étatsunienne, qui va souvent bien au-delà du seul lien académique : il a étudié à Berkeley et à Chicago, fomenté les premières expéditions touristiques au Guatemala et deviendra ambassadeur auprès des États-Unis après ses fonctions à l'IIN. Autour de lui se forme une génération pionnière d'anthropologues, caractérisée par l'indigénisme, comptant Jorge Luís Arriola, Francisco Rodríguez Rouanet, Jaime Búcaro, Carlos Navarrete, Alfredo Méndez Domínguez, Joaquin Noval, Juan de Dios Rosales et Carlos Mejía Pivaral (Mendoza, *ibid.* : 28).

Le Guatemala oscille depuis lors entre divers modes de conception de sa société : les débats augurant chaque nouvelle constitution depuis 60 ans (en 1945, 1956, 1965 et 1985) traduisent dans ses différentes formes, les tiraillements entre l'égalitarisme et l'état de tutelle, l'assimilation et l'ethnisme, mais c'est un universalisme tronqué qui l'emporte à chaque fois au travers des idéologies de l'intégration et de la ladinisation, puis du développementalisme (Taracena, 2004).

Après le coup d'État contre le Président Arbenz en 1954, les animateurs du Séminaire d'intégration sociale guatémaltèque (*Seminario de Integración social guatemalteco* – SISG) créé en 1956, liés au processus « de libération anticommuniste », travaillent sur la théorie de l'*intégration sociale* et de la *ladinisation*, qui doit mener les indigènes à la modernité par leur intégration économique et politique. Ce séminaire comptait des intellectuels guatémaltèques, tels que Skinner Klee, appuyés par des chercheurs

étatsuniens (Melvin Tumin, John Gillin, Kalman Silvert, Richard Adams).

Le refus d'envisager la question ethnique en dehors de l'horizon de l'assimilation continue avec le modèle développementaliste et propaysan sur lequel s'appuient les dictatures militaires qui dirigent alors le pays. Mais cette caractéristique idéologique est dramatiquement radicalisée par la période de guerre civile et de tutelle de l'armée sur l'État à partir des années 1960, et jusque dans les années 1990. L'armée massacre des villages entiers et fait disparaître ou fuir la plus grande partie des intellectuels. La recherche anthropologique devient alors systématiquement suspectée de subversion. L'un des événements les plus symboliques de la ligne sécuritaire de l'armée guatémaltèque est l'assassinat de l'anthropologue Myrna Mack par des militaires, en 1990.

La coopération internationale, après les accords de paix de 1996, a tenté de lancer le renforcement et l'assainissement de l'État avec les clauses sur la fiscalité, le respect de toutes les composantes ethniques ou encore la réforme de la police, mais il est avéré que l'oligarchie, organisée en réseaux familiaux endogames dont l'assise serait bien plus solide que la succession formelle des régimes, n'est pas disposée à modifier la distribution des pouvoirs et des richesses (Casaus Arzú, 1992). De plus, la masse financière étrangère mobilisée par les accords de paix a renouvelé la dépendance vis-à-vis de l'étranger et souvent remis en question les capacités des gouvernements successifs qui, par ailleurs, n'ont eu de cesse de renâcler à l'accomplissement des accords. On comprend alors la faiblesse des financements étatiques pour la recherche durant toute cette période, et la très faible connexion entre les investigations et les politiques publiques (Palma Murga, 2004 : 19). Ainsi, d'une part, la grande majorité des intellectuels d'aujourd'hui a été formée en Occident et surtout aux États-Unis⁴ ; d'autre part, ce sont

⁴ Claudia Dary, anthropologue aujourd'hui coordinatrice académique de la FLACSO-Guatemala, a étudié à Pittsburg. Estuardo Zapeta, aujourd'hui journaliste, a réalisé des études anthropologiques à la SUNY-Albany et Enrique Sam Colop, l'une des plus grandes voix du mouvement mayaniste,

alors les universités occidentales, les ordres religieux et les organisations non-gouvernementales, qui ont permis l'institutionnalisation de l'enseignement et la recherche en anthropologie depuis les années 1970. Aujourd'hui, six universités⁵ développent la recherche en sciences sociales, mais ce sont les « centres de recherche » qui dominent le paysage anthropologique. Outre le Centre de recherches régionales de Mésoamérique (*Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica* - CIRMA), pilier de la recherche et des ressources bibliographiques fondé en 1978, l'Association de recherches et d'études sociales (*Asociación de Investigación y Estudios Sociales* – ASIES) est fondée en 1982, Myrna Mack imagine en 1986 l'Association pour le progrès des sciences sociales (*Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales* – AVANCSO), et la faculté latino-américaine des sciences sociales du Guatemala (*Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales de Guatemala* – FLACSO Guatemala) s'installe en 1987 ; l'Institut d'études interethniques (*Instituto de Estudios Interétnicos* - IDEI) de l'université San Carlos, est créé en 1992.

L'« émergence » des mouvements mayanistes dans le contexte de la guerre civile

Le renversement du paradigme de l'indigénisme assimilateur s'opère dans le contexte particulier de la guerre froide et du conflit armé des années 1970. Les origines de ce processus sont à la fois internes et externes au pays, et nous en présenterons trois : le débat

a obtenu un doctorat en linguistique maya à la SUNY-Buffalo. Parmi les chercheurs de l'Institut d'études interethniques, Demetrio Cojti Cuxil a obtenu son doctorat en communication sociale en Belgique. Victor Montejo, anthropologue maya-jakaltèque, a obtenu son doctorat à l'université du Connecticut.

⁵ L'université publique San Carlos, l'université privée Rafael Landívar créée au début des années 1960 par les jésuites et avec l'apport de l'US-AID, l'université Del Valle, privée et non-confessionnelle, l'université Francisco Marroquin, l'université Mariano Galvez fondée par le *Summer Institute of Linguistics* (mission protestante), et l'université rurale de Guatemala.

historique et anthropologique sur le marxisme, les modes d'action des leaders indigènes, et les réactions des intellectuels étrangers.

Le premier facteur de renversement est la discussion autour du marxisme orthodoxe et de la contradiction ethnique (cf. Taracena, *op. cit.*): jusqu'alors considérée comme une contradiction secondaire par rapport à la contradiction de classe⁶, le pamphlet du Guatémaltèque Guzman Böckler et du Français Herbert (1970) en fait une contradiction première, issue du colonialisme interne dont les structures demeureraient en vigueur au Guatemala. Il s'inscrit en rupture avec le culturalisme indigéniste, et son précepte d'assimilation par la ladinisation. L'analyse de Guzman Böckler révèle de plus le Ladino comme un être fictif, qui ne peut constituer la base d'un projet de construction nationale. Les nouveaux mouvements révolutionnaires se tournent alors vers la problématique de la discrimination et du racisme, mais sans véritablement la mener à son terme, limités par l'ethnocentrisme occidental de ses modèles de pouvoirs, d'État et de nation (Le Bot, 1995).

Entré en clandestinité, le mouvement communiste historique (le Parti guatémaltèque du travail – *Partido Guatemalteco del Trabajo*), dirigé par l'anthropologue Joaquin Noval, demeure quant à lui attaché à une vision classiste mais non dénuée de finesse et de réalisme⁷: sa pensée semble paradoxalement plus adaptée au contexte culturel de certaines régions du Guatemala (Grandin, 2004 : 120).

⁶ Cf. Martínez Peláez (1998).

⁷ Noval critique Böckler et Herbert pour leur compréhension romantique de la culture indigène, qui suppose qu'elle devrait automatiquement être solidaire de la révolution. Malgré les déficits de son analyse instrumentaliste de l'ethnicité, Noval a compris que la culture maya est susceptible de manipulation par les classes dominantes, que le colonialisme a efficacement utilisé les traits culturels distinctifs comme le langage, les vêtements et les institutions politiques et religieuses locales pour contenir les masses indigènes dans de petits groupes contrôlables. L'enjeu selon Noval est alors non de détruire ces traits distinctifs, mais de leur permettre de devenir des signifiants critiques.

Deuxièmement, l'impulsion vers l'anthropologie mayaniste vient de la part de leaders indigènes, qui luttent contre l'ethnocentrisme ladino. Depuis les années 1950, Adrian Chavez, grâce à sa traduction pionnière du Pop Guj en k'iché, sa quête de formalisation d'un alphabet maya, incluant des symboles inspirés de l'iconographie des anciens Mayas et la création de l'Académie de langue maya-quiché (*Academia de Lengua Maya Ki-ché*) en 1959, avait préparé le terrain. Dans les années 1970, le mouvement Patinamit, l'initiative du parti indigène Front d'intégration nationale (*Frente de Integración Nacional*), la revue *Ixim* entre 1977 et 1979, et d'autres comme le député Tezahuic Tohón, les activistes Macía Caxal ou Pop Caal, appellent à faire obstacle à l'hégémonie idéologique orchestrée par la presse et les partis traditionnels, à s'opposer à la folklorisation et aux stéréotypes de leurs modes de vie et à sauvegarder les valeurs indigènes par l'histoire, la linguistique et l'anthropologie, en mettant en avant un projet de pays bi-national. Mais ces premières tentatives d'échapper aux modèles et idéologies étrangères tournent court.

Troisième facteur : le contexte de guerre froide. La répression anticommuniste post-1954 a en effet détruit les organisations et le langage naissant du réformisme agraire par lequel les paysans faisaient leur demande à l'État. Il fallait, pour obtenir une réaction internationale aux massacres perpétrés par l'armée, jouer sur un autre tableau que celui de la lutte des classes : celui de la discrimination ethnique. C'est ce qu'ont opéré les nouveaux mouvements révolutionnaires, dont le choix narratif de Rigoberta Menchú, dans l'ouvrage qui la fit connaître, de privilégier les aspects culturels⁸, et son engagement dans le Comité d'unité paysanne (*Comité de Unidad Campesina* – CUC), sans préciser les liens que celui-ci avait avec le mouvement de guérilla EGP

⁸ Elisabeth Burgos souligne cette dimension exemplaire du récit de Rigoberta Menchú : « la discrimination qu'elle subit culturellement est celle que tous les Indiens du continent subissent depuis la conquête espagnole » (1983 : 7).

(*Ejercito Guerrillero de los Pobres*) sont le meilleur exemple⁹. Or, la réaction internationale a effectivement été décisive : dans les années 1980, la tribune obtenue auprès des organisations de défense des droits de l'homme internationales permet aux mouvements mayas de fleurir. De leur côté, nombre d'anthropologues confrontés à de graves questions éthiques (Watanabe, 1997) s'orientent vers la défense des peuples opprimés et participent en grande partie de la mise en forme de la tradition et de la culture maya. Ils se concentrent tout d'abord sur la déconstruction historique de ce qui constitue la culture maya puis sur les thèmes de la violence, de l'oppression et sur l'ambivalence des effets du néolibéralisme et de la globalisation économique sur les Mayas, notamment la coïncidence stratégique entre le nouvel ordre néolibéral international et l'ampleur des mouvements indigènes (Warren, 1998 ; Fisher, *op. cit.* : 247).

Là surgit la reconnaissance paradoxale par des anthropologues occidentaux d'une parole anthropologique « propre », qu'ils ont passionnément contribué à construire – beaucoup soulignent le rôle des archéologues Proskouriakoff et Schele dans la réappropriation des symboles et glyphes mayas, et des missions étatsuniennes protestantes, telles que l'Institut linguistique d'été (*Summer Institute of Linguistics*) ou du poids des ONG et fondations étrangères dans le Projet linguistique Francisco Marroquin (*Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín*), dans la formalisation des langues mayas. Warren (*op. cit.*) souligne que l'enjeu était de mettre à jour le rôle actif des Mayas dans la transformation de leur culture et de leur histoire. Il était alors impératif de favoriser l'émergence d'une anthropologie proprement indigène.

Cet objectif se traduit par l'aide apportée par des universités et des organisations humanitaires étrangères aux centres d'études tels l'IDEI, la FLACSO ou le CIRMA, marqués par la présence de fortes personnalités mayanistes (notamment Cojti Cuxil pour l'IDEI), ainsi que par des programmes de bourses exclusivement destinés aux étudiants mayas, tel que le « Maya Competence Building »,

⁹ Morales (2002 : 130, 183).

programme de coopération entre l'IDEI et l'université de Tromsø, en Norvège.

Ce mouvement crée un espace de recherche propre au sein du système universitaire et des centres de recherche, participant de l'élan humanitaire d'après-guerre : on observe une circulation importante des élites intellectuelles entre la recherche et les organisations humanitaires, et une forte interpénétration des discours¹⁰.

Par la suite, ces mouvements mayanistes prennent leur autonomie par rapport au mouvement révolutionnaire, et refusent de se déterminer sur l'échiquier politique des dominants, accusant la gauche comme la droite de les instrumentaliser (Montejo, 1997 : 109). Le discours anthropologique mayaniste a donc finalement pris une place relativement autonome dans l'arène politique. Sa plus grande réussite est d'avoir permis la sauvegarde, le renforcement, le renouvellement des savoirs et pratiques rituelles mayas, la généralisation de l'éducation bilingue, ainsi que la sensibilisation de la Justice aux systèmes de normes différents régissant les communautés indigènes¹¹.

La controverse identitaire : enjeux politiques et épistémologiques

Le discours anthropologique mayaniste, en partie « créature » des anthropologues et archéologues étatsuniens, prend aujourd'hui

¹⁰ Prenons pour exemple le projet « Estudios Etnicos » de la FLACSO dirigé par l'anthropologue Santiago Bastos, développé en collaboration avec le CIRMA et financé en partie par l'ONG OXFAM-UK. Il prend acte de l'efficacité politique du « mouvement maya » et s'attache à étudier comment la société « vit, comprend, recrée cette nouvelle forme de comprendre la diversité ethnique ». Il s'agit alors de « répondre aux préoccupations manifestées par le "Mouvement maya" et d'autres acteurs politiques sur la capacité de mobilisation, l'acceptation et les possibilités de développement de ce nouveau discours ». Traduction de l'auteur. www.flacso.edu.gt/etnicos.htm#1

¹¹ Mais le mouvement est très divers et conflictuel dans ses positions politiques. Concrètement, les résultats tardent à se faire sentir dans les politiques publiques de l'État et dans son organisation, et sont d'autant plus ralentis après l'échec du référendum sur la réforme constitutionnelle énonçant la reconnaissance de droits particuliers aux différents groupes ethniques, le 16 mai 1999.

un tour épistémologique et politique qui provoque de nombreuses réactions.

En effet, l'anthropologie occidentale est depuis les années 1990 mise en jeu sur sa position hégémonique par les intellectuels mayanistes (Warren, *op. cit.* : 146 ; Fisher, *op. cit.* : 25). « Que faites-vous réellement ici ? » demandent-ils, associant l'anthropologie au néocolonialisme¹².

Refonder une histoire nationale multiculturelle

L'anthropologie mayaniste, assumant donc une position de « subalterne », s'attache à élaborer une autre histoire que l'histoire officielle « dictée » par les étrangers et les Ladinos.

C'est à l'échelle de l'État que les intellectuels mayanistes pensent, mettant en défaut les catégories étatsuniennes qui opposaient le localisme indigène au nationalisme ladino. Ils visent ou bien l'abolissement ou bien la réforme d'un État souvent qualifié de « colonialiste », et le renforcement des institutions étatiques qui garantissent l'épanouissement de la diversité culturelle. Il s'agit alors de lutter contre l'histoire officielle nationale construite par l'élite ladina et contre la folklorisation de leur culture, comme l'a fait Sam Colop dans son ouvrage « Jub'aqtun Omay Kuchum K'asmelal ; Cinco siglos de encubrimiento » (1991). L'unité des Mayas est présentée non comme à faire mais comme un fait dont il ne manque plus que de prendre conscience. C'est dans cet ordre d'idée que l'anthropologue maya-jakaltèque Montejo (*op. cit.*) oppose à l'hégémonie ladina actuelle l'hégémonie maya de l'époque classique précolombienne et la perfection de cette civilisation, période qui scelle selon lui la « culture sous-jacente, de base » des Mayas. Il trouve la preuve de sa continuité dans la survivance des calendriers rituels, des langues, et de la cosmologie, et fonde ainsi la légitimité de l'unité du mouvement maya de nos jours.

12 « "Les leaders mayas" soumettaient effectivement mon approche constructiviste à leur propre critique des intellectuels étrangers comme une catégorie politique néocoloniale » (Warren, *op. cit.* : 74. Traduction de l'auteur).

Cette vision se fonde donc sur une critique du concept d'État occidental moderne, et l'histoire officielle qui en fait le modèle de fonctionnement de l'État guatémaltèque. En effet, alors que les anthropologues étatsuniens étudient comment se sont influencés mutuellement la conscience de soi des Mayas et l'État guatémaltèque pensé comme *hégémonique*, certains anthropologues mayanistes insistent sur la faiblesse de la souveraineté de l'État dans certaines régions du pays et l'autonomie des institutions indigènes par rapport à l'État (Velasquez Nimatuj, 2005 : 109). Les mayanistes considèrent le « multiculturalisme » d'aujourd'hui, soutenu par les grandes institutions internationales, comme une version allégée ne promouvant aucune transformation réelle pour les majorités marginalisées. Ils multiplient donc les comparaisons de la situation guatémaltèque à d'autres formations nationales, en particulier l'apartheid sud-africain et la crise du Kosovo, l'autonomisme espagnol ou les exemples suisse ou belge, évoquent des solutions fédérales ou une refonte binationale de l'État.

De plus, alors que la conception de la mayanité demeure souvent indissociable dans les analyses occidentales de la vie en communauté, du travail agricole ritualisé et d'institutions telles que les confréries, l'anthropologie mayaniste développe un point de vue original en ce qu'elle disjoint l'identité maya de cet ancrage communautaire, et condamne l'anthropologie occidentale passée ou présente qui ne donnerait pas d'autre place aux Mayas que celle que la colonisation et l'oligarchie leur ont laissée, et rendrait difficile la redéfinition de l'identité des Mayas dans leur existence de plus en plus urbaine. Ainsi, le concept de *ladinisation*, devenu problématique même pour ses premiers défenseurs (Adams, 1994) est aujourd'hui quasiment banni du vocabulaire anthropologique (Warren, *op. cit.* : 69). De nombreuses études tentent de montrer que les indigènes peuvent se moderniser, s'urbaniser, sans pour autant se « ladiniser ».

Cependant, l'attachement à la notion d'essence ne pouvait que provoquer des réactions de la part des anthropologues occidentaux.

Les débats autour de l'essentialisme mayaniste

En effet, cette anthropologie « subalterne » fascine, comme le montre le nombre d'études qui lui sont consacrées (Nelson, 1999 ; Warren, *op. cit.* ; Morales, *op. cit.* ; Fisher, *op. cit.*), mais la grande majorité des anthropologues occidentaux est d'accord pour considérer la parole anthropologique indigène comme essentialiste, et trouve ses analyses de la « culture de base », de la spiritualité et de la tradition maya¹³ idéalistes, simplificatrices, ethnicistes, manichéennes et normatives (Warren, *op. cit.* : 147). Certes, il faut constater l'emploi stratégique de l'essentialisme par les intellectuels mayanistes. Montejo revendique et définit ainsi son usage du terme « essence » qui renvoie aux : « racines historiques profondes qu'ont les peuples indigènes dans les terres et les territoires qu'ils continuent d'habiter et pour la défense desquels ils luttent contre l'exploitation capitaliste et l'expropriation transnationale. [...] cela implique l'existence de valeurs centrales et des visions du monde distinctes que les peuples indigènes expriment au travers de leurs cosmologies vécues » (Montejo, 2004 : 231. Traduction de l'auteur).

L'« essence », ce sont donc les racines historiques de l'identité qui permettent aux « subalternes » de se défendre dans un contexte hostile à leur reproduction. Leurs fondements sont le territoire et la continuité historique des visions du monde indigènes. Ce nœud symbolique identitaire est constitué essentiellement par les langues, les cérémonies, la relation particulière au cosmos et au temps, les vêtements traditionnels, les symboliques de la croix, des couleurs... Il se niche dans des concepts, des idées, une mémoire et des rituels perpétués, plus que dans un mode d'organisation sociale précis. Ce sont ces éléments « inaliénables » qui maintiendraient le groupe dans son unité. Certes, les mayanistes les recréent en même temps qu'ils les décrivent (mais, pourrait-on dire, comme toute

¹³ Pour ce qui est de l'essentialisme dans le domaine humanitaire, consulter l'analyse fine de Karine Vanthuyne (2004) sur la « réactivation des divisions manichéennes » et la radicalisation normative des interventions associatives.

œuvre anthropologique). Cependant, cet essentialisme très malléable, créatif et dynamique relève davantage d'une « realpolitik » (Fisher, *op. cit.* : 67) que d'une démarche scientifique d'analyse des rapports identitaires dans un contexte historique précis. Là se trouve la rupture avec le principe de relativisme méthodologique fondant l'anthropologie en Occident¹⁴. Or, souvent, l'engagement des anthropologues pour la défense des droits des indigènes les empêche de dénoncer l'«essentialisme» mayaniste avec trop de vigueur, pour la raison qu'un discours déconstructiviste donnerait de l'eau au moulin des adversaires des mouvements mayas (Fisher & Watanabe, 2004 : 4). On pourrait avancer que ces débats font partie d'un cercle vicieux, celui des impasses du système monolithique et totalisant des perspectives multiculturalistes – que décortique Scott Michaelsen dans *The Limits of Multiculturalism* (1999).

En conséquence, cet essentialisme aboutit à une nouvelle folklorisation : la création de nouveaux « indiens mythologiques et purs » coupe la route à des initiatives dynamiques et alternatives de définition de l'identité (Esquit, 2004). En particulier, la construction de la « spiritualité maya » est menée par de nouveaux prêtres mayas, une élite qui édicte ce qui relève ou non de la tradition. La sophistication de leurs rituels, leur rôle dans la protection des lieux sacrés, leur notion d'ancestralité et leurs habitudes de vie par ailleurs très occidentales, se révèlent relativement coupées des conceptions et pratiques populaires et surtout des préoccupations quotidiennes des populations indigènes. Désignés *hackers* pour leur adaptation aux techniques modernes

¹⁴ « Cojti Cuxil soutient vigoureusement que le rôle approprié des anthropologues nord-américains devrait être celui d'aider à identifier les continuités dans la culture maya, les caractéristiques éternelles qui font des Mayas ce qu'ils sont » (Warren, *op. cit.* : 74. Traduction de l'auteur) ; « Demetrio Cojti Cuxil voulait que je fasse ce que je ne pouvais pas faire : être une archéologue culturelle ou une ethnohistorienne qui trouverait les continuités et, quelles que soient leurs significations réelles, soutiendrait qu'elles sont la culture maya » (*ibid.* : 78. Traduction de l'auteur).

occidentales (Nelson, *op. cit.*), les mayanistes n'apparaissent plus capables de créer une vision subalterne alternative à la version occidentale : ils ne pourraient plus en constituer qu'un miroir réfléchissant (Morales, *op. cit.* ; Esquit, 2004¹⁵).

Pendant, un récent débat dans la revue *Mesoamérica* (2005, 47) retourne l'accusation essentialiste vers les anthropologues des *cultural studies*. En effet, Carol Smith critique à cette occasion ses collègues, notamment Warren (*op. cit.*) et Nelson (*op. cit.*) pour la réduction à laquelle ils ont soumis les mouvements mayas en se focalisant sur leur seul aspect culturel, impliquant une distorsion de leur signification et de leurs résultats politiques (Smith, 2005 : 114). Warren et Nelson les auraient à leur tour *essentialisés*. Smith perçoit dans leur démarche la réaction d'anthropologues qui veulent récupérer leur autorité comme experts en cultures non-occidentales : leur tactique serait alors de réduire les paroles mayas à un type de parole illégitime – l'essentialisme – pour l'anthropologie occidentale. Ainsi, l'essentialisme mayaniste et les *cultural studies* nord-américaines ont invisibilisé et dépolitisé¹⁶ les luttes populaires bien présentes dans le pays, qui relient les questions de droits culturels aux droits économiques et politiques, en ne prenant en compte qu'un type particulier d'intellectuels mayas « bien vus » par le gouvernement et les institutions internationales, et une partie seulement de leur agenda.

Le troisième terme de la construction des identités guatémaltèques : vers une anthropologie guatémaltèque critique

De fait, le dialogue entre certains anthropologues des *cultural studies* et les intellectuels mayanistes a longtemps été basé sur une

¹⁵ « Les activistes et intellectuels mayas ont rationalisés le passé maya à la manière occidentale, et leur discours politique et académique est plus que jamais clairement influencé par les concepts et les catégories que génèrent la science et l'idéologie européenne, étatsunienne ou latino-américaine » (Esquit, *op. cit.* : 175. Traduction de l'auteur).

¹⁶ « L'intérêt pour la sauvegarde culturelle [de la part des leaders mayas] ne signifie pas qu'il y ait un manque d'intérêt pour les droits politiques et économiques mayas, ce qui est obscurci par le traitement sélectif des intellectuels mayas de la part de Warren et Nelson » (Smith, *op. cit.* : 125. Traduction de l'auteur).

alliance plus ou moins explicite *contre* l'« hégémonie ladina », utilisant comme repoussoirs les Ladinos, reconnus implicitement et uniformément comme *racistes*. En se centrant sur la mayanité, ils ont refoulé la question de la *relation* qui fonde le fonctionnement de la société guatémaltèque. C'est donc sur la question de la ladinité et de la forme des relations interculturelles que se concentre aujourd'hui la difficulté à mettre en place des définitions satisfaisantes, afin d'explicitier les champs de validité, de façon critique, des termes « maya », « indigène », « ladino ». Il s'agit de dépasser l'impasse tautologique imposée par une analyse en termes d'hégémonie ladina face à la résistance maya (Watanabe, 1997). Or, du fait de la grande diversité de ses situations socio-économiques, et parce qu'il est souvent issu d'un « sacrifice » d'une partie de ses fils, nécessaire au fragile équilibre de la paysannerie indigène, un « Ismaël » d'Amérique centrale (Wolf, 1959 : 230), le Ladino guatémaltèque demeure un monde de l'ombre.

Un troisième type de parole tente donc de se constituer et de se déprendre des pièges de l'essentialisme mayaniste comme des modèles occidentaux plaqués sur le cas guatémaltèque, et elle compte autant d'auteurs ladinos que mayas ou encore étrangers. Esquit (2004) réalise un bilan remarquable des vices de ces deux derniers types de paroles, sans pour autant les rejeter en bloc¹⁷. Mendoza (*op. cit.*) tente d'élaborer de son côté une histoire de l'anthropologie guatémaltèque pour contribuer à la construction de cette pensée propre. En effet, cette parole peut être présentée comme l'héritière de la génération pionnière indigéniste et du débat des années 1970, et notamment des plus beaux travaux d'anthropologues guatémaltèques, ceux de Falla (1978) et Cabarrus (1979), dont l'argument est que les changements dans les cultures indigènes constituent plutôt une « indianisation » d'éléments ladinos et occidentaux, ce qu'ils démontrent en se focalisant

17 « Nous les Mayas, en nous rapprochant de l'académie et de la science occidentale, peut-être pourrions-nous trouver des chemins adéquats pour affronter notre présent et notre futur ». (Esquit, *op. cit.* : 188. Traduction de l'auteur).

davantage sur les rapports de pouvoirs dans leur globalité symbolique que sur les seules différences culturelles. Leurs études ne se basent pas sur la représentation préétablie d'éléments identitaires. Dans *Quiché Rebelde* par exemple, Falla étudie les recompositions identitaires au travers des mouvements religieux et des structures commerciales d'un village quiché. Il s'agit ainsi de reconnaître la diversité des histoires régionales de conformation des identités (Shackt, 2000¹⁸) ou encore de comprendre comment se sont articulées les logiques de la guerre froide et les logiques locales d'une lutte paysanne proprement indigène (Grandin, *op. cit.*).

Casaus Arzú, par son analyse fondamentale *Guatemala : linaje y racismo* [*Guatemala : lignage et racisme*], en 1992, inaugure une série d'études sur l'oligarchie guatémaltèque et son idéologie raciste et rompt avec l'invisibilisation du *Criollo* (les descendants d'Espagnols constituant l'oligarchie « blanche » et endogame du Guatemala). La question du racisme devient fondamentale et bénéficie d'études approfondies (comme celle de Flores et Midré, 2002), prenant en compte les différences régionales et les différents mécanismes concrets de discrimination, et pour lesquels Watanabe (1997) propose alors les termes de « culture procédurale ».

Enfin, Mario Roberto Morales – en reprenant le principe de Hawkins dans ses *Inverse images* (1984) – avec *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (2002) affirme l'interdépendance structurale existant entre les Mayas et les Ladinos : « Le Guatemala est le mariage mal accordé entre les

18 Par exemple, en Alta Verapaz, les relations entre Q'eqchi' et Ladinos sont très différentes de celles d'autres régions du Guatemala, notamment par la pratique courante de la langue q'eqchi' par les Ladinos et la difficulté des Q'eqchi' à s'identifier comme Mayas. Une femme q'eqchi' explique en effet à Schackt : « Je suis indigène [...] mais maya, non. Celui qui dit que nous sommes mayas, c'est une chose politique du gouvernement : car eux, les politiques, nous appellent Mayas pour demander de l'aide à d'autres pays » (Schackt, *op. cit.* : 20. Traduction de l'auteur).

indiens et les ladinos. Si ce mariage devait être rompu, le pays cesserait d'exister culturellement. Mais le fait qu'il ne se rompra jamais n'obéit pas à la terreur que le pays cesse d'exister, mais à la terreur souterraine des indiens et des ladinos de cesser d'exister comme tels si cessait d'exister leur contrepartie » (Morales, *op. cit.* : 212. Traduction de l'auteur).

Cependant Morales remet en question la réalité de cette représentation bipolaire, en soulignant que *tous* les Guatémaltèques sont des métis, mais selon des modalités très diverses et très différentes. Morales constate que les différents groupes culturels entrent en contact par un métissage de jointure, d'intersections, pour lequel on peut reprendre le concept d'hétérogénéité non dialectique. Morales oppose le multiculturalisme, dans son sens fort de reconnaissance de droits particuliers à chaque communauté culturelle, à l'interculturalisme comme présence de cultures différentes qui peuvent dialoguer, opérer des croisements dans des espaces particuliers, et reprend là un concept sur lequel de nombreux groupes mayas sont d'accord pour discuter (Esquit, 2003 : 7). Enfin, il relie les nouvelles négociations identitaires aux phénomènes de globalisation économique pour montrer que la véritable question est pour lui celle des effets du néolibéralisme et la nécessité d'un État fort qui garantisse ses droits, culturels comme économiques, sociaux, et politiques à toute la population.

On peut espérer pour l'anthropologie guatémaltèque qu'elle parvienne à montrer, sans dissoudre la richesse et la diversité de la cosmovision de chacun, l'interdépendance et les modalités d'articulation (indissociablement politique, économique et culturelle) des différents systèmes sociaux qui composent le pays.

Conclusion

La question de l'articulation entre les *communautés imaginées* des Mayas et des Ladinos au Guatemala a donc donné lieu à trois constructions anthropologiques : l'identité comme ethnie, essence et culture de base ; l'identité comme *culture à déconstruire* ; l'identité comme processus idéologique et politique.

Dans le processus d'institutionnalisation originel des années 50, puis la reconfiguration qui s'opère avec la guerre civile, l'anthropologie occidentale joue un rôle majeur mais non hégémonique : elle devient un acteur interne, objet de critiques, et notamment de la part du secteur mayaniste qu'elle a contribué à former.

Or, cette voix mayaniste qui semblait devoir tenir le rôle de parole subalterne critique se révèle politiquement très liée à l'anthropologie états-unienne pour sa radicalité anti-ladina, et problématique au niveau épistémologique pour son essentialisme. Plus discrète, une anthropologie proprement guatémaltèque tente de s'institutionnaliser dans ce contexte : refusant le radicalisme, mais sans rejeter ni la préoccupation des mayanistes pour les populations les plus marginalisées, ni les apports conceptuels et méthodologiques occidentaux, elle lance le défi de l'élaboration d'études sur l'État et les relations interculturelles, dans les divers contextes régionaux et sociaux qui composent le Guatemala.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAMS R., 1994. « Ladinización e historia. El caso de Guatemala », *Mesoamérica* ; 15(28) : 289-304.
- BURGOS E., 1983. *Moi, Rigoberta Menchú*. Paris, Gallimard.
- CABARRUS C., 1979. *La cosmovisión k'ekchi en proceso de cambio*. San Salvador, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas.
- CASAUS ARZÚ M.-E., 1992. *Linaje y racismo*. San José, FLACSO.
- DAVIS S.H., 2004. « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la société des américanistes*, 90(2) : 137-166.
- ESQUIT E., 2003. *Caminando hacia la utopía. La lucha política de las organizaciones mayas y el estado en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos, 4(4).

- ESQUIT E., 2004. « Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente : activismo político, historia y pueblo maya » in EURAQUE D., GOULD J. & HALES C. (eds), *Memorias del Mestizaje. Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala, CIRMA : 167-192.
- FALLA R., 1978. *Quiché Rebelde*. Guatemala, Editorial universitaria.
- FISHER E., 2001. *Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice*. Austin, University of Texas Press.
- FISHER E., WATANABE J. (eds), 2004. *Pluralizing Ethnography. Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories and Identities*. Santa Fe, School of American Research Press.
- FLORES S., MIDRÉ G., 2002. *Elites ladinas, políticas públicas y pobreza indígena*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos. Magna Terra Editores.
- GUZMAN BÖCKLER C., HERBERT J-L., 1995[1970]. *Guatemala, una interpretación histórico-social*. Guatemala, Cholsamaj.
- GRANDIN G., 2004. *The Last Colonial Massacre. Latin America in the Cold War*. Chicago, University of Chicago Press.
- HAWKINS J., 1984. *Inverse Images: the Meanings of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LE BOT Y., 1995. *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. Mexico, fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ PELÁEZ S., 1998 [1970]. *La patria del criollo*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- MENDOZA E., 2001. *Antropologistas y antopólogos : una generación*. Guatemala, Universidad San Carlos.
- MICHAELSEN S., 1999. *The Limits of Multiculturalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MONTEJO V., 1997. « Pan-mayanismo : la pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorrepresentacion de los mayas », *Mesoamérica*, 18(33) : 93-123.

- MONTEJO V., 2004. « Angering the Ancestors. Transnationalism and Economic Transformation of Maya Communities in Western Guatemala », in FISHER & WATANABE (eds), *Pluralizing Ethnography. Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories and Identities*. Santa Fe, School of American Research Press : 231-255.
- MORALES M. R., 2002. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximon. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala, Consucultura, Palo de Hormigo (1^{er} édition : 1999).
- NELSON D., 1999. *A Finger in the Wound. Quincentennial Bodypolitics in Guatemala*. Berkeley, University of California Press.
- PALMA MURGA G., 2004. « Investigación en ciencias sociales. Un estado de la cuestión », *L'ordinaire latino-américain*, 197 : 7-22.
- SAM COLOP E., 1991. *Jub'aqtun Omay Kuchum K'asmel ; Cinco siglos de encubrimiento*. Guatemala, Cholsamaj.
- SCHACKT J., 2000. « La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz », *Estudios interétnicos*, 8(13) : 14-20.
- SMITH C., 2005. « Acerca de los movimientos mayas en Guatemala », *Mesoamérica*, 26(47) : 114-138
- TARACENA ARRIOLA A. et alii., 2004. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Antigua Guatemala, CIRMA.
- VANTHUYNE K., 2004. « Guatemala. Des ONG œuvrant pour la "paix" », *Journal de la société des américanistes*, 90(1) : 240-258.
- VELASQUEZ NIMATUJ I., 2005. « Entre el cuerpo y la sangre de Guatemala », *Mesoamérica*, 26(47) : 105-113.
- WARREN K., 1998. *Indigenous Movements and their Critics. Pan Maya Activism in Guatemala*. Princeton, Princeton University Press.
- WATANABE J., 1997. « Los mayas no imaginados : antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de autoría », *Mesoamerica*, 18(33) : 41-72.

WATANABE J., 1999. « Getting over Hegemony and Resistance. Reinstating Culture in the Study of Power Relations Across Difference », *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 66 : 117-126.

WOLF E., 1959. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago, University of Chicago Press.

Résumé

Cet article décrit l'émergence des discours anthropologiques mayanistes au Guatemala et leurs rapports complexes avec l'anthropologie occidentale en se centrant sur la question des identités maya et ladina. Si l'anthropologie occidentale a fortement contribué à la formalisation de la tradition maya et aux possibilités d'épanouissement institutionnel et politique d'une nouvelle autoanthropologie, elle se trouve aujourd'hui mise en cause par les mayanistes sur sa position hégémonique. Cependant, on ne peut parler proprement au Guatemala d'affrontement binaire entre une anthropologie subalterne et une anthropologie dominante : une troisième perspective anthropologique, métisse et critique par rapport au culturalisme, nous contraint à envisager d'une façon plus complexe les différentes positions épistémologiques et politiques des anthropologies au Guatemala.

Mots-clefs : Guatemala, mayanisme, identité, essentialisme, multiculturalisme.

Summary

Anthropologies and Controversies about Identity in Guatemala

This article describes the emergence of Mayanist anthropological discourses in Guatemala and their complex relations with Western anthropology by focusing on the question of Maya and ladino identities. If Western anthropology has contributed greatly to the formalisation of Maya tradition and to the opportunities for institutional and political development of a new auto-anthropology, its hegemonic position is questioned today by Mayanists. However, we cannot speak of a simple binary opposition between a subaltern anthropology and a dominant anthropology: a third anthropological perspective, mixed and critical with respect to culturalism,

oblige us to consider in a more complex way the different epistemological and political positions of anthropologies in Guatemala.

Key-words: Guatemala, Mayanism, identity, essentialism, multiculturalism.

* * *

JEAN ROUCH : L'ANTHROPOLOGIE AUTREMENT

Carmen DIOP¹
CNRS

Ceux qui sont filmés ont autant
de droits que ceux qui filment.

Jean Rouch

La première fois que j'ai vu Jean Rouch, c'était en 1989, à l'occasion d'une projection au sous-sol de la cinémathèque. Un peu plus tard, perdue parmi les *aficionados* et les étudiants, je suivais l'homme en blazer marine, chemise bleu ciel et pantalon clair, à travers les jardins de la cinémathèque jusqu'à la cafétéria du musée de l'Homme et je m'interrogeais sur mon idée d'interviewer cette icône. Celui que j'avais pris pour un réalisateur de films africanistes pouvant intéresser les pages culturelles de mon journal m'apparaissait, après une infinité de coups de fils infructueux, comme un mandarin inaccessible du sérail universitaire... Brice,

¹ Journaliste dans la presse panafricaine et conseillère en communication pendant une quinzaine d'années, elle a collaboré avec le PNUD et le BIT Acopam. Elle est actuellement ingénieure d'études à l'université Paris 1. Elle est l'auteure de nombreux articles de presse, de rapports institutionnels sur des problématiques de développement en Afrique francophone et de publications scientifiques et de vulgarisation.

carmendiop@yahoo.com

Remerciements : à Brice Ahounou pour m'avoir aidé à rencontrer Jean Rouch, à Jocelyne Rouch, son épouse pour avoir organisé nos derniers entretiens et à Françoise Foucault du Comité du film ethnographique pour ses invitations.

son assistant, m'avait conseillé de m'immiscer aux séances du samedi matin, où il avait institué la tradition des débats entre étudiants et réalisateurs invités. J'ignorais que mon irritation grandissante, alors que chacun dialoguait avec le maître, allait se transformer en une amitié à éclipse et que quelques mois avant sa mort inattendue nous allions nous rencontrer presque tous les jours... J'ignorais que sous ses dehors de chercheur hautain, j'avais affaire à un homme plein d'humour dont la personnalité me marquerait plus que l'œuvre, que sa voix de conteur m'envoûterait autant que les histoires qu'il m'a narrées et qu'il me ferait patiemment visionner ses films en les commentant dans la minisalle de projection installée sur la mezzanine de son bureau du musée de l'Homme. J'ignorais qu'il me montrait « en acte » sa manière de travailler. J'ignorais l'intelligence, le charme, l'impertinence de ce jeune homme cosmopolite de 73 ans.

Je ne savais pas à quel point son œuvre, plus de 120 films et autant d'écrits sur les rituels, les traditions et l'évolution de la société africaine et sur sa propre société, avait suscité de controverses. Journaliste africaine dans la presse africaniste ayant étudié l'anthropologie sociale et culturelle, pour moi, Jean Rouch, loin d'avoir confisqué l'analyse de leur culture aux sociétés qu'il avait étudiées pendant près d'un demi-siècle, avait construit un récit scientifique différent et avant-gardiste et introduit une nouvelle approche dans la recherche en anthropologie. Qu'il ait modifié la place du cinéma dans la démarche scientifique m'importait peu. Ce qui me semblait le plus important était qu'il se soit attaché à transmettre son art à ses « copains » du Sud pour leur donner les moyens de produire leurs propres discours. J'appréciais qu'en montrant ses « docu-fictions » à leurs protagonistes africains et en leur donnant l'occasion d'énoncer un discours sur eux-mêmes, il ait transformé la logique de l'anthropologie : que les « objets » de ses recherches aient eu aussi leur mot à dire. Je l'interrogeais donc sur les intellectuels venus d'Afrique qu'il a formés et sur sa contribution au développement des connaissances venant du Sud. Quand je le retrouvai, fin 2003, révélant en même temps que ses souvenirs son côté cabotin, Jean Rouch ne souhaitait plus me livrer

que ses questionnements d'homme sur le monde contemporain. Son dernier combat, celui des collections anthropologiques du musée de l'Homme « scandaleusement » vouées à migrer Quai Branly, était perdu d'avance. Jean Rouch est enterré au cimetière chrétien de Niamey où il se trouvait en février 2004 pour une rétrospective de son œuvre et pour réaliser avec ses complices africains *La Vache merveilleuse*, film dédié au quatrième larron de sa troupe, qui l'avait devancé dans la mort.

Sans la guerre, j'aurais un « curriculum vitæ »...

Jean Rouch a participé aux campagnes de France et d'Allemagne, il lui plaisait de rappeler que, formé pour bâtir des ponts, il a commencé par en faire sauter.... « Sinon, je serais à la retraite avec un petit bilan de réalisations : 2 ponts, 3 routes... J'aurais un curriculum vitæ... ». Un parcours atypique que Rouch motive par son enfance : « Je changeais de lycée et de copains tous les deux ans. Les voyous m'ont appris plus de choses que les professeurs. Il y avait des trucs que je ne pouvais pas dire à la maison, mais que je pouvais employer ailleurs ». Sa passion pour l'Afrique, qu'il découvre en 1941 à 24 ans en tant qu'ingénieur des Travaux publics des colonies en AOF, perpétue une tradition familiale. Il est le fils d'un explorateur océanographe. « Je suis le seul survivant et j'ai eu beaucoup de chance de naître là-dedans. Mon père avait été avec Charcot au pôle sud sur le Pourquoi Pas ? À son retour, il a connu ma mère parmi les belles dames qui attendaient au port du Havre. J'étais de ce fait lié à une aventure extraordinaire et à un coup de foudre ». Promis à une carrière d'ingénieur, féru de jazz et familier du Cercle du cinéma d'Henri Langlois, fasciné par le musée de l'Homme, il obtient un doctorat ès Lettres.

« Toute ma vie a été une série de hasards » : responsable au Niger d'un chantier de route où des ouvriers meurent foudroyés, il assiste en 1942 à un rituel de purification voué au génie du tonnerre. Crayon, notes et photos (plus de 20 000), outils traditionnels de l'ethnologue, rendent compte de son premier terrain. Encouragé

par Théodore Monod, directeur de l'Institut fondamental d'Afrique Noire de Dakar, il délaisse les sciences exactes. Élève de Marcel Griaule de la Société des africanistes de Paris et ami de Germaine Dieterlen, il est influencé par le surréalisme. Ses études d'ingénieur l'ont, prétend-il, entraîné « à faire des films de fiction en inventant une histoire. Les maths, c'est un jeu, ça consiste à résoudre un problème. Le cinéma, ça consiste à résoudre le problème d'un film... ». Il introduit le cinéma dans la recherche ethnographique et impose à la discipline subjectivité et intuition, en niant la possibilité d'une observation neutre. « Brouillant les frontières de genres dans un souci de s'enchanter soi-même, il déconstruit ainsi l'opposition dualiste fiction/non-fiction, poussant les personnages à se construire eux-mêmes pendant la réalisation du film ». La caméra de cet « antiraciste, anticolonialiste et anti-pétainiste [...] s'immisce au cœur de l'action, la modifie, la provoque, crée la réalité qu'elle décrit » (Colleyn, 2004). Tout en produisant de nombreux écrits devenus des classiques de la discipline, Rouch a inventé une pratique scientifique originale où l'image a valeur d'outil de connaissance grâce à « la capacité de l'œil à être immédiatement frappé par ce qui est étranger à notre habitude quotidienne et [à] celle du médium à l'enregistrer pour nous en faire faire une expérience quasiment directe » (Despoix, 2004).

Pour les cinéastes, je suis un anthropologue...

Chercheur au CNRS dès 1949 et enseignant au musée de l'Homme, Jean Rouch a formé de nombreux chercheurs en anthropologie filmique et stimulé la mise en œuvre d'enquêtes de terrain en Afrique. Africaniste de premier plan, sa *Contribution à l'histoire des Songhay* est considérée comme un « travail pionnier en ethno-histoire sur la formation d'un grand État africain », *La Religion et la magie Songhay* apparaît comme une « analyse magistrale des phénomènes de possession » (Adler & Cartry, 2004). On distingue dans son œuvre ethnographique une approche descriptive (sa thèse sur le système de pensée Songhay), herméneutique (son travail avec M. Griaule et G. Dieterlen sur le Sigui dogon) et expérimentale (son

rôle précurseur de la nouvelle vague dans les années 1960 et ses questionnements sur la réflexivité dans les années 1980) (Colleyn, 2004). Ses premiers films ethnographiques s'inscrivent dans la lignée de l'observation ethnologique française : « narration voix de dieu, imposition d'analyses ethnographiques, fixation taxonomique » (White, 2004). Mais si ses premières enquêtes ethnographiques portent sur les rituels de possession et des cultes au génie de l'eau, il est très vite confronté à la réalité sociale et s'attaque, avec 30 ans d'avance, à la question de la fragmentation sociale, de l'impérialisme savant et du monologisme. La frontière entre sociologie et ethnologie, traditionnellement vouées, l'une à l'étude du monde moderne et l'autre à l'observation des sociétés traditionnelles, n'est plus étanche avec Rouch. Il s'intéresse « aux bouleversements économiques, sociaux et politiques consécutifs à la colonisation et à la décolonisation » (Colleyn, *op. cit.*). Au Niger, au Sénégal, au Mali, au Ghana, au Mozambique, ils s'intéresse aux migrants, aux prolétariats urbains : « marginaux [...], ouvriers désabusés, prostituées, jeunes sans abri, étrangers aliénés, artistes en fuite, noirs à Paris [...] » (White, *op. cit.*). Il dirige dès les années 1960 des études sur le prophétisme, les nouvelles religions et l'éveil politique des populations urbaines (Adler & Cartry, 2004). Rouch a « mis en boîte » les images des mutations de l'Afrique, de sa modernité naissante, de son urbanisation, de la transformation de ses modes de vie.

Avec André Leroi-Gourhan, il crée le Comité du film ethnographique en 1953. En 1954, il organise le Colloque international sur l'émigration en Afrique de l'Ouest et filme *Les Maîtres fous*, qui, par son double apport artistique au cinéma et scientifique à l'ethnologie, fait de lui le fondateur du « cinéma vérité ». Il participe avec Gilbert Rouget à la création du Laboratoire audiovisuel en sciences religieuses de l'École pratique des hautes études et d'un doctorat de cinéma en Sorbonne et à Nanterre en 1969. Il fonde en 1977 le festival du Cinéma du Réel à Beaubourg, multiplie les manifestations internationales touchant le cinéma et l'anthropologie et préside la Cinémathèque française. Rouch se distingue par sa subjectivité assumée, sa sympathie et son

respect pour ceux dont il étudie la culture. « *Moi un Noir* était un film sur la vraie vie d'un docker à Abidjan qui était parti pour trouver du travail et qui n'en avait pas. Un révolté. Ce film m'a permis de rentrer dans un cinéma ». Pour les cinéastes, Rouch est un anthropologue et pour les anthropologues, il est un cinéaste. « Mais je ne suis nulle part. J'étais un pionnier d'un nouveau langage : le cinéma en liberté. Et mes collègues anthropologues se sont aperçus très vite que le cinéma était irremplaçable. Donc, ils me pardonnaient de faire des films de fiction et découvraient soudain qu'ils étaient aussi importants que les documentaires ».

Pour Rouch, le cinéma permet d'allier l'approche synchronique et diachronique, c'est à la fois l'art de l'instantané et celui de la patience et du temps. Créant une « mémoire physique de l'humanité » qui n'est pas plus authentique qu'un rapport écrit, le film apporte à la recherche en anthropologie la perspective d'une vie de terrain, celle de générations de chercheurs et la possibilité de travailler sur des modes de vie en voie de disparition (Despoix, 2004). Il avoue qu'il lui faudra filmer la mort chez les Dogon pendant trente ans pour commencer à comprendre leurs rituels. En 1982, le *Bilan du film ethnographique*, moment de confrontation des expériences, d'exploration de nouvelles pistes de recherche, consacre les techniques cinématographiques parmi les savoir-faire anthropologiques reconnus. Rouch prend ainsi en compte l'essentielle réciprocité des regards. Il « ciné-ethno » regarde, observe, pense. Et ses sujets « ethno » montrent, parlent, pensent et effectuent des « ethno » rituels. La connaissance n'est plus volée, pour être « dévorée ensuite dans les temples occidentaux du savoir », elle résulte d'un partage entre ethnographiés et ethnographe. Un « surréalisme ethnographique [...] [où] l'enquête l'affecte et il affecte l'enquête, [créant] sa propre réalité cinématographique plutôt qu'il ne décrit un monde extérieur » (Colleyn, *op. cit.*). Rouch a été « l'un des seuls à tenter le partage [en donnant] à chacun l'occasion de s'exprimer » et créant l'occasion du partage du résultat final avec les figurants, du partage du « ciné-transe » et du partage du travail collectif (White, *op. cit.*). Une approche qui rompt avec la tradition d'objectivité de

l'anthropologie française et a alimenté la réflexion sur la démarche et les conditions de déploiement du regard de l'anthropologue.

Pour les anthropologues, je suis un cinéaste...

Qu'il montre des cultures séparées par le temps ou par l'espace, la valeur ethnographique d'un projet « anthropo-cinématographique » réside, d'après Philippe Despoix, dans « le double rapport qui lie, d'abord, lors de la prise de vue, un cinéaste à un milieu qui lui est étranger et qui s'institue ensuite, le temps d'une projection, entre la représentation d'une culture donnée et un public qui n'en a aucune idée ». Dès la fin des années 1940, Jean Rouch fait du cinéma une méthode d'étude. « C'est ce qu'avait fait Flaherty quand il a tourné *Nanook* en 1921. Il projetait les images à Nanook et ils décidaient ce qu'ils allaient faire. Pour mon enquête sur les migrations, le plus simple était de faire un film de fiction. Cela nous permettait d'aller partout, dans les mines d'or, à la première réunion du parlement avec Nkrumah que Damouré allait photographier... Et j'ai appris beaucoup de choses pendant un an. À ces moments-là, la fiction et la réalité étaient deux éléments de travail. Je considère que *Jaguar* est aussi important que l'étude que j'ai faite sur les migrations en Gold Coast. L'un était indispensable à l'autre ». Il renouvelle le style documentaire, influençant l'écriture ethnographique et la « manière d'appréhender des performances [...] observées sur le terrain (des conduites rituelles, des pratiques thérapeutiques, des techniques du corps) » (Adler & Cartry, *op. cit.*).

« Le film ethnographique est document filmique avant d'être ethnographique » (Despoix, *op. cit.*). Rouch filme en amateur, avec une caméra-portée de 16mm, dialogues improvisés et liberté de ton et devient cinéaste. Son art repose sur le plan-séquence qui constitue l'un des dogmes du « cinéma direct ». Le Festival du film maudit lui octroie le grand prix pour *Initiation à la danse des possédés*, il fascine Truffaut, Godard, Rivette et Chabrol. *Les Maîtres Fous* reçoit le grand prix de la Biennale de Venise et Rouch organise avec Rossellini un atelier de création avec les auteurs de la

nouvelle vague. Dans *Jaguar*, son premier long métrage de fiction, *road-movie* basé sur l'unité du regard et tourné en muet, Rouch fait improviser par les acteurs un commentaire pendant la projection. Tous ses films reprendront le principe de *Jaguar* mêlant continuellement réalité et fiction. Le prix Louis Delluc obtenu par *Moi, un Noir*, autobiographie filmée d'Oumarou Ganda, docker embauché comme enquêteur, confirme le talent de Rouch. L'action est vue de l'intérieur par le personnage qui joue sa propre vie et installe un dialogue étrange avec la vérité. Rouch transgresse un premier interdit culturel en donnant pour la première fois la parole à un Africain dans un film, et un second, cinématographique, en montant sans raccord le récit de la guerre d'Indochine par Oumarou Ganda. Son cinéma de « tradition orale » prône « l'intangibilité du réel et la non-intervention du cinéaste ».

Il obtient un prix à la Biennale de Venise avec *Rose et Landry* et le Lion d'Or à la Mostra avec *La chasse au lion à l'arc*. À la fois chercheur et auteur, entre documentaire et fiction, entre Afrique et France, Rouch trace sa route. En 1960, avec Edgar Morin, il tourne à Paris *Chronique d'un été*, primé à Cannes, Venise et Mannheim. Ce long métrage expérimental mêle inventions techniques et expériences psychosociologiques sur la commensalité. Découvrant « comme un anthropologue une société [qu'il] ignorait », appliquant à la société française les méthodes de l'ethnographie, Rouch innove encore avec des procédés impensables auparavant : plans coupés, phrases raccourcies. Passant du cinéma direct au cinéma-vérité, grâce à une « caméra-crayon » qui lui permet d'écrire quand et où il veut, autant qu'il veut. Ces modes d'expression font maintenant partie intégrante du langage cinématographique.

Pour Rouch, pas de frontière entre le documentaire et la fiction. Comme le cinéma passe du réel à l'imaginaire, l'ethnographie passe en permanence d'un univers conceptuel à un autre. Au cinéma, un mythe doit être « plus étonnant que l'explication que l'on en donnera ». Un rituel répond à une mise en scène qui impose au cinéaste d'improviser ses cadrages. Pas de scénario ni de dialogue écrit, le cameraman est le premier

spectateur de son film. Rouch fait une prise par plan et tourne dans l'ordre chronologique de l'histoire : cinéaste et acteurs partagent l'inspiration, le « ciné-plaisir ». Le cinéma du réel atteint son but quand l'inspiration de l'observateur est en connivence avec l'inspiration collective. Rouch entre dans ses films, il est à la fois invisible et présent. Montrant les relations entre lycéens blancs et noirs dans et hors du lycée de Cocodi, il tourne, pour la première fois avec des opérateurs, *La Pyramide humaine*, avec de nouveaux moyens techniques : son synchrone, matériel lourd. Mais il n'est plus son premier spectateur et produit des images différentes : il renoncera à cette technique qu'il juge trop lourde.

« Nous fonctionnons sur nos fantasmes et la présence d'une caméra nous fait devenir quelqu'un d'autre. Je donne un rôle à n'importe qui. La merveille, c'est de dire à quelqu'un comme toi "tu joues un rôle". Si tu l'acceptes et que je prends une camera, ça marche. Tout d'un coup, par l'intermédiaire d'un appareil, toi et moi nous devenons autres. Si tu fais improviser en ayant un schéma, c'est extraordinaire. Quand ça dérape, tu t'arrêtes, je change de plan ou tu corriges et ça redémarre. Quand on leur donne un dialogue, les gens ânonnent. C'est l'un des problèmes de la langue, car la plupart de mes films sont en français. Sur un rituel, j'hésite à traduire parce que c'est trop compliqué. Il faudrait des notes de bas de page ». Avec *Babatou les trois conseils*, sélectionné à Cannes, Rouch a choisi le Dioula, « langue franche », « français cassé » accessible sans sous-titres, aux spectateurs d'Afrique de l'Ouest.

On ne peut plus faire de recherche sans caméra

Les Maîtres fou, qui juxtapose « scènes de la vie quotidienne et scènes rituelles, [...] décalages ironiques et raccords critiques », parle à la fois du maître du vent, de la folie et des colons. « La caméra de Rouch tentait de rendre sensible, dans toute son acuité et son urgence l'aliénation coloniale, le problème de la migration des travailleurs, la réappropriation rituelle d'une violence quotidienne », les traditions et les rites du passé, aussi bien que le présent

et l'avenir (Habib & L'Écuyer, 2004). violemment rejeté par la gauche et les ethnologues français qui le jugent intolérable, par la droite qui en refuse l'anticolonialisme et considéré comme raciste par les Africains, il est interdit en Grande-Bretagne et en Gold Coast. Mais André Bazin voit dans ce rituel une réponse africaine au colonialisme, Jean Genet et Peter Brook s'en inspirent dans leur travail sur la folie. C'est le grand public de Venise qui fait œuvre d'ethnographie en plébiscitant ce film où « l'Europe s'est vue et reconnue dans cet impitoyable regard de l'autre ». L'ethnographie n'est plus la médiatrice nostalgique de traditions englouties par la modernité qui documente des rites en voie de disparition, mais le lieu d'une rencontre où des traditions menacées peuvent se réinventer, loin du modèle classique de la vérité et de l'objectivité scientifique (Despoix, *op. cit.*). « Peut-être que si dans l'histoire des Dogons l'un d'eux avait suivi tous les Sigui, [...] le savoir global de ces connaissances séparées se serait transformé en un pouvoir qui aurait regroupé réellement ces Dogons sous un même commandement : la société dogon serait devenue alors un État dogon [...]. Peut-être que le fait que le savoir soit diffus, entraîna la diffusion du pouvoir » (Gallet, 1981). Alors que les Dogons n'en voient jamais plus de trois, Rouch documente les cérémonies cycliques du Sigui, il provoque des réticences chez ses sujets, leur transmet une connaissance transgressive, posant ainsi une autre question essentielle à la recherche en anthropologie.

Si la « mitraillette des caméras-vidéo » fournit aux ethnographes des images de haute qualité, elles ne restituent pas une véritable émotion. Rouch montre avec *Transe* deux manières de faire du cinéma en anthropologie : un récit ethnographique impersonnel, explicatif et illustratif avec des plans très courts ou bien des prises de vue en temps réel, par plans séquences filmés dans la continuité de l'action. En filmant les cérémonies successives du Sigui, Rouch avait dû abandonner la posture de celui « qui regarde sans comprendre » et opérer une analyse critique de l'observateur. Derrière son viseur, l'observateur du culte de possession entre dans un état de création, une « ciné-transe », qui le rapproche de l'initié. Son attirail de chasseur d'images, sa gestuelle

même, l'intègrent au rituel. « C'est une technique du corps et de mouvement propre à capter le sujet qui vous fascine. Ces hommes-là ne sont plus les mêmes dès qu'ils ont la caméra à l'épaule ». Leurs techniques corporelles, causées par « un mouvement de corps effectif et non [par] la manipulation optique d'un objectif [...] [font] revivre en simulant son caractère tactile, l'expérience cinématique du face-à-face de la rencontre réelle [...]. De cet événement, il ne sera plus un témoin anonyme, ses propres réactions physiques seront enregistrées et l'appareillage ne sera plus à cacher... » (Despoix, *op. cit.*). Comme le sorcier chasseur de « doubles », la caméra devient objet rituel qui libère le cadreur de ses comportements habituels et influe sur le processus de possession. Jusqu'aux commentaires sur images à propos des situations de tournage, du rapport entre activité d'enregistrement et réel, procèdent d'une « autoréflexion », d'une approche critique de sa propre pratique, d'une « autoethnographie filmée de la situation ethnographique », en opposition avec « la voix divine *off* de l'ethnographe omniscient » (Despoix, *idem*).

De la même manière qu'il est primordial pour lui, d'un point de vue éthique, de « se donner à voir et [de] se reconnaître comme partie prenante des événements documentés », Rouch veut « rendre un regard à ceux qu'[il] observe » ; d'un point de vue épistémologique, le *feed-back* « déplace radicalement le problème d'une herméneutique ethnographique » (Despoix, *idem*). Son premier film, *Au pays des mages noirs*, est pour lui l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire. Réduit à dix minutes par Les Actualités Françaises, accompagné « d'une musique imbécile » et d'un commentaire « de Tour de France », il ne l'a jamais montré en Afrique. « L'arrogance involontaire de la prise de vue n'est pas seulement ressentie a posteriori par le spectateur attentif, elle est plus encore perçue par les hommes que l'on filme comme d'un poste d'observation » (Rouch, 1973/1979). Mauvaise conscience qu'il répare en tournant de nouveau avec les mêmes pêcheurs *la Chasse à l'hippopotame au harpon* qu'il projette en Afrique, installant au sein de l'anthropologie, à la suite de Flaherty, la « caméra participante ». On ne peut plus faire de recherche sans

caméra, la restitution est essentielle et les protagonistes des rituels filmés sont des auteurs, au même titre que le chercheur.

« Ce n'est pas une utopie politique, religieuse, économique, mais une utopie de l'intersubjectif, ou plutôt l'utopie par l'intersubjectif ». On lui a reproché sa « vérité partielle [...] profondément idéologique et malhonnête qui parle à travers les autres tout en disant que l'autre parle pour lui-même. [...] Rouch (a) complètement ignoré sa propre position idéologique vis-à-vis du type de personnes qu'il choisissait comme collaborateurs et surtout par rapport aux enjeux politiques de cette collaboration ». Le « nous » de Rouch « semble vouloir exister en dehors du temps et transcender les différences de classes et de races imposées par l'ordre colonial [...]. Mais sa notion de partage lui donne la bonne conscience de penser que dans l'espace d'intersubjectivité créé par l'intermédiaire de sa caméra, les différences de peau et de pouvoir n'ont pas d'importance [...]. Comment fait-il pour faire partie du "nous" sans en faire partie ? » (White, *op. cit.*). L'anthropologie partagée est-elle un leurre, impossible dans son principe même, parce que produite dans le cadre d'un rapport Nord/Sud forcément inégal ? La notion d'auteur collectif est-elle fictive ? (Colleyn, *op. cit.*).

J'ai pris des risques avec des Africains

« J'ai été victime du colonialisme français en étant expulsé par le gouverneur vichyste du Niger et j'ai été sauvé par Th. Monod. Donc j'ai une aventure africaine qui est très importante et que beaucoup de chercheurs ou d'universitaires n'ont pas eue, parce qu'ils allaient à l'école ». Après plusieurs années de terrain, Rouch recueille les réactions des pêcheurs filmés à la projection de *Bataille sur le grand fleuve*. « C'était la première fois que ces gens comprenaient ce que je faisais. J'étais arrivé chez eux pour faire des routes et des ponts. J'étais reparti pour faire la guerre et je suis revenu faire de l'ethnographie. Pour eux, j'étais devenu fou comme les anciens combattants de 14-18. Mais je n'étais pas méchant, je m'intéressais aux rituels, j'avais fait la chasse à l'hippopotame,

donc j'étais chasseur. Et puis ils voient ça, et là ils comprennent ce que j'essaie de faire. Ils pouvaient critiquer ce que j'avais fait. J'avais écrit des bouquins, envoyé des photos et ils n'y comprenaient absolument rien. C'est là que j'ai su que le cinéma était un outil de recherche irremplaçable. Il permettait par le *feedback*, l'anthropologie partagée ». Dans cette forme de « contre-don », les « objets d'étude » critiquent la musique et rejettent le noir et blanc : Rouch découvre ses tics occidentaux et devient attentif à ne pas leur imposer son système de pensée.

Quand Rouch ne prenait pas ses bobines sous le bras pour les montrer aux acteurs, ses films furent diversement distribués en Afrique. Diffusé à Abidjan en 1960, *Moi un Noir*, rompait avec la tradition de l'observateur occidental qui s'arroge « le droit imprescriptible d'énoncer la vérité du monde » (Piault, 1997). Mais ses autres films n'ont pas été distribués en Afrique, « parce que les producteurs râlaient contre le système de distribution infect qui existait au temps de la Comacino. Ils seront distribués un jour ce n'est pas grave... ». En rompant les tabous, il suscite des bouleversements chez les « indigènes ». « Pourquoi son "camarade" Damouré [...] n'a jamais pris la caméra pour filmer un peu ? » se demande B.W. White en 2004. « La fin logique de son expérimentation consiste à dire : "Prenez-vous aussi une caméra et racontez-nous une histoire" » (Despoix, *op. cit.*). Oumarou Ganda, protagoniste de *Moi un Noir*, décide de devenir cinéaste. Les acteurs de *Jaguar* et de *Petit à Petit* jouent pour Mustapha Lassane et Oumarou Ganda. Et les jeunes de *La pyramide humaine*, interdit au Sénégal parce qu'il montre l'apartheid ordinaire produit par la colonisation, se posent des questions sur leur identité et sur le racisme.

« J'ai pris des risques avec des Africains. Pendant le tournage de *La chasse à l'hippopotame*, j'étais dans une pirogue, comme les autres, armé de ma seule caméra. Les gens avec qui j'avais réalisé *Monsieur Poulet* sont devenus des copains avec lesquels nous formons un groupe très bizarre ». Rouch n'a pas seulement dirigé l'Institut de recherches scientifiques du Niger, il a aussi assisté à la naissance du cinéma africain. « Le côté misérable du cinéma

africain, ce sont surtout les budgets peu élevés. Quand j'ai dit qu'il fallait tourner en 16mm, les précurseurs du cinéma africain voulaient tourner en 35mm. Est-ce qu'il faut attendre que la rentabilité d'un film soit assurée par les entrées ? Quand le cinéma africain a démarré au Niger, il y avait 3 salles, c'était impossible d'avoir un cinéma nigérien. Il était normal que la promotion des films soit tournée vers l'extérieur. Langlois considérait que l'un des meilleurs films africains qu'il avait vu était *Le retour d'un aventurier*, un western tourné à Niamey par Mustapha Lassane avec du kodachrome qui était passé au Festival des arts nègres. Le cinéma africain a démarré avec une production du Comité du film ethnographique, *Afrique sur Seine* de Paulin Vieyra. Les réalisateurs africains sont venus au 16mm assez vite, parce que, outre le problème d'équipement, ils manquent de bons techniciens au micro et aux ciseaux. Un peu sur mon instigation, on a fait un atelier de formation professionnelle à Niamey en prise de son, d'images et en réalisation. J'ai formé moi-même deux preneurs de son ».

Pour Rouch, c'est grâce au cinéma que ceux qui sont d'habitude les objets du regard anthropologique vont pouvoir produire leur propre représentation de leur civilisation et « c'est ainsi que le cinéma "nous aidera à partager l'anthropologie" » (White, *op. cit.*). Jean Rouch a découvert Idrissa Ouedraogo, qui fut son étudiant en DEA à Paris I, à l'Inafec de Ouagadougou. Passé du documentaire à la fiction, ce dernier a obtenu avec *Yaaba*, le prix de la critique à Cannes et celui du public au Fespaco de Ouagadougou. « Très rapidement, il lui est venu l'idée que la solution au problème de la langue était de faire du film sonore avec le minimum de dialogues. Retrouver la mise en scène du muet, ce cinéma complètement international. Il disait aussi que dans le cinéma rural, les films ne devaient pas durer plus de 25 min, mais il a fait deux films et il est tombé dans le piège. Ses films durent évidemment 1h et demi, mais ils ont une force d'expression qu'il a apprise en essayant de faire du muet basé sur les regards et pas sur la parole. Tout est fait comme dans le très grand cinéma muet et

c'est quelque chose de très important. On a un cinéma qui est terriblement bavard, moi le premier ».

« Est-ce que Jean Rouch voulait partager l'anthropologie ou partager la culture africaine ? » (White, *idem*). « Je ne veux pas jouer à dire que je suis nègre. Simplement, je connais le Niger peut-être mieux que 80% des Nigériens. Tu rentres dans une société en suivant ta caméra, tu vis des choses avec les gens, tu fais partie d'un groupe ». L'auteur des *Maîtres fous* ne s'offusquait pas du discours revendicateur des cinéastes africains : « C'était la fin de l'époque coloniale et la plupart des sujets de films portaient sur la répression coloniale, puis sur la corruption. Sembène Ousmane a fait un film admirable, *Ceddo*, le seul film très mûr que je connaisse en Afrique, qui dénonce l'impérialisme chrétien et musulman. Les scènes du baptême sont inoubliables... ». Il est aussi en accord avec Souleymane Keita, pour qui la faiblesse de l'Occident est de ne pas connaître les cultures du Sud, alors que ceux du Sud connaissent la civilisation occidentale. « Les paysages de *Yeelen* sont documentaires, c'est très astucieux. C'est comme ça que je vois les choses dans une Afrique ancienne ou incertaine : les relations entre l'homme et la nature, entre le réel et l'imaginaire ». Rouch semble avoir cherché à donner une portée universelle à ses messages par la manière même dont il les a transmis. « C'est la manière du conte. Dans la préface de ma thèse, je cite le conseil d'Amadou Ampathé Bâ aux maîtres africains de la parole : "soyez futiles, soyez utiles. Si vous voulez sauver les connaissances et les faire voyager à travers l'espace et le temps, confiez-les aux enfants"... C'est ça l'art, et ça je l'ai appris en Afrique ».

Jean Rouch n'a donc pas hésité à transposer à Dakar avec une jeune réalisatrice sénégaloguinéenne, Tamsir Doueb, la pièce dont elle est l'auteure, *Bac ou mariage*, en lui imprimant sa « marque de fabrique ». « Au lieu de faire couper les radios dans les concessions voisines, on tournait sur le vif. On tournait autour de l'arbre de la cour de la concession. Évidemment le dialogue était écrit, mais la différence, c'est qu'à partir du moment où les personnages jouaient dans un décor réel, le dialogue devenait réel. Quand on tourne avec

un grand angulaire, assez près, les gens ne voient pas ce qu'on fait ».

« Médiateur entre l'art et la science des hommes » (P. Despoix)

Comme chez les Dogons, où l'initiation consiste à « inquiéter les gens sans rien leur apprendre », Rouch, en plaçant le mythe au cœur de son œuvre, a souhaité poser des énigmes, mettre en circulation des objets inquiétants. Opposer à la vérité des maîtres ou des colonisateurs « la fonction fabulatrice des pauvres, en tant qu'elle donne au faux la puissance qui en fait une mémoire, une légende, un monstre » (Deleuze cité par Bouchard, 2004). Dans cette culture de tradition orale, Rouch dit s'être soumis à l'improvisation, « art du logos et du geste ». « Je suis pour la parenté à plaisanterie et je suis un griot parce que je raconte des histoires ». Adeptes de l'autodérision, Rouch affirmait en 2000 sur France-Culture : « un problème fondamental est celui de l'élégance. Regardez autour de vous, je suis le seul à porter une veste achetée au marché aux puces de Niamey ». Chantre du partage des cultures, il regrettait qu'il n'y ait pas en Occident, comme en pays dogon, de transmission du savoir des survivants de la précédente génération à tous les hommes qui les suivent. L'anthropologie visuelle devait, selon lui, permettre à l'Occident de partager sa culture avec d'autres, sans renoncer au cartésianisme et aux explications dites scientifiques, mais sans ignorer non plus leurs propres explications. « Je crois justement que tant que nous ne pourrons pas assumer cette diversité, nous n'aurons rien résolu du tout. Mais un jour, nous découvrirons d'autres systèmes d'explication et notre science cartésienne, en les découvrant, s'enrichira » (*Jean Rouch, une rétrospective*).

En 1989, alors qu'il souhaite réaliser un film sur les castes en Afrique, des problèmes ethniques éclatent entre la Mauritanie et le Sénégal. « C'est terrifiant que des hommes soient libres et que d'autres ne le soient pas. La condition servile est terrifiante. Comment l'exprimer dans un film ? Le lendemain du jour où nous avons planté le cèdre du Liban, les obus pleuvaient sur Beyrouth.

Le jour où on a tourné les droits des noirs et des esclaves à la Constituante, les leaders de Nouvelle-Calédonie étaient tués. Quand on parle de ces problèmes, arrive la répression contre les étudiants chinois. J'aurais voulu *Liberté, Égalité, Fraternité, et puis après...* comme une remarque critique, mais relativement drôle et humoristique. Avec Toussaint Louverture, dans une prison glaciale, on rentrera dans un côté sinistre que je voulais éviter, mais qu'il est peut-être nécessaire de traiter malgré tout, étant donné le monde tel qu'il est ». Autre combat de la dernière partie de sa vie : *Les écrans de la liberté* qui visaient à montrer les films interdits dans le monde entier, à les sortir de leur prison et à les reconstituer. « Il faut que tous les cinéastes proscrits du monde sachent qu'il y a un refuge d'une liberté toujours si difficile à conquérir à la Cinémathèque française. Ce sont des combats de ce genre que je veux faire, dans un monde où il existe encore certaines choses dont on pensait qu'elles ne se produiraient plus. J'étais à Pesaro avec des réalisateurs chinois, qui savaient qu'ils ne rentreraient pas dans leur pays et que les films qu'ils avaient faits seraient peut-être portés à charge contre leur propre famille ». Ainsi, *Les rendez vous des quais* de Carpita censuré en France pendant la guerre d'Indochine et disparu pendant 35 ans, les films de Norodom Sihanouk, les films interdits en Turquie et en Afrique du Sud pendant l'apartheid et dans les Pays de l'Est avant la chute du mur, les films inédits de la guerre d'Espagne ont été diffusés aux Écrans de la liberté, tout comme *Ceddo* et *Le mandat* que l'on n'avait pas pu voir dans les salles sénégalaises pendant plusieurs années.

Hyperactif, expérimentateur invétéré, Rouch a longtemps continué à porter sa caméra vers des expériences improbables. Cherchant à faire se rencontrer les mythes du Nord et du Sud, il n'a cessé d'avoir des inspirations prémonitoires. « J'ai, pendant mes études, travaillé sur les tranes des ménades du culte de Dionysos et sur *Les Bacchantes* d'Euripide. Vers 1965, j'ai voulu faire une comédie musicale dont le thème serait le dieu Dionysos qui apporte le désordre nécessaire à notre civilisation bien assise où nous avons abandonné les cultes de possession, où nous n'avons pas de contact physique avec le mythe, l'imaginaire. Arrive 68, avec des milliers

de Dionysos à la Sorbonne et dans les rues. Quelques années plus tard, j'ai réalisé ce conte mythique moderne, où Dionysos devient directeur d'usine. C'est une fable où des gens venant de partout sont capables de composer une musique avec leurs instruments ou des machines outils. C'est un conte complètement utopique bien sûr ». Pour B.W. White (*op. cit.*), « le projet utopique de Jean Rouch [chauvin, paternaliste, incapable d'écouter] a été subverti, voire prédéterminé par son incapacité à se détacher de lui-même », à la manière de l'ethnologue narcissique décrit par Edward Saïd « qui [comme le chef d'orchestre] demande qu'on acclame ses musiciens, tout en sachant que c'est grâce à lui (sa technique, son initiative, sa présence, sa direction) qu'ils étaient si bons ». Faut-il croire factice cette empathie qui poussait Rouch à prophétiser que dans ce monde industriel ridicule avec ses « murs techniques de la honte », la grande aventure du siècle se ferait dans le tiers-monde grâce au cinéma, voie royale d'accès « au geste et à la parole, alors que jusqu'ici il a été submergé par nos connaissances techniques, par nos machines ». Son utopie : que le progrès technique fabrique des objets sophistiqués faciles à manier et les mette entre les mains du Sud. Un jour viendront « des livres associés à des vidéodisques qui ne coûteront rien du tout : une heure pour moins de quatre francs ! Des livres vidéodisques que les générations futures liront dans cent ans et les meilleures critiques de mes films, je les recevrai peut-être dans deux siècles !... ».

Je garderai de la chance infinie que j'ai eue de rencontrer Jean Rouch et d'être l'objet de son attention amicale et mutine, une empreinte semblable à celle qu'il souhaitait que laisse son Dionysos : « Il avait tiré la sonnette d'alarme de l'enthousiasme manquant dans une société perdue où il fallait réintroduire l'atelier plaisir ». *Mais l'atelier ne se transporte pas dans le bois, il faut y retourner ?...* « Il est venu semer le désordre et tous ceux qui étaient là ont été pris, ils ne seront jamais les mêmes après. Il n'y avait pas d'autre morale... Aucune révolution particulière, une autre manière d'envisager la vie ». Il nous a quittés avant de fêter ses 87 ans, après nous avoir offert une autre façon de regarder l'autre. « Réduire l'appareillage à des proportions humaines, intégrer

cameraman et preneur de son dans l'action, rendre les corps dans leur ensemble, capter l'événement dans sa continuité, monter et commenter le document avec les acteurs eux-mêmes, cette technique rouchienne est à comprendre comme une éthique de la rencontre avec l'autre. C'est une prise de position et de parole au sein même de la réalité et non plus l'interprétation d'une culture à travers ses documents qui en font déjà un objet mort » (Despoix, *op. cit.*).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADLER A., CARTRY M., 2004. « Jean Rouch (1917-2004) », *L'Homme*, 171-172 (Musique et Anthropologie).
<http://lhomme.revue.org/document1543.html>
- BOUCHARD V., 2004. « Jean Rouch et l'Office national du film », *Hors Champ* (nov.).
http://www.horschamp.qc.ca/article.php3?id_article=162
- BOUSSAT M.-A., 1997. « Jean Rouch : paroles données », *Le technicien du film*, 472 (nov.) : 28-29.
- COLLEYN J.-P., 2004. « Jean Rouch, presque un homme siècle », *L'Homme*, 171-172 (Musique et anthropologie).
<http://lhomme.revues.org/documents1543.html>
- DESPOIX P., 2004. « Hommage à Jean Rouch. L'invention Barbare. Dialogue en marge d'un congrès d'ethnographie à propos de 'Tourou et Bitti' », *Hors Champ* (nov.).
http://www.horschamp.qc.ca/article.php3?id_article=160
- DIOP C., 1989. « Jean Rouch, le sorcier gaulois », *Jeune Afrique Économie* (août). Paris.
- DIOP C., 1990. « Rouch en liberté », *Jeune Afrique Économie*, (février). Paris.
- GALLET P.-E. (dir.), 1981. *Jean Rouch, une rétrospective*. Catalogue publié par le ministère des Affaires étrangères. Paris.
- HABIB A., L'ÉCUYER F., 2004. « Parcours d'un ethno-cinéaste, hommage à Jean Rouch », *Hors Champ* (nov.).
http://www.horschamp.qc.ca/article.php3?id_article=159

HIBON D., MALVOISIN M.-J. (programmation proposée par), 1996. *Jean Rouch*. Catalogue de la rétrospective, Galerie nationale du Jeu de Paume. Paris, Éditions du Jeu de Paume.

JAMES L., « Jean Rouch : la vache merveilleuse », *Cancer !* (Revue transgénique pluridisciplinaire).

<http://frkc.free.fr/revuec/rouch.htm>

MERLE DES ISLES M.-I., 2005. *De l'Antarctique à l'Asie centrale, 1908-1950*. Paris, La Martinière.

PIAULT M.-H., 1997. « Préface », in ROUCH J., *Les Hommes et les dieux du fleuve. Essai ethnographique sur les populations songhay du moyen Niger (1941-1943)*. Paris, Éditions Artcom.

PRÉDAL R., 1982. « Jean Rouch, un griot gaulois », *Cinémaction*, 17. Paris, nouvelle édition (1997), 81.

ROUCH J., 1966. *Titres et travaux scientifiques*, document dactylographié.

TOFFETTI S. (dir.), 1992. *Jean Rouch le renard pâle*, catalogue de la rétrospective de Turin. Turin, éditions du Centre culturel français de Turin.

WHITE B. W., 2004. « Hommage à Jean Rouch : caméra intouchable », *Hors Champ* (nov.).

http://www.horschamp.qc.ca/article.php3?id_article=161

Résumé

Cet article présente le parcours de l'anthropologue-cinéaste et son apport scientifique et artistique à l'anthropologie et au cinéma. Il est principalement basé sur deux séries d'entretiens réalisés par l'auteur avec Jean Rouch en 1989/90, alors qu'il réalisait *Liberté, Égalité, Fraternité, et puis après...* à l'occasion du centenaire de la révolution française, puis en 2003/2004 quelque mois avant sa mort.

Mots-clefs : anthropologie, cinéma, Mali, Niger, Dogon, Afrique, fiction, documentaire, colonisation, rituel, possession, nouvelle vague.

Summary

Jean Rouch: Another Way of Doing Anthropology

This paper examines the career of the anthropologist and film-maker and his scientific and artistic contribution to anthropology and to the cinema. It is mainly based on two series of interviews conducted by the author with Jean Rouch in 1989/90, while he was shooting *Liberté, Égalité, Fraternité, et puis après...* on the occasion of the centenary of the French Revolution, and in 2003/2004 a few months before his death.

Key-words : anthropology, cinema, Mali, Niger, Dogon, Africa, fiction, documentary, colonization, ritual, possession, *nouvelle vague*.

* * *

ANTHROPOLOGUE ET/OU INITIÉ L'ANTHROPOLOGIE GABONAISE Á L'ÉPREUVE DU BWITI

Julien BONHOMME¹
Université Lyon-2

« Que se passe-t-il lorsque l'anthropologie est prise en charge par les sociétés "exotiques" elles-mêmes – par les sociétés dites exotiques ? Que se passe-t-il, par exemple, lorsque des Africains entreprennent d'étudier leur propre société ou leur propre culture ? » (Hountondji, 1993 : 99). Cette question, posée par le philosophe béninois Paulin Hountondji, est loin d'être purement rhétorique. La discipline anthropologique est née en Occident au XIX^e siècle comme une science de l'altérité culturelle. Mais dans la seconde moitié du XX^e siècle, diverses anthropologies nationales émergent progressivement en Afrique et ailleurs à côté des anthropologies hégémoniques (nord-américaine, britannique, française) (Ribeiro & Escobar, 2006). Or, ces anthropologies nationales se définissent moins par un rapport à l'altérité que par une relation complexe à leur propre identité – les anthropologues africains travaillant très majoritairement sur leur propre pays. Cette « anthropologie chez soi » (Ouattara, 2004 ; Diawara 1985) place

¹ Je tiens à remercier Raymond Mayer pour ses précieuses informations ainsi que Paul Nchoji Nkwi pour m'avoir gracieusement transmis son article depuis le Cameroun. Je remercie également les membres du LUTO (Laboratoire universitaire de la tradition orale) et du LABAN (Laboratoire d'anthropologie), ainsi que les participants du séminaire « Bwiti du Gabon » à l'université Omar-Bongo.

alors le chercheur dans la position délicate d'un *insider-outsider*, alliant proximité culturelle et distance sociale et devant trouver sur le terrain un juste équilibre entre l'engagement et la distanciation. Contemporain du rapatriement de l'anthropologie occidentale vers une « anthropologie du proche », l'émergence de cet « africanisme du dedans » (Copans, 1991) n'en constitue pas pour autant un exact symétrique. Le statut singulier de l'anthropologie africaine doit en effet être replacé dans l'histoire du passé colonial de l'anthropologie africaniste. Dans les années 1960, au moment de la décolonisation, l'anthropologie a fort mauvaise réputation au sein des nations souveraines d'Afrique : accusée du double pêché de primitivisme et de colonialisme, elle est rejetée des nouvelles universités ou bien fondue dans des départements de sociologie (Nkwi 1998, 2006). L'anthropologie passéiste est ainsi écartée au profit d'une sociologie jugée plus moderniste, parce que pouvant contribuer activement au développement du pays. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1980 que l'anthropologie renaîtra de ses cendres sur le continent africain : l'université de Nairobi ouvre un département d'anthropologie en 1985, celle de Yaoundé en 1993 ; la Pan African Association of Anthropologists voit le jour en 1989.

Rejeton de cette histoire, la jeune anthropologie nationale africaine se retrouve prise dans une tension structurelle entre dépendance et autonomie. Comme le dénonce P. Hountondji, elle reste souvent prisonnière d'une situation d'extraversion et de dépendance néocoloniale à l'égard de l'Occident : davantage lue hors d'Afrique qu'en Afrique, la discipline a une tendance à l'autoexotisme : l'anthropologue africain aurait ainsi appris « à se regarder lui-même avec les yeux des autres » (Hountondji, *op. cit.* : 106). Produit d'une division internationale du travail scientifique inégale, l'ethnographie africaine survit en collectant des faits empiriques que l'anthropologie occidentale se réapproprie en les insérant dans ses théories. Face à cette situation de dépendance de la périphérie face au centre, l'anthropologie africaine est en quête légitime d'autonomie. Conséquence directe de cette situation, l'anthropologie africaine, et plus largement le champ intellectuel africain, sont surdéterminés par un discours sur « l'identité dans sa

double dimension politique et culturelle » (Mbembe, 2000). Expert ès identité culturelle, l'anthropologue devient alors l'instrument d'un projet politique : le culturalisme anthropologique se retrouve au service de l'idéologie du nationalisme culturel (i.e. la reprise des discours savants sur l'identité culturelle dans le cadre politique de la construction d'une identité nationale). De là les critiques récurrentes, par certains intellectuels africains, de leurs collègues accusés d'être des intellectuels organiques liés au pouvoir (Eboussi-Boulaga, 1993), des « griots des régimes en place » (Hountondji, 1977). Les anthropologies nationales africaines seraient ainsi consubstantiellement des anthropologies nationalistes (*anthropologies of nation-building*) par opposition aux anthropologies occidentales impérialistes (*anthropologies of empire-building*) – pour reprendre une distinction avancée par George Stocking (1982)².

L'anthropologie nationale au Gabon – sujet du présent article – ne fait pas exception à cette histoire des anthropologies africaines. Lors de sa création en 1970, l'université nationale du Gabon (rapidement rebaptisée université Omar-Bongo ou UOB) possède des départements d'histoire (Gray, 1994) et de sociologie (Mbah, 1987 & 2002), mais pas d'anthropologie, cette « science interdite » (Mayer, 1999). Ce n'est qu'en 1997 qu'un département d'anthropologie se crée à partir d'une scission du Département de sociologie. Codirigé à l'origine par un anthropologue gabonais (formé en France) et ancien ministre de la Culture – Jean-Émile Mbot – et un anthropologue français (océaniste de formation) résident de très longue date au Gabon – Raymond Mayer –, ce département d'anthropologie offre un cycle universitaire complet, de la première année au doctorat³. Le département se double d'un

² La dimension nationaliste de l'anthropologie n'est cependant pas une spécificité africaine, mais un trait plus général des « anthropologies du Sud ». Cf. Lomnitz (2000) sur l'anthropologie nationale mexicaine. Cela dit, les anthropologies « impérialistes » du Nord ont elles aussi participé à la construction des identités nationales (Blanckaert, 2001).

³ La première thèse de doctorat délivrée par l'UOB a été soutenue en 2005 par un anthropologue : Paulin Kialo (2005).

laboratoire de recherche, avec l'intégration dans le giron de l'anthropologie du LUTO, structure interdisciplinaire créée en 1985 par Michel Voltz, coopérant français en poste au Gabon⁴. Le département d'Anthropologie de l'UOB accueille ainsi aujourd'hui de nombreux étudiants, travaillant dans l'immense majorité sur des terrains gabonais (même si ce n'est pas nécessairement sur leur propre groupe ethnique)⁵.

Contribution modeste à une sociologie des « anthropologies nationales », cet article esquisse une analyse de la production du savoir anthropologique au Gabon. Afin d'éviter les considérations trop générales sur les anthropologies africaines, voie pavée de pièges et de polémiques (néocolonialisme, afrocentrisme, etc.), je préfère m'en tenir à ce que les anthropologues ont toujours su le mieux faire : analyser une situation ethnographique. L'article s'appuie ainsi sur la description d'un événement singulier : le séminaire « Bwiti du Gabon » organisé par le LUTO du 8 au 13 mai 2000 à l'université Omar-Bongo. Ce séminaire fut consacré au Bwiti, société initiatique originaire du Gabon central mais aujourd'hui répandue dans la majeure partie du pays, et dont le rite de passage impose l'absorption de l'hallucinogène végétal iboga (tabernanthe iboga) (Fernandez, 1982 ; Mary, 1999 ; Bonhomme, 2005). Ce fut l'une des premières occasions de parler en public d'une tradition initiatique jusque-là entourée d'une chape de silence (du fait de la crainte ou de la diabolisation de la part des profanes et du respect obstiné du secret de la part des initiés). Le séminaire, auquel j'assistai, fut une franche réussite, comme en témoigna la salle comble d'universitaires et d'étudiants autant que de curieux et d'initiés du Bwiti. L'hypothèse de cet article est que cet événement constitue une situation ethnographique particulièrement significative. Certes, le séminaire portait sur un thème qui ne saurait résumer à lui seul l'ensemble des champs d'investigation de l'anthropologie

⁴ Une seconde structure universitaire, le LABAN, est née d'une scission du LUTO en 2004.

⁵ La première année universitaire d'anthropologie à l'UOB compte environ 200 étudiants, et le cycle complet en réunit environ 350.

nationale. Sujet singulièrement « sensible », le Bwiti constitue néanmoins une sorte d'épreuve révélatrice à partir de laquelle il est possible d'analyser l'anthropologie gabonaise, sur le modèle des études de controverse proposées par la sociologie de la connaissance.

L'anthropologie gabonaise en charge du « patrimoine identitaire national »

L'enjeu principal – et paradoxal – du séminaire « Bwiti du Gabon » était de publiciser une tradition initiatique secrète. Même si cela n'a pas encore été fait à ce jour, le colloque devait aboutir à la publication des actes scientifiques ainsi que d'une « version pour la sensibilisation du grand public ». Dépassant l'audience académique, les anthropologues entendaient ainsi toucher toute la société gabonaise. La couverture médiatique de l'événement a été à la hauteur de cette ambition : articles dans le quotidien national, retransmission des interventions à la radio et à la télévision. Cette diffusion du discours anthropologique au-delà du cercle universitaire illustre bien la fonction – explicitement affichée – du séminaire et, au-delà, de l'anthropologie gabonaise : l'inventaire et la valorisation d'un patrimoine culturel national⁶. Devant se démarquer de la sociologie dont elle est issue, la jeune anthropologie gabonaise s'est en effet donnée pour tâche de dresser une « encyclopédie des cultures » locales, à partir d'une collecte organisée « en fonction de l'intérêt des populations elles-mêmes » (Mayer, *op. cit.*). Parmi les missions officielles du LUTO figure ainsi la tenue annuelle d'un « séminaire sur le patrimoine identitaire

⁶ Cette stratégie de patrimonialisation nationale explique les exhortations des participants du séminaire à « gaboniser » les recherches sur le Bwiti, jusque-là majoritairement menées par des chercheurs étrangers (français et américains). Cette revendication constitue également une critique directe de l'extraversion de l'anthropologie africaine : les anthropologues africains refusent d'être traités par leurs collègues occidentaux comme de simples informateurs.

national »⁷. L'anthropologie gabonaise tire donc sa légitimité, aussi bien scientifique que politique, de sa participation active à la construction d'une identité nationale qui passe par l'invention et la promotion d'un patrimoine culturel commun⁸. Au Gabon, comme ailleurs en Afrique, cette contribution de l'anthropologie à la construction nationale ne se focalise pas sur la question de l'intégration de minorités marginales (comme avec les amérindiens ou les aborigènes australiens), mais plutôt sur la question de la diversité ethnique (le pays compte une quarantaine d'« ethnies ») et sur celle du sous-développement rural (notamment par rapport à la macrocéphalie de Libreville)⁹. La constitution d'un patrimoine culturel commun doit ainsi servir à réconcilier idéalement diversité ethnique et citoyenneté nationale, modernité urbaine et traditions villageoises – projet qui illustre bien l'intrication intime des sphères politique et universitaire au Gabon¹⁰.

Mais cette entreprise de patrimonialisation culturelle doit également être replacée dans le contexte de la construction d'un patrimoine « bantu » à l'échelle plus vaste du sous-continent : l'anthropologie gabonaise est ainsi partie prenante du Centre

⁷ Le séminaire « Bwiti du Gabon » a ainsi succédé à « Modes traditionnels de gestion des écosystèmes » (1998), « Clans, lignages et villages comme mémoire sociale du Gabon » (1999) et a précédé les « Technologies anciennes et alternatives du Gabon » (2001), « Pygmées d'Afrique centrale » (2002), « Les grandes figures gabonaises » (2004) ou encore « L'école gabonaise et son patrimoine culturel » (2005).

⁸ J'accole les deux termes puisque cette entreprise ne se résume pas à une pure invention (dans la mesure où elle s'appuie sur des traditions culturelles préexistantes), mais qu'elle constitue cependant plus qu'une simple promotion (dans la mesure où elle requalifie les faits socioculturels pour les ériger en éléments du patrimoine national).

⁹ Le projet d'une « encyclopédie des cultures » répond ainsi à la question de la diversité ethnique, tandis que la volonté de prendre en compte « l'intérêt des populations » tente de répondre à la question du sous-développement.

¹⁰ Fait révélateur, nombre d'anthropologues gabonais disent se sentir accueillis sur le terrain comme des hommes politiques en campagne. Mais il est vrai qu'un poste universitaire ouvre souvent la voie à une carrière politique.

international des civilisations bantu (CICIBA), créé en 1983 à l'initiative d'Omar Bongo, basé à Libreville, et ayant pour but « la défense et la promotion de la culture bantu »¹¹. Comme son nom l'indique bien, le projet même du CICIBA constitue une prise de position très nette, à la fois scientifique et politique, dans le débat controversé pour déterminer si « bantu » désigne seulement une famille linguistique ou également une unité culturelle¹². Or, plusieurs des organisateurs du séminaire du LUTO font eux-mêmes partie des fondateurs historiques du CICIBA, et plus tard du département d'Anthropologie de l'UOB. Et à leurs yeux, le Bwiti représente une pièce essentielle du patrimoine religieux bantu, prouvant ainsi l'importance culturelle du Gabon au sein de la sous-région : selon l'argumentaire, le séminaire vise ainsi à comprendre pourquoi on peut dire que « le Gabon est à l'Afrique ce que le Tibet est à l'Asie, à savoir un centre spirituel d'initiation religieuse ».

Si elle avait été condamnée juste après les indépendances au nom du développement et de la modernisation, l'anthropologie africaine parvient à retrouver une certaine légitimité en réhabilitant les traditions culturelles mobilisées au service de la construction nationale. Faisant écho à ce retournement historique, les participants du séminaire du LUTO se sont ainsi demandés si le Bwiti constituait un facteur de sous-développement ou de développement pour le Gabon, et ont finalement opté publiquement pour la seconde réponse. Et l'une des interventions porte précisément sur le « Bwiti de développement ». L'anthropologie gabonaise ne se veut donc

¹¹ Les onze États fondateurs du CICIBA sont le Gabon, l'Angola, le Cameroun, le Centrafrique, les Comores, le Congo, la RDC, la Guinée équatoriale, le Rwanda, São Tomé-et-Príncipe et la Zambie. Accueilli avec enthousiasme par les organisations internationales (UNESCO, PNUD, OUA, UE), le projet s'est pourtant rapidement essoufflé, entre autres du fait de graves problèmes de gestion. L'inachèvement du monumental bâtiment qui devait abriter le siège du Centre à Libreville illustre tristement cet échec.

¹² Parmi les ardents défenseurs de la notion d'identité culturelle bantu, on compte notamment Théophile Obenga, proche de Cheikh Anta Diop et directeur du CICIBA tout au long des années 1980 (cf. Obenga, 1985). La défense de la « bantuité » représente ainsi une sorte de panafricanisme régional.

pas un conservatoire passéiste de la culture villageoise, mais entend œuvrer à la réactivation moderne des traditions dans le cadre élargi du développement national. Manifestation tangible de ce projet, la semaine du séminaire s'est close sur une veillée de Bwiti dans un *mbandja* (case cérémonielle) construit pour l'occasion sur le campus, juste derrière le département d'Anthropologie. Selon les dires mêmes des organisateurs, « c'est le Temple qui vient investir l'Université ». Cette entreprise passe ainsi par un nécessaire « réenchantement de la tradition » (Mbembe, *op. cit.*). L'argument écrit du séminaire du LUTO dépeint ainsi le Bwiti comme une « sagesse millénaire qui fait partie de notre patrimoine culturel ». Promue en ethnophilosophie à l'usage des jeunes générations, la tradition initiatique est « un facteur susceptible d'apporter un nouveau sens à la vie » et, selon une étrange expression, de « garantir une survie pleine et harmonieuse ».

L'anthropologie gabonaise entend ainsi ériger le Bwiti en une sorte de religion nationale (alors même que seule une toute petite minorité de Gabonais est effectivement initiée à l'une ou l'autre des branches du Bwiti). L'une des interventions s'intitule d'ailleurs « Le Bwiti comme creuset d'une culture gabonaise, pour une langue nationale ». Cette patrimonialisation nationale des faits culturels est pourtant une tâche problématique. Le Bwiti est organisé en communautés initiatiques locales, autonomes et généralement rivales. Pendant le séminaire, nombre d'initiés ont ainsi défendu le particularisme de leur Bwiti contre toute tentative de nationalisation. D'autres l'ont revendiqué comme un patrimoine ethnique plutôt que national : le Bwiti « originel » et « authentique » des Mitsogo ou des Gapinzi du Gabon central (d'où provient cette tradition initiatique), par opposition au Bwiti « syncrétique » des Fang ou au Bwiti corrompu et vénal de telle autre ethnie. Ces contestations multiples montrent qu'en définitive, l'intitulé même du séminaire « Le Bwiti du Gabon » est moins une formule consensuelle qu'un pari osé : une sorte d'énoncé performatif résumant le projet du nationalisme culturel de l'anthropologie gabonaise.

Mais la construction d'un patrimoine culturel représente également un enjeu international. L'anthropologie est en effet un protagoniste incontournable dans le processus de valorisation de « savoirs endogènes » (Hountondji, 1994) reconnus et encouragés par certaines institutions internationales (UNESCO, OMS ainsi que diverses organisations non gouvernementales) comme des facteurs de développement. Au prisme du discours anthropologique, les *nganga* (devins-guérisseurs) deviennent ainsi des « tradipraticiens » et le Bwiti une « médecine traditionnelle », acteurs et institutions pouvant alors être revêtus d'une légitimité nationale et internationale¹³. Dans ce contexte globalisé, la valorisation anthropologique du Bwiti implique également de réels enjeux économiques ou touristiques, notamment à travers de possibles usages thérapeutiques, voire pharmaceutiques, de l'iboga (l'hallucinogène végétal utilisé lors de l'initiation)¹⁴. Une journée du séminaire est d'ailleurs consacrée à des exposés sur la culture expérimentale de l'iboga en pépinière ou la psychopharmacologie de l'ibogaïne (principal alcaloïde actif de l'iboga). Le pharmacologue et pharmacien Jean-Noël Gassita, président d'honneur du séminaire (et ancien directeur du LUTO), annonce ainsi que « l'iboga peut aider le Gabon à décoller franchement ». La plante sacrée, et à travers elle la culture, pourraient permettre d'initier un nouveau cycle vertueux de développement économique, succédant à ceux du bois, du minerai et du pétrole : on annonce ainsi que « le troisième millénaire sera celui de l'iboga ». L'ennui est que la flore est un « patrimoine de l'humanité », seule une application thérapeutique précise pouvant faire l'objet d'un brevet exploitable économiquement. Or, Howard Lotsof, un ancien toxicomane américain reconverti en prosélyte de

¹³ Cette approche est bien représentée par la thèse de Jérôme Mba Bitome (1986), enseignant en anthropologie à l'UOB.

¹⁴ Signe des enjeux touristiques du discours anthropologique sur le patrimoine national, la publication par le LUTO d'une brochure intitulée « Racines, Masques et Vision. Un voyage initiatique à travers le Gabon » en partenariat avec Gabon Tour, centre gabonais de promotion touristique, assortie d'une préface du ministre du Tourisme et de l'Artisanat. Sur le lien entre anthropologie et tourisme en Afrique, cf. Ciarcia (2001).

l'iboga, a déjà posé plusieurs brevets sur les usages potentiellement antiaddictifs de l'ibogaïne, doublant les Gabonais et renforçant le ressentiment contre la biopiraterie occidentale¹⁵. Un intervenant exhorte ainsi les Gabonais à protéger ce patrimoine national qu'est le Bwiti « avant que les Américains ne nous le prennent ».

La tenue du séminaire coïncide de fait avec l'émergence rapide d'un tourisme initiatique de l'Europe et de l'Amérique du Nord vers le Gabon. Ce tourisme d'inspiration *new-age* s'appuie sur des ouvrages (Ravalec *et al.*, 2004 ; Laval-Jeantet, 2005) ou des sites internet vantant les mérites de l'iboga¹⁶. Parmi les acteurs de ce réseau transnational en voie d'organisation, on peut trouver un Français expatrié au Gabon qui initie des étrangers contactés par internet ou encore un *Nganga* gabonais désormais installé en France et organisant des séminaires de découverte sur le Bwiti en région parisienne et des voyages initiatiques au Gabon. Et il est significatif que plusieurs d'entre ces « passeurs » ont participé ou assisté au séminaire du LUTO.

Le « Bwiti du Gabon », oscillant entre patrimoine ethnique, patrimoine national, patrimoine bantu et patrimoine de l'humanité, se retrouve ainsi au centre de tentatives d'appropriation conflictuelles. C'est donc dans le contexte globalisé d'une « géopolitique du savoir » (Mignolo, 2000) qu'il faut replacer le projet de l'anthropologie gabonaise de patrimonialisation des « savoirs indigènes ».

L'anthropologie gabonaise contestée par ses « informateurs »

Le programme du séminaire reflétait fidèlement la logique scientifique de l'anthropologie classique, notamment la distinction entre discours savant et discours indigène. Chaque journée devait en effet être divisée en deux : une matinée consacrée aux exposés théoriques des professeurs (anthropologues, mais aussi psychologues, sociologues, historiens, linguistes, botanistes

¹⁵ On trouvera des éléments de cette histoire, écrite par certains des protagonistes eux-mêmes, in Beal & de Rienzo (1997).

¹⁶ Sur cette « mondialisation » du Bwiti, cf. Mary (2005).

– presque tous gabonais – et un après-midi consacré aux « ateliers » où des « informateurs » initiés viennent se confier à un public encouragé par les organisateurs à les « cribler de questions ». La première journée du séminaire a suffi à faire voler en éclats cette sage séparation : les informateurs de l'après-midi refusent de livrer leur savoir secret ; les initiés interviennent dès le matin pour contester les professeurs ; certains participants sont à la fois professeurs et initiés ; le public prend les uns et les autres à partie. Au final, la majorité des interventions aura moins porté sur le Bwiti lui-même que sur les règles problématiques de l'énonciation : non pas « qu'est-ce que le Bwiti ? » mais plutôt « comment peut-on en parler ? » et « qui peut en parler ? ». Ces controverses houleuses autour du statut du discours donnent à voir de façon exemplaire la place qu'occupe l'anthropologie nationale dans un champ de savoirs parcouru de tensions et de remises en question.

Les controverses entre professeurs et initiés se cristallisent d'abord sur l'opposition entre un savoir académique public et un savoir initiatique secret. Au cœur de toutes les interactions initiatiques, le secret vaut en effet moins par son contenu sémantique que par sa fonction relationnelle : l'instauration d'une frontière entre initiés et profanes, c'est-à-dire entre ceux qui savent mais ne peuvent parler et ceux qui ne savent pas et n'ont donc rien à dire¹⁷. La volonté des anthropologues gabonais de « lever le voile » sur le Bwiti place donc les initiés devant un *double-bind* inédit : il leur faut « divulguer leur savoir tout en respectant le secret ». Les positions oscillent alors entre ésotéristes et exotéristes. Alors que les seconds voient dans le séminaire une source possible de profit symbolique, les premiers opposent leur silence obstiné aux questions des anthropologues : « On ne peut pas dévoiler le secret. Déjà, on en dit trop ici. Je risque la folie ou la mort ». Se taire est une façon de réaffirmer l'importance du secret et le pouvoir qu'il confère (Jamin, 1977). La résistance peut parfois se faire plus

¹⁷ Sur le secret initiatique, cf. notamment Simmel (1908), Barth (1975), Bonhomme (2006).

hostile : un professeur est pris à partie à l'entrée de l'UOB, accusé de vouloir « violer » la tradition et ses secrets.

C'est donc la tentative de publicisation et d'appropriation du Bwiti par l'anthropologie gabonaise pour en faire un patrimoine national qui est ici en question. Le « savoir » sur le Bwiti est en effet un enjeu de pouvoir pour les anthropologues comme pour les initiés. Les débats tournent ainsi autour des prétentions de l'anthropologie à constituer le Bwiti en objet de connaissance – sachant qu'il n'y a normalement pas d'autre savoir sur le Bwiti que le savoir des initiés eux-mêmes. La légitimité même du discours anthropologique se trouve frontalement critiquée : « Ici, quand les anthropologues parlent, ils ne disent rien d'important. Il faut l'initiation pour vraiment comprendre ». En refusant de jouer les informateurs dociles, les initiés contestent les normes de la pratique anthropologique, notamment les relations de pouvoir constitutives de la situation d'interlocution (l'« interrogatoire » de l'informateur). Ils parviennent même à retourner la situation à leur avantage à travers la soigneuse mise en scène de leur parole pendant le séminaire : insignes de la parole initiatique (chasse-mouches à la main, plume de perroquet au front), formules rituelles de salutation et d'approbation, discours en langue vernaculaire accompagné par la harpe *ngombi* et ponctué par des chants. Tous ces marqueurs distinctifs permettent de faire valoir la parole initiatique face à la parole profane (disqualifiée et parfois huée par l'assemblée), y compris celle des anthropologues.

Le discours anthropologique se trouve également contesté jusque sur son propre terrain. Éminemment syncrétique, le discours des initiés passe en effet par une réappropriation anarchique de bribes du savoir scientifique (références anthropologiques, philosophiques, psychologiques, neurobiologiques), souvent fortement mâtinées d'ésotérisme occidental (références à l'Atlantide, à la télépathie, aux dieux extra-terrestres)¹⁸. Cette capacité à intervenir directement sur le terrain académique

¹⁸ L'afrocentrisme de Cheikh Anta Diop est également très présent dans le discours de certains initiés qui affirment que « le Bwiti vient d'Égypte ».

s'explique par le fait que les initiés présents au séminaire forment l'avant-garde intellectuelle et urbaine du Bwiti¹⁹. Nombre de ces « informateurs » appartiennent en effet à une catégorie émergente d'acteurs intermédiaires du champ anthropologique, habitués à graviter autour de l'université, du Centre culturel français (organisateur de nombreux événements culturels et scientifiques) ou encore du musée des Arts et Traditions²⁰. Hybrides modernes entre l'anthropologue diplômé et l'ancien informateur indigène, ces médiateurs semi-professionnels ont su tirer parti d'une proximité géographique, mais aussi socioculturelle, avec l'université, en se reconvertissant parfois en entrepreneurs culturels, partenaires ou fondateurs d'ONG locales, voire en animateurs de radio. Ces nouvelles compétences leur confèrent alors une certaine légitimité dans le champ académique. Ainsi, malgré quelques tentatives de rectification savante pendant le séminaire, les universitaires n'arriveront pas à réaffirmer clairement la frontière entre professeurs et initiés. Cette confusion des statuts et des savoirs offre finalement l'occasion d'un saisissant retournement opéré par des initiés qui n'hésitent pas se proclamer les seuls « vrais anthropologues » et à faire du Bwiti la seule véritable « science de l'homme »²¹. C'est donc bien la revendication du monopole de la vérité qui est ici en jeu : l'« école de brousse » contre l'université.

Mais les anthropologues ont en réalité eux-mêmes encouragé leur mise en cause. Les universitaires proclament en effet haut et

¹⁹ C'est en effet sur le terreau de la modernité urbaine que les traditions initiatiques prolifèrent aujourd'hui au Gabon. Libreville et sa région constituent ainsi un centre actif du Bwiti depuis quelques décennies.

²⁰ Le musée des Arts et Traditions de Libreville (inauguré en 1967) a hérité des collections de la mission ORSTOM lorsqu'elle a dû quitter le Gabon en 1976, après plus d'une décennie de recherches, notamment en anthropologie (autour, entre autres, de Louis Perrois, Henri Pepper, Jacques Binet, Pierre Sallée). Le Musée national, exposant les « chefs-d'œuvre de l'art gabonais », joue lui aussi un rôle actif dans la construction d'un patrimoine culturel commun (Perrois, 1986).

²¹ Un ami, alors étudiant en anthropologie en première année à l'UOB, m'expliquait ainsi qu'il pouvait se passer d'aller en cours parce qu'étant initié au Bwiti, il maîtrisait déjà la matière.

fort que les initiés sont leurs « collègues ». Ils célèbrent la figure mythique du villageois et ses traditions ancestrales. Un orateur commence même son intervention en déclarant : « Nous sommes universitaires avec les plus hauts diplômes, mais nous sommes analphabètes par rapport aux maîtres bwitistes ». Cette posture ambiguë illustre bien le *double-bind* dans lequel les anthropologues sont également pris²². Son nationalisme culturel conduit l'anthropologie gabonaise à survaloriser le « savoir traditionnel », dans une double stratégie de construction d'une identité nationale et de démarcation face à l'hégémonie occidentale. La promotion publique du « Bwiti du Gabon » participe ainsi de l'idée d'une « science africaine » pouvant faire pendant à la science occidentale et engendrer une « renaissance africaine »²³. Mais l'anthropologie, héritière directe de cette science occidentale coloniale, s'expose alors à être contestée en retour par ce savoir néotraditionnel qu'elle contribue pourtant à promouvoir.

En définitive, le séminaire « Bwiti du Gabon » du LUTO a constitué une véritable mise en scène publique de l'anthropologie nationale et de ses enjeux. Il illustre de manière exemplaire que la mission principale de l'anthropologie gabonaise concerne la construction et la valorisation d'un patrimoine culturel commun – enjeu qui lui permet de ne plus être considérée comme un obstacle mais au contraire comme un soutien dans l'entreprise politique de construction nationale. Le fait que le thème du séminaire de l'année 2000 ait en outre été un sujet particulièrement sensible permet de faire d'autant mieux ressortir les controverses autour de la constitution d'un savoir anthropologique national sur les traditions culturelles. Les échanges entre anthropologues et initiés sur le Bwiti sont en effet structurés par une oscillation entre des stratégies de coopération ou de résistance. Leurs rapports sont

²² Sur les risques du « populisme » dans les sciences sociales, cf. Grignon & Passeron (1989).

²³ Avant d'être repris à la fin des années 1990 dans l'Afrique du Sud de Thabo Mbeki, le concept de renaissance africaine avait été forgé dans les années 1940 par Cheikh Anta Diop. Sur la « science africaine » (souvent qualifiée de « secrète » ou de « mystique »), cf. Ashforth (2005).

ainsi pris dans une tension ambivalente entre l'opposition (l'antagonisme du savoir anthropologique public et du savoir initiatique secret) et la légitimation mutuelle (la constitution et la définition réciproques du savoir anthropologique et des « savoirs traditionnels »). Mais les échanges parfois virulents entre les divers acteurs du séminaire mettent également en jeu la légitimité et l'autonomie du champ académique, notamment face au champ initiatique et religieux.

Les stratégies de contestation ou d'appropriation de l'anthropologie par les initiés gabonais nous invitent alors à réfléchir sur les fondements mêmes de la discipline anthropologique. L'anthropologie repose classiquement sur une séparation entre les anthropologues et leurs informateurs, le discours savant et le discours indigène, les lieux de la production conceptuelle et les lieux de la production factuelle, bref entre l'université et le terrain. Or, la situation gabonaise témoigne d'une superposition, ou en tout cas d'un rapprochement, entre ces deux pôles de la production du savoir anthropologique. Comme un participant du séminaire l'a justement fait remarquer : « La séparation n'est pas facile à faire » entre des universitaires qui sont également initiés (tel, justement, l'anthropologue à l'initiative de ce séminaire annuel) et d'indociles informateurs initiés qui se proclament anthropologues. Ce trouble épistémologique nous montre ainsi ce à quoi l'anthropologie doit nécessairement se confronter lorsqu'elle ne peut plus être un discours savant tenu sur une population sans voix. Le monologisme de l'anthropologie hégémonique qui parle au nom des indigènes cède alors la place à un dialogisme plus ouvert : l'ethnographe n'a plus affaire à des « informateurs » mais à des interlocuteurs capables de parler en leur nom propre, de revendiquer, de contredire et même de se taire obstinément. L'exemple du séminaire « Bwiti du Gabon » montre toutefois qu'on ne saurait se contenter d'une célébration postmoderne béate de cette transformation : provocation stimulante à enrichir et renouveler le discours anthropologique, l'hétéroglossie peut également se révéler particulièrement inconfortable lorsqu'elle aboutit à miner la légitimité et l'autonomie de la discipline. Cette mise à l'épreuve de l'anthropologie nationale

gabonaise par le Bwiti suscite en définitive des interrogations épistémologiques propres à nourrir une « anthropologie réflexive » (Scholte, 1969 ; Ghasarian, 2002) en quête de réinvention permanente.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDEL GHAFAR M. A., 1982. « The State of Anthropology in Sudan », *Ethnos*, 47(1): 64-80.
- ASHFORTH A., 2005. *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BARTH F., 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven, Yale University Press.
- BEAL D., DE RIENZO P., 1997. *Report on the Staten Island Project. The Ibogaine Story*. New York, Autonomedia.
- BERNAULT F., 2001. « L'Afrique et la modernité des sciences sociales », *Vingtième Siècle*, 70 : 127-138.
- BLANCKAERT C. (dir.), 2001. *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*. Paris, L'Harmattan.
- BONHOMME J., 2005. *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. Paris, CNRS.
- BONHOMME J., 2006. « La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, 17 : 1938-1953.
- CIARCIA G., 2001. « Exotiquement vôtres », *Terrain*, 37 : 105-122.
- COPANS J., 1971. « Pour une histoire et une sociologie des études africaines », *Cahiers d'études africaines*, 43 : 422-447
- COPANS J., 1991. « Les noms du Gérer. Essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-1990 », *Cahiers d'études africaines*, 123 : 327-362.

- DIAWARA M., 1985. « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone ou L'inconvénient d'être du cru », *Cahiers d'études africaines*, 97 : 5-19.
- EBOUSSI-BOULAGA F., 1993. « L'intellectuel exotique », *Politique africaine*, 51 : 26-34.
- FERNANDEZ J. W., 1982. *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, Princeton University Press.
- GERHOLM T., HANNERZ U., 1982. « The Shaping of National Anthropologies », *Ethnos*, 47(1): 5-35.
- GHASARIAN C. (dir.), 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.
- GRAY C., 1994. « Who Does Historical Research in Gabon? Obstacles to the Development of a Scholarly Tradition », *History in Africa*, 21: 413-433.
- GRIGNON C., PASSERON J.-C., 1989. *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, Seuil.
- HOUNTONDJI P. J., 1977. *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspéro.
- HOUNTONDJI P. J., 1993 [1988]. « Situation de l'anthropologue africain. Note critique sur une forme d'extraversion scientifique », in GOSSELIN G., *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie, Autour de Georges Balandier*. Paris, L'Harmattan : 99-108.
- HOUNTONDJI P. J. (dir.), 1994. *Les savoirs endogènes, Pistes pour une recherche*. Paris, Karthala.
- JAMIN J., 1977. *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, Maspéro.
- KIALO P., 2005. *Pové et forestiers face à la forêt gabonaise. Esquisse d'une anthropologie comparée de la forêt*. Thèse de doctorat en anthropologie, co-tutelle université Omar-Bongo (Gabon) et université Paris 5.

LABORATOIRE UNIVERSITAIRE DE LA TRADITION ORALE, 2000. *Le Bwiti du Gabon. Séminaire interdisciplinaire du 8 au 13 mai 2000*. Libreville, université Omar Bongo.

LABORATOIRE UNIVERSITAIRE DE LA TRADITION ORALE, 2001. *Racines, Masques et Vision. Un voyage initiatique à travers le Gabon*. Libreville, Les éditions du LUTO.

LAVAL-JEANTET M., 2005. *Paroles d'un enfant du Bwiti. Les enseignements d'Iboga*. Paris, L'Original.

L'ESTOILE (de) B., NEIBURG F. & SIGAUD L. (dir.), 2000. « Anthropologies, États et Populations », *Revue de Synthèse*, 121(3-4).

LOMNITZ C., 2000. « Bordering on Anthropology. The Dialectics of a National Tradition in Mexico », *Revue de synthèse* 121(3-4) : 345-379.

MARY A., 1999. *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*. Paris, EHESS.

MARY A., 2005. « Le Bwiti à l'heure du village global », *Rupture-solidarité*, 6 : 83-103.

MAYER R., 1999. « L'anthropologie, science interdite ? Déconstructions et reconstructions de l'ethnologie en Afrique au xx^e siècle », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, 4 : 449-462.

MBA BITOME J., 1986. *Influence de la religion iboga sur la médecine traditionnelle et les soins de santé au Gabon*. Thèse de doctorat en anthropologie, université Lyon-2.

MBAH J.-F., 1987. *La recherche en sciences sociales au Gabon*. Paris, L'Harmattan.

MBAH J.-F., 2002. « Les tribulations de la sociologie gabonaise : science des problèmes sociaux ou science des faits construits ? », *Revue africaine de sociologie*, 5 : 1-14.

MBEMBE A., 2000. « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, 77 : 16-43.

MIGNOLO W. D., 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.

MUDIMBE V.-Y., 1988. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.

NKWI P. N., 1998. « An African Anthropology? Historical Landmarks and Trends of Anthropology in Africa », *African Anthropology*, 5(2): 192-217.

NKWI P. N., 2006. « Anthropology in a Post-Colonial Africa: the Survival Debate », in RIBEIRO G. L. & ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg.

OBENGA T., 1985. *Les Bantu. Langues-Peuples-Civilisations*. Paris, Présence Africaine.

OUATTARA F., 2004. « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie "chez soi", *Cahiers d'études africaines*, 44(3) : 635-657.

PERROIS L., 1986. *Les chefs-d'œuvre de l'art gabonais au musée des Arts et Traditions de Libreville*. Libreville, Rotary Club de Libreville-Okoumé.

RAVALEC V., PAICHELER A. & RAVALEC M., 2004. *Bois sacré. Initiation à l'iboga*. Paris, Au Diable Vauvert.

RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), 2006. *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg.

ROSSATANGA-RIGNAULT G., 1993. « L'insoutenable condition du clerc gabonais », *Politique africaine*, 51 : 48-60.

SCHOLTE B., 1969. « Toward a Reflexive and Critical Anthropology », in HYMES D. (ed), *Reinventing Anthropology*. New York, Pantheon Press.

SIMMEL G., 1996 [1908]. *Secret et sociétés secrètes*. Paris, Circé.

STOCKING G. W., 1982; « Afterword: a View from the Center », *Ethnos*, 47(1): 173-186.

Résumé

L'article propose une analyse de la production du savoir anthropologique au Gabon. L'analyse s'appuie sur la description d'un événement singulier :

le séminaire « Bwiti du Gabon » organisé en mai 2000 à l'université Omar-Bongo. Celui-ci a en effet constitué une véritable mise en scène des enjeux politiques et scientifiques de l'anthropologie gabonaise (la construction et la valorisation d'un patrimoine culturel national), mais aussi des débats qui l'agitent (la contestation de la légitimité de l'anthropologue par ses « informateurs »).

Mots-clefs : Gabon, anthropologie nationale, africanisme, patrimoine culturel, savoir académique, tradition religieuse.

Summary

Anthropologist and/or Initiate : Gabonese Anthropology Put to the Test of the Bwiti

The article provides an analysis of the production of anthropological knowledge in Gabon. The analysis focuses on the description of a single event: the seminar « Bwiti du Gabon », which took place in May 2000 at the University of Omar-Bongo. This seminar indeed constituted a public staging of the political and scientific project of Gabonese anthropology (the construction and valorization of a national cultural patrimony), but also of its debates (the contestation of the anthropologist's legitimacy by their « informants »).

Key-words: Gabon, national anthropology, Africanism, cultural heritage, academic knowledge, religious tradition.

* * *

**ANTHROPOLOGIES ÉMERGENTES ET
NOUVELLES PRATIQUES DISCURSIVES DE
« GESTION DU SOCIAL »
L'exemple du Forum universel des cultures
Barcelone 2004¹**

Diana SARKIS FERNÁNDEZ – Tamer SARKIS FERNÁNDEZ
Universidad de Barcelona Universidad Autónoma de Barcelona

L'été 2004, les murs de Barcelone se couvrirent d'affiches multicolores annonçant un grand événement : Le Grand Bazar des cultures – un des multiples surnoms donnés au Forum universel des cultures – s'apprêtait à commencer. Cinq mois et demi de spectacle non stop pendant lesquels musiques lointaines, danses folkloriques et expositions d'objets exotiques allaient rompre la monotonie citoyenne. Plusieurs débats et conférences étaient organisés aussi, essentiellement parce que Barcelone tenait à se poser, non comme un simple marché de folklores, mais comme le blason d'un nouvel et efficace mode de gestion politique ; intitulés *Diàlegs* (Dialogues), ils se voulaient des espaces pour la communication interculturelle. Ainsi, plus d'un siècle après la première Exposition universelle, le Forum universel des cultures réunissait à Barcelone un ensemble d'associations civiques, scientifiques et sociales,

¹ Nous voudrions noter que cet article n'aurait jamais été possible sans la collaboration précieuse de notre chère amie Hourya Benthouami qui a participé à la traduction, ainsi qu'à la conformation de l'argumentaire à travers des commentaires, questionnements et propositions.

d'ONG, de représentants communautaires² et diverses institutions engagées dans le développement durable et dans l'intégration des minorités. Tout ceci avec le propos explicite d'établir un dialogue entre les cultures qui visait à « revaloriser la diversité culturelle, afin de contribuer de façon appréciable à l'élaboration d'une "culture de la paix" et d'une "éthique de la globalité" favorables au développement d'un processus de mondialisation respectueux d'un certain nombre de valeurs éthiques [...]. Le Forum universel des cultures est donc l'occasion : d'étudier comment les valeurs les plus récemment incorporées à l'agenda de la coopération internationale s'institutionnalisent et à quel degré elles sont considérées comme des priorités dans le contexte de la diversité culturelle ; de définir un nouveau cadre conceptuel rendant possible un dialogue efficace entre les cultures et mettant à profit la richesse qu'apporte leur diversité sous de multiples aspects – religions, langues, modes de vie, etc. ; d'établir, dans une optique interculturelle, une hiérarchie des principes et des valeurs qui fondent le concept de "développement humain durable^{3"} ». Tel qu'on le constate dans cette déclaration de principes et, contrairement aux vieilles expositions universelles, l'axiome structurant de l'événement était le rejet « du dogmatisme culturel », axiome censé marquer le passage d'une *Exposition de la culture* à un *Forum des cultures*.

L'exemple du discours anthropologique contenu et émis par le Forum des cultures Barcelone 2004 servira ici de point d'ancrage concret à une analyse critique d'un *nouveau relativisme culturaliste* (que l'on pourrait baptiser *universalisme dialogique*) qui s'impose dans le contexte espagnol comme discours dominant⁴ tant au niveau

² Une analyse critique des contradictions inhérentes à la définition de *ces représentants* et à la propre catégorie de communauté sera développée plus loin. Voir J. Friedman (2004), J. J. Pujadas (2003).

³ Cf. UNESCO (2003).

⁴ Par l'adjectif « dominant », nous soulignons ce qui, dans le projet ontologico-politique inhérent au discours interculturel, relève de la reproduction du système d'inégalité et de pouvoir établi. D'autre part, au-delà du machiavélisme de ses initiateurs, les élites dominantes non seulement instrumentalisent ce discours, mais encore le promeuvent au

disciplinaire qu'institutionnel. Cet *universalisme dialogique* est officiellement présenté comme l'adversaire exclusif de l'universalisme totalitaire intégrationniste et du fondamentalisme culturaliste⁵, d'une part parce que, contrairement à ces derniers, il brandit la *diversité* comme la *valeur* éminente des sociétés contemporaines, et d'autre part parce qu'il prend position en faveur du dialogue interculturel et l'ethnodéveloppement en tant que mécanismes-clé pour la résolution de toutes sortes de problématiques sociopolitiques.

Anthropologie et Forum, une relation contestée

Parmi d'autres disciplines, les organisateurs du Forum firent appel à l'anthropologie et lui conférèrent le titre partagé de spécialiste du traitement des grands défis sociaux liés à la globalisation et de la diffusion des idéaux de l'UNESCO (2003). Cette participation, ainsi que la place modeste réservée à l'anthropologie au sein de cette multidisciplinarité, souleva l'indignation dans les milieux anthropologiques, qui y virent une manière de disqualifier leur discipline en méprisant leur rôle de « spécialistes de la culture ». À l'appui de cette thèse, il est à noter que très peu d'anthropologues espagnols furent invités à la manifestation, le commissariat du Forum ayant préféré miser sur les spécialistes étrangers.

Au-delà de la dénonciation de cette exclusion des anthropologues espagnols de la préparation et la mise en scène du

travers de leurs programmes de subvention à la recherche (tant publique que privée), mais aussi de l'écho médiatique qu'elles lui offrent, etc. Voir E. Santamaría (2000).

⁵ Nous empruntons l'expression « fondamentalisme culturaliste » à l'anthropologue Verena Stolcke (1992), qui synthétise par ce concept les principes structurants des nouvelles rhétoriques d'exclusion imposées depuis la Seconde Guerre mondiale. Ces rhétoriques, contrairement aux vieilles idéologies racistes-biologistes, voient dans la catégorie « différence culturelle » (une fois réifiée et apolitisée) le principe suprasocial qui tout à la fois fragmente les êtres humains (leurs expériences, subjectivités et projets) et les oppose inexorablement. Cf. Wright (1998).

Forum, les critiques émises par plusieurs d'entre eux prirent pour cible l'utilisation politique faite de la catégorie de culture dans le cadre du Forum. Dès lors, les critiques dirigées contre le Forum se succédèrent, dénonçant « l'hypocrisie », « la farce », « la simple propagande », « le maquillage sournois », « l'assujettissement culturel », « la spéculation immobilière », « la restructuration urbaine ». Ces jugements portaient de la mise en évidence de contradictions entre le discours émis par le Forum (respect de la diversité, recherche des conditions d'un dialogue interculturel pour la paix, défense des voies menant vers le développement durable) et les pratiques *réelles* des institutions qui parrainaient l'événement (persécution et exploitation des immigrés par la mairie de Barcelone, participation de multinationales, telles que La Caixa et Endesa, directement impliquées dans la guerre d'Irak et/ou le génocide des Mapuches, etc.)⁶.

Néanmoins, bien qu'ayant conscience des contradictions inhérentes aux *slogans* du Forum, nous chercherons dans cet article à explorer le rapport entre le but *manifeste* et le but *latent* des anthropologies liées au Forum, rapport qui, selon nous, ne peut être réduit au simple caractère idéologico-justificatif⁷. Ainsi, ce discours anthropologique sera-t-il analysé en tant que partie intégrante des projets contemporains de gestion « rationnelle » du social qui ne se limitent pas au seul cadre étatique : autrement dit, il s'agira de l'appréhender dans ses rapports avec le déploiement de nouvelles techniques de gouvernementalité⁸, dont la pratique anthropologique

⁶ Pour consulter un exemple de ce type de critiques, voir Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (2002) ; D. Comas d'Argemir (2003) ; J. J. Pujadas (*op. cit.*).

⁷ Dans le cadre de notre analyse du Forum, l'utilité descriptive de ce dualisme fonction latente/fonction manifeste (Merton : 1964) tient à ce que la fonction manifeste ne doit pas tant être fausse que ne pas transmettre toute la vérité fonctionnelle d'une institution.

⁸ Nous reprenons la définition de la gouvernementalité proposée par M. Foucault (2001) : « L'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe de pouvoir qui a pour cible principale la population, [...] ce type de pouvoir qu'on peut

n'est qu'un des savoirs-pouvoirs imbriqués. Ce choix analytique s'explique par le rejet d'une vision idéologique des sciences sociales comme savoirs neutres ou libérateurs *per se*, alors même que ceux-ci sont *malheureusement* récupérés, redéfinis et verbaux par des instances de pouvoir toujours extérieures à la pratique scientifique⁹. Ceci revient à situer ces anthropologies émergentes, dont le Forum fut le point de départ et le laboratoire d'expérimentation, parmi les enjeux de production d'un nouveau régime de savoir/pouvoir construit à partir des catégories de « différence », de « respect de la diversité culturelle », de « dialogue » et de « démocratisation ». Ce nouveau régime est étroitement lié aux stratégies de reproduction du capital et aux projets de gestion des conflits sociaux.

Dans ce contexte, l'instauration d'une nouvelle division du travail scientifique, donne aux anthropologues, en tant qu'*experts de la différence et de la diversité*, une voix inédite au sein du débat politique, en leur réservant deux domaines fondamentaux de recherche et d'intervention : l'ethnodéveloppement et la médiation interculturelle.

Nous tenterons de résumer dans les pages suivantes la manière dont ces deux domaines sont abordés par les anthropologies liées au Forum des cultures, en même temps que nous explorerons les rapports entre le savoir qu'elles élaborent et projettent, et le contexte économique et politique d'émergence de ces questions.

Mais d'abord, arrêtons-nous sur les principes de redéfinition

appeler le gouvernement sur tous les autres : souveraineté, discipline, ... ». Pour une discussion intéressante des rapports entre sciences sociales et techniques de gouvernementalité cf. *Anthropologie et Sociétés* (1996). Voir spécialement M.-A. Couillard & F. Piron (1996 : 7-25).

⁹ Propos sous-jacent dans la plus grande partie des critiques contre le Forum qui dénoncèrent l'utilisation politico-médiatique du discours relativiste et dialogique formulé par les institutions participant au Forum. Une des exceptions à cette ligne d'analyse fut le texte du philosophe S. López-Petit (2004) qui soulignait les rapports entre le discours anthropologico-politique du Forum et le nouveau régime de pouvoir qu'il englobe sous l'appellation de *fascisme postmoderne*.

théorico-politique et méthodologique proclamés par ces anthropologies « dialogistes » que l'on synthétisera sous les concepts de *démocratisation du savoir anthropologique* et de *démocratisation du discours autour de l'Autre*.

Pour une anthropologie utile. La démocratisation du savoir anthropologique

Les anthropologues qui, soit à titre de conférenciers, soit comme théoriciens, décidèrent finalement de participer au Forum justifèrent leur contribution en soulignant leur devoir d'implication dans la réalité sociopolitique. Ils tirèrent notamment leurs arguments de l'idée d'utilité sociale de l'anthropologie, tout en reprochant *aux voix critiques du Forum* leur *démision politique*, sous-jacente au refus de collaborer à cet événement pourtant appelé à *faire bouger le monde*¹⁰.

Ainsi, *cette nouvelle anthropologie* s'admettait volontiers politique et n'hésitait pas à affirmer son projet d'application et de transformation sociale. Apparemment, du moins pourrait-on le penser, cette déclaration d'intention reprend le projet d'un savoir politiquement impliqué et activement subjectif revendiqué par les théories postcoloniales (*subaltern studies, postcolonial studies*), par une partie des relectures postmodernes (*cultural studies*)¹¹, et auparavant par les anthropologies rattachées aux mouvements marxistes, féministes et anti-impérialistes. Toutefois, cette nouvelle anthropologie qui se conçoit elle-même comme une *critique constructive* redéfinit les rapports entre anthropologie et politique et les

¹⁰ Extrait d'un des slogans du Forum : « Forum Universal de las Culturas Barcelona 2004 : Un encuentro que moverá el mundo » [Forum universel des cultures Barcelona 2004. Une rencontre qui fera bouger le monde].

¹¹ Cf., par exemple, la définition des *cultural studies* proposée par Grossberg (1997) et recueillie par C. Cornut-Gentille d'Arcy dans son analyse de la situation des *cultural studies* en Espagne : « One of the distinguishing, if not defining characteristics of the practice of cultural studies is its mandate not simply to criticise, but more pointedly to intervene actively in an effort to make, remake and unmake social, political and historical contexts » (Grossberg in C. Cornut-Gentille d'Arcy, 2005 : 329).

ramène à l'intérieur de l'espace institutionnel, rejoignant le flux de la diversité proclamé par le Forum. Ce *flux* qui réduit les contradictions sociales objectives à de simples différences d'opinions susceptibles d'être gérées et harmonisées à l'intérieur d'un nouvel ordre qui les reconnaît et les surmonte. Dès lors, en effet, qu'on ne reconnaît qu'un seul et unique espace de transformation sociale, celui-là même que délimitent l'appareil étatique et les pouvoirs économiques, toute activité critique (et au premier chef celles dirigées contre le Forum) qui chercherait à s'exercer hors de l'enceinte institutionnelle ne peut qu'être stigmatisée comme étant purement spéculative et dénuée de tout intérêt pratique.

Ces exhortations du principe d'*utilité sociale*¹² de l'anthropologie ne doivent pas cependant être confondues avec celles liées à l'ancienne anthropologie appliquée moderniste¹³. Bien au contraire, *la nouvelle anthropologie dialogiste* ne quitte pas l'enceinte universitaire dans le seul but d'aider *les Autres* à se développer ou à s'intégrer, mais elle expose clairement son utilité aux yeux de l'ensemble de la société. Ainsi retrouve-t-on une volonté de prodiguer à l'ensemble de la société les discours et les pratiques anthropologiques, bien au-delà des bureaux universitaires et administratifs¹⁴. Cette nouvelle anthropologie, à la différence de la vieille anthropologie appliquée, aspire à se démarquer des froideurs de l'académisme pour rejoindre l'espace politico-médiatique, non seulement en conceptualisant et en appliquant des programmes d'intervention sociale, mais aussi et surtout, en participant à la

¹² À noter la définition organiciste du *social* qui se trouve à la base de la catégorie d'utilité sociale.

¹³ Nous employons ici l'adjectif « moderniste » à seule fin de lier cette anthropologie au projet universaliste illustré (basé sur des principes axiomatiques tels que le progrès et la vérité). On ne saurait en tout état de cause réduire la production anthropologique antérieure aux années 1980 (pleine de contradictions, oppositions et conflits) à ce type d'anthropologie institutionnaliste. Voir, J. Gledhill (2000).

¹⁴ Voir Garcia Canclini (2004), un des référents cités dans les textes de support théorique au Forum, et sa prise de position en faveur du développement des mass media qui, selon lui, favorise la transmission d'un discours anthropologique critique hors du strict cadre académique.

production et à la mise en scène de débats et de spectacles médiatiques (comme le Forum par exemple)¹⁵.

La démocratisation du discours autour de l'Autre. Le Forum ou le dialogisme en direct

Ce deuxième principe de démocratisation nous ramène au cœur des présupposés épistémologico-politiques du dialogisme. Il fait référence au passage d'une anthropologie qui parle des *autres* et prétend les expliquer (soit en faisant appel à leur histoire particulière, soit en les rangeant dans une séquence historique prédéterminée), à une anthropologie qui les écoute, et cherche à les comprendre. Ainsi s'opère, on le voit, le déplacement du régime de vérité construit d'après les positions des experts (les anthropologues entre eux) vers la reconnaissance de l'importance de la participation des objets d'études. La vérité, comme axiome a priori des recherches, se voit déplacée par l'exploration et le dialogue en tant qu'unique forme reconnue de production de savoir et de mise en œuvre des projets d'intervention.

De cette façon, tout en soutenant la dimension politico-discursive de la culture (identité culturelle), l'anthropologie interculturaliste reprend les critiques que les anthropologies *postcoloniales* ont émis à propos du silence forcé auquel l'autorité ethnographique classique réduisait les sujets d'étude¹⁶. Les

¹⁵ Voir « L'Agenda des principes et des valeurs » du Forum. Parmi les objectifs du Forum on peut remarquer : « L'action en faveur de la créativité, de l'éducation et de la démocratisation des connaissances, qui doivent permettre la transmission de valeurs et de comportements favorables à une culture de la paix et un développement du dialogue entre les cultures [...] transmettre et diffuser les valeurs et les principes énoncés dans ce document, ainsi que les concepts qui en découlent, de la manière la plus large et la plus accessible pour tous, sous des formes novatrices, afin de favoriser la diffusion des idéaux de l'UNESCO ».

¹⁶ Il sera débattu plus loin du principe de représentativité inhérent à la conception des indigènes, des *minorités* ou des groupes culturels comme autant d'entités homogènes, qui est celle des études dites subalternes, postcoloniales ou périphériques. Cf. L. Abu Lughod (1991), J. Giedhill (*op. cit.*).

pratiques « dialogistes » éprouvées par plusieurs ethnographies postmodernes sont portées sur la scène médiatique sous forme de débats, d'expositions, de pièces de théâtre ou de rencontres de danses folkloriques, tandis que les interventions politiques en appellent au dialogue interculturel afin de trouver des voies de résolution des contradictions sociales. Pourtant, cette intégration de la voix des *Autres* dans le flux de la critique spectaculaire, ne neutralise-t-elle pas un questionnement plus profond des inégalités et des relations de pouvoir qui excluent objectivement ces sujets ?¹⁷

De plus, la mise en scène du dialogue *en direct* sert à voiler la nature prescriptive d'un projet de savoir/pouvoir qui définit a priori les principes, les valeurs, et les buts politiques¹⁸ présidant la *rencontre*. Tel que J. Friedman (*op. cit.*) nous le rappelle dans son analyse de l'utilisation du dialogue par les anthropologies postmodernes, la représentation « dialogiste » peut supposer un fort mécanisme de légitimation fondé sur l'apparent consentement des objets/sujets d'étude/intervention.

Finalement, cette stratégie de légitimation basée sur le dialogue présuppose la reproduction d'une sorte d'empirisme culturaliste quant à la définition des groupes d'interlocuteurs reconnus¹⁹. Outre *les experts* et les représentants institutionnels (bureaucrates, ONG, multinationales), le Forum fit appel à des « représentants communautaires » autour desquels rassembler les volontés des êtres lointains, anonymes et invisibles, dont l'existence est pourtant niée en-dehors de ce genre de représentation imposée²⁰. Il avait fallu prendre grand soin, auparavant, de bien homogénéiser

¹⁷ Voir J.-C. Muller (2004), S. Ryang (2000).

¹⁸ Il s'agit simplement des idéaux et des stratégies d'action contenus dans le *rapport* de l'UNESCO (1995).

¹⁹ Il faut noter que ce culturalisme qui conçoit l'humanité comme fragmentée exclusivement en groupes culturels (mosaïque des cultures) a été déjà fort discuté au sein de la discipline anthropologique.

²⁰ Quant aux sujets étiquetés dans la catégorie « *les Autres* », mais n'appartenant à ces élites, la division du travail du Forum les relégua aux performances folkloristes (théâtre, danse, cuisine, ...) consommables par les *spectateurs/clients* du Forum.

ces groupes indigènes sous le concept de « culture » afin de choisir ensuite parmi eux les sujets occupant une position dominante. Or, une telle entreprise n'a d'autre conséquence que de masquer les inégalités de classe ou de genre qui traversent ces *communautés imaginées*, ainsi que les politiques de subjectivation qui modèlent ces « volontés culturelles » conviées à dialoguer et à s'allier.

Anthropologie/Forum vers une nouvelle anthropologie pour le développement²¹. L'ethnodéveloppement

Tel que nous le soulignons plus haut, le Forum aura été une extraordinaire plateforme de rencontre entre les entreprises favorables au développement et ces interlocuteurs « intellectuels », ces « leaders d'autres peuples ». Ces « grands hommes et femmes » vinrent au Forum pour y défendre un discours autogestionnaire de projets de développement. Pour leur part, les nouvelles *anthropologies pour le développement* présentes au Forum introduisirent le concept d'*empowerment*²² pour désigner ce projet de transfert de pouvoir et de capital vers les représentants communautaires, comme s'il s'agissait d'un transfert de pouvoir vers « la communauté »

²¹ Nous reprenons ici la dichotomie « anthropologie pour le développement » (qui collabore aux projets de développement, au-delà des critiques qu'elle propose) / « anthropologie du développement » (celle qui propose une critique intégrale du discours/projet du développement). Cf. V. Bretón (2005), A. Escobar (1997).

²² La notion d'*empowerment*, aux côtés d'autres concepts tels que « capital social », a investi le monde de la coopération au développement au début des années 1990 ; on la doit aux théoriciens de la sociologie et de l'anthropologie. À noter cependant que les anthropologues participant au Forum ne tirèrent pas ces définitions des sources théoriques primaires, mais des conceptualisations élaborées au sein des institutions tels que le *World Bank* et l'UNESCO. D'après ces institutions le processus d'*empowerment* comprend trois éléments fondamentaux : « l'accès à l'information, la participation des communautés aux processus de prise de décision, la création de réseaux organisationnels et la capacité de s'organiser à niveau local pour résoudre les problèmes liés à la mondialisation ». Cf. A. Bebbinton et *alii.* (2004 : 58).

dans son ensemble, et donc comme s'il visait à satisfaire les nécessités collectives²³.

D'autre part, les anthropologues et les élites indigènes s'accordèrent à dénoncer les conceptualisations et les pratiques de développement déployées dans les dernières années. Ces critiques – qui peuvent être rapprochées de celles formulées à l'encontre des projets d'intégration universalistes-totalitaires au niveau intra-étatique (interculturalisme contre intégrationnisme et multiculturalisme) – pointaient la nécessité de surmonter le paradigme de développement classique méprisant la diversité culturelle, alors considérée comme un frein au *progrès*. La voix de l'anthropologie, toujours timide, modeste et hésitante, rappela les conséquences néfastes associées à l'insertion des communautés dans la production industrielle mondialisée et l'agriculture capitalisée : désintégration des communautés, fragmentation des liens de parenté, de solidarité, d'assistance et de redistribution des ressources, et donc détresse des sujets et isolement. En somme, les anthropologues s'employèrent à dénoncer l'érosion de formes culturelles sans lesquelles cet appareil productif qui les détruit ne peut fonctionner, à moins de déclencher de futurs conflits, problèmes de santé publique et de lumpenisation.

Loin d'être méprisées, ces critiques furent discutées, redéfinies et enfin digérées par les diverses institutions rattachées au monde de la coopération au développement, moyennant un accord sur la nécessité de déployer de nouveaux paradigmes de développement : le *développement humain durable* ou l'*ethnodéveloppement*²⁴. Dans cette révolution copernicienne où

²³ Dans cette catégorisation, on perçoit le glissement paradigmatique qui va de l'idée de société simple théorisée par la vieille anthropologie à la notion abstraite de société composée de sujets culturels théorisée par la nouvelle anthropologie. Cf. J. J. Pujadas (*op. cit.*).

²⁴ Ces modèles d'intervention se sont instaurés dans le monde de la coopération internationale depuis les années 1990. Il faut néanmoins souligner que ce virage dans le discours prodéveloppement s'accompagne rarement d'une véritable restructuration des domaines d'intervention. Pour un exemple des limites de ce changement discursif par rapport à un projet pratique réalisé à Ecuador, voir V. Bretón (*op. cit.*).

l'on passe de la désignation de la culture comme effet et circonstance aggravante du retard économique, à la culture revalorisée et problématisée comme culture « en voie de disparition », le Forum aura été une voie médiane de compromis. Les nouveaux modèles de développement débattus au Forum ont mis en évidence la nécessité de préserver et de favoriser la multiplicité culturelle comme l'un des buts principaux des politiques de développement. En passant toutefois sous silence les conséquences que les transformations drastiques des conditions d'existence imposées par les exigences d'accumulation de capital ont sur la possibilité réelle d'une telle *protection de la diversité*. Alors, cette ode à la diversité n'est-elle qu'une arme rhétorique ? Peut-être, mais pas seulement. Elle pourrait même constituer la trame des nouveaux rapports qu'un monde désindustrialisé et exportateur d'activité industrielle prétend instaurer avec *l'Autre*. Dépouillées de leurs moyens d'existence et aliénées de la possibilité de reproduire *leurs modes de vie particuliers*, les populations dites « indigènes » sont invitées à se mobiliser pour préserver une somme de connaissances locales relatives à la gestion de leurs propres ressources, et à perpétuer certains aspects culturels (disons plutôt « folkloriques » : vêtements, danses, etc.)²⁵.

Dans ce contexte, l'anthropologie s'est engagée dans un combat qui n'était pas le sien : elle se devait de raffiner le concept de diversité culturelle et d'en déployer toute la richesse afin de

²⁵ Dans ce propos, Il faut noter la substitution de la vieille idée de culture par une conceptualisation de la culture comme structure significative composée de fragments – langue, musique, symboles géographiques, icônes évoquant le passé, épisodes glorieux de la lutte contre le colonialisme, etc. – Ces traits du mythe sont en eux-mêmes idéalisés et indéfinis, constituant une image de soi imprécise, alors même qu'ils tirent justement leur force du développement de l'aliénation de l'identité concrète et de la nécessité identitaire générée. Que « la culture » prenne la forme d'un sentiment collectif émergeant à partir de contenus imprécis facilite l'établissement de positions de pouvoir de la part des élites indigènes, car les sujets tiennent à s'identifier avec « leur patrons autochtones » perçus comme l'incarnation humaine plus pure et élégante de tout ce passé mémorable.

produire des savoirs et des directives utiles à la gestion de cette différence devenue désormais une force indispensable pour la reproduction de l'ordre capitaliste global²⁶.

Dès lors, on voit se dessiner trois principales lignes de collaboration anthropologique avec la coopération pour le développement. D'une part, une participation *ad hoc* aux dispositifs de justification idéologique des programmes de développement. Il s'agit de parvenir à démontrer ethnographiquement que les changements que prônent les projets mis en œuvre sont appelés de leurs vœux par les communautés elles-mêmes. D'autre part, ces nouvelles anthropologies défendent le potentiel participatif des individus appelés à devenir les sujets – non les simples objets – du développement, et elles analysent les mécanismes susceptibles de stimuler cette participation et de la véhiculer²⁷. Ainsi retrouve-t-on une anthropologie qui théorise la coopération entre les communautés indigènes et les ONG pourvoyeuses de l'infrastructure, des ressources et de la logistique nécessaires. En argumentant que la seule manière de reprendre en main la « gestion de son propre développement » est de se rapprocher des ONG et d'autres puissantes institutions internationales, censées rétrocéder aux moins quelques miettes de pouvoir aux communautés (plus exactement à leurs *représentants*). Ce raisonnement suppose un sujet culturellement blindé, capable de subsister après avoir été *radicalement* pénétré par les premières opérations de transformation des conditions de vie immédiates²⁸. C'est précisément ce sujet culturel suprahistorique, « la communauté », qui devient la cible du savoir anthropologique qui la *reconnaît* (c'est-à-dire la définit, la fige et enfin la réifie, en lui

²⁶ Cf. R. Castel (1986), G. Debord (1999).

²⁷ Il faut noter que, d'après ces positionnements, le rôle participatif des communautés est réduit à l'implication totale dans la gestion des projets de développement, sans même questionner l'idée de « développement » pourtant fort problématique surtout pour une discipline telle que l'anthropologie.

²⁸ Pour une critique de ce culturalisme recomposé qui ignore la dialectique entre les conditions matérielles d'existence et les processus de production et de reproduction culturelle, voir C. Frade (2002).

donnant un statut d'existence par soi-même) comme sujet collectif d'intervention et d'action²⁹. Cette reconnaissance éminemment critiquable, qui consiste à faire des *indigènes* des sujets de droit, a pour effet principal d'occulter la réalité de leurs conditions sociales, celles de simples prolétaires dans la division internationale du travail. Ils ne sont *reconnus* comme sujets actifs qu'en tant qu'indigènes, c'est-à-dire en tant qu'ils incarnent une différence et non pas en tant que sujets qui souffrent d'une participation inégale à la vie collective³⁰.

Enfin ces nouvelles anthropologies traitent le développement en adoptant aussi la forme concrète d'anthropologies linguistiques. Elles relèvent alors les *décalages cognitifs particuliers* qui séparent *l'Autre* des projets de développement. Une fois *connus* ces écarts, l'activité anthropologique peut devenir pratique en procédant à la *médiation interculturelle* et s'ériger en tant que représentant de *la sensibilité* de *l'Autre* auprès des organismes censés vouloir établir avec eux des relations de solidarité. Dès lors, la contradiction du développement avec *l'Autre* est ramenée par ces anthropologies à une question de langage, de compréhension mutuelle, réduisant les résistances aux programmes de développement à des simples problèmes de communication interculturelle.

Mouvements migratoires, division internationale du travail et médiation interculturelle. Les anthropologues comme experts du dialogisme interculturel

Avec cette professionnalisation des anthropologues en tant que *médiateurs pour le développement*, on retrouve un autre

²⁹ Il faut souligner que bien que cette communauté participative ne soit au départ qu'une construction virtuelle, la pratique du développement (dans laquelle il faut inclure *l'anthropologie pour le développement*) peut finir par coloniser cette réalité sociale, en produisant aussi bien la reconnaissance subjective de cette communauté de la part des sujets sociaux, que la matérialisation de cette communauté participative agissant en tant que sujet politique unitaire (dimension productive du savoir/pouvoir). Pour un exemple de ce type d'action productrice des projets de développement dans la ville de Salvador de Bahía, voir C. Larrea (2004).

³⁰ Voir V. Bretón (*op. cit.*).

domaine de spécialisation disciplinaire appliquée cette fois aux contextes métropolitains : *La médiation interculturelle*. Dans un contexte de redéfinition de la division internationale du travail (mouvements migratoires périphéries-centres³¹), l'anthropologie, vieille *science de l'altérité lointaine*, est appelée à devenir désormais le savoir-clé pour la constitution d'une *citoyenneté interculturelle*³². Le symbole publicitaire du Forum, deux mains *culturellement différenciées* (une blanche et l'autre tatouée au henné) sur le point de se toucher, faisait précisément référence à cette transformation du paysage social, désormais devenu un collage d'identités juxtaposées (les mains n'arrivent pas à se toucher).

La médiation interculturelle, en tant que domaine de la praxis anthropologique, se sert d'un nouveau discours institutionnel³³ sur la gestion des souffrances sociales, un discours bâti autour de la catégorie de différence. Ce discours, construit par opposition au vieux discours universaliste-intégrationniste, conteste aussi le

³¹ Ce processus prend une importance particulière dans le contexte national espagnol, où il est relativement récent. Dans un tel contexte, une des causes évidentes de ce déplacement ontologique-politique est la pénétration de *l'Autre* à un degré qui invite à gérer les risques supposés que les nouvelles conditions de cohabitation mettent à l'ordre du jour.

³² Voir N. García Canclini (2004). L'auteur, qui est l'un des anthropologues référents du Forum, propose non seulement que l'anthropologie soit le savoir-clé pour la constitution de la citoyenneté interculturelle, mais va même jusqu'à proclamer que l'interculturalité devrait être l'objet d'étude des sciences sociales dans leur totalité.

³³ On prend le discours dans son acception foucauldienne. Le discours, au sens où l'entend Foucault, ne se restreint pas à ce qui est formulé linguistiquement, au contraire il peut même renvoyer à de l'infra-linguistique. Voir M. Foucault (1994 : 123-124) : « Le discours ne doit pas être pris comme l'ensemble des choses qu'on dit, ni comme la manière de les dire. Il est tout autant dans ce qu'on ne dit pas, ou qui se marque par des gestes, des attitudes, des manières d'être, des schémas de comportement, des aménagements spatiaux. Le discours, c'est l'ensemble des significations contraintes et contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux ».

modèle politique *multiculturaliste* (taxé de ségrégationniste)³⁴. Ainsi, contrairement aux *politiques de la différence multiculturelle*, le concept d'interculturalité sert-il à souligner la nécessité de surmonter une réalité sociale modelée par la juxtaposition de groupes identitaires différents, pour construire une société dont la cohésion se ferait dans la diversité³⁵, dont les différentes subjectivités dialogueraient, s'entre-détermineraient, et enfin fusionneraient dans un sujet collectif capable de les transcender et les intégrer³⁶ : « la société interculturelle ».

Comme le souligne Robert Castel (1980), la particularité définitionnelle des mécanismes de gouvernementalité basés sur la différence s'inscrit dans une politique qui, à l'inverse des politiques de normalisation construites à partir d'un noyau universaliste toujours abstrait, se déploie en traversant toute sorte de différence sociale, culturelle, contractuelle, tout comme la bombe H agit sur la matière inerte. En laissant la différence intacte, elle est en fait obligée en même temps de fonctionner constructivement dans l'univers social, en formant un ensemble de parties interconnectées organiquement et harmoniquement pour l'autoreproduction de la hiérarchie ordonnée qu'elles constituent. Médiatisés par cette politique, ordre et différence sont imbriqués dans une synthèse parfaite : la différence devient ordre social et l'ordre social consiste en une hétérogénéité dont on a neutralisé toute virtualité *antisociale*.

Tel que l'a démontré l'expérience du Forum, dans cette ode à l'*ordre de la différence*, la parole de l'anthropologie est inédite : elle consiste à définir *la différence* de ces autres qui arrivent, les

³⁴ E. Santamaría & F. González Placer (1998).

³⁵ Comme l'indiquaient les affiches du Forum ou, dans un tout autre contexte, les panneaux publicitaires pour la Constitution Européenne. Voir S. Carrasco (2004).

³⁶ Il faut souligner le déplacement des *vieilles idées de culture* inhérent au propos interculturaliste : bien que celui-ci insiste sur la nature dynamique et performative de l'identité culturelle (hybridité, mélange) il n'en garde pas moins un certain fatalisme quant à la délimitation des groupes culturels. Voir J. Clifford & G. Marcus (1986), Cl. Geertz (1996).

immigrants. Or, ceux-ci souffrent de surexploitation au travail (salaires misérables, journée et rythme de travail frénétiques, postes dégradants) et ont des conditions de vie en général indignes puisqu'ils sont relégués dans des quartiers insalubres, exclus des relations interpersonnelles avec les *habitants nationaux* et exposés à de continuelles persécutions policières. Ces identités *trouvées* seront la clé pour orienter l'intervention étatique. Avec cette anthropologie, dont le discours est repris par les media et verbalisé par des « experts » déterminés, on parvient à ouvrir une brèche dans l'espace social, qui sépare « les autochtones » de ceux caractérisés comme étant « les immigrés³⁷ », « les autres proches », personnes dont on veut s'approcher mais qui resteront toujours loin de nous en essence, car nos identités culturelles sont *en elles-mêmes* différentes (réification de la catégorie de *différence*). En somme, le prix que doit payer l'anthropologie afin d'assurer son audience médiatique et sa légitimité universitaire est celui d'une spécialisation sur la *différence culturelle* et les processus identitaires³⁸.

De cette façon, l'anthropologie interculturaliste participe des dispositifs de *minorisation* des immigrés, tout comme elle entretenait les mécanismes d'*indigénisation* à la périphérie du système capitaliste global³⁹. Cette « culturation » des identités signifie la possibilité de démarquer des frontières de revendications politiques qui se sont déplacées vers la reconnaissance du droit à la préservation de cette différence précédemment définie.

³⁷ On peut remarquer l'utilisation de l'appellation *immigré* (par opposition à *guiri* ou *extranjero*) exclusivement réservée aux personnes qui arrivent d'États périphériques et qui occupent une position d'inégalité telle qu'on le décrivait ci-dessus.

³⁸ On doit remarquer les liens entre la centralisation des rapprochements subjectivistes et symboliques, et l'éloignement des conditions objectives qui définit l'anthropologie dialogique et les prémisses postmodernes. Pour une critique non positiviste de la confusion entre la critique du principe d'objectivité naturaliste (chosification) et la négation des conditions concrètes d'existence, voir D. Haraway (1998).

³⁹ Voir. Friedman (*op. cit.* : 32-34).

De plus, une fois que les contradictions inhérentes aux processus d'exploitation et de domination ont été minimisées au profit d'une explication en termes de modèles culturels (symboliques), et les problèmes sociaux expliqués en termes de négation identitaire, l'anthropologie réapparaît pour proclamer une solution magique pour les contradictions sociales : le dialogue entre les cultures, ou entre les sujets « culturalisés ». Dans cette deuxième phase qui transite de la minorisation/séparation (multiculturalisme) au dialogue intégrateur et harmonisateur (interculturalité), le savoir/pouvoir anthropologique revient pour médiatiser cette rencontre censée neutraliser n'importe quel trait antisocial ou d'opposition radicale menaçant la *paix sociale*. Dès lors, la critique anthropologique formulée à l'encontre des essentialismes ethniques, et la proclamation des identités hybrides en tant que but identitaire du futur, sert à la délégitimation des discours d'autogestion, de séparation et de conflit qui peuvent se glisser à travers le langage identitaire. Bien que le langage identitaire ne soit pas oublié, l'interculturalité en tant que projet politique prend en compte la fragmentation contrairement à l'approche essentialiste de la culture, mais elle le fait en se détachant des mécanismes de mobilisation et de légitimation des luttes communautaires qui pourraient fortement s'opposer au capitalisme global.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABU LUGHOD L., 1991. « Writing Against Culture », in FOX G. R. (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the present*. Santa Fe, School of American Research Press.
- ANTHROPOLOGIE ET SOCIÉTÉS, 1996. *Savoirs et gouvernamentalité*, 20(1).
- BEBBINTON A., GUGGENHEIM S., OLSON E. & WOOLCOCK M., 2004. « Exploring Social Capital Debates at the World Bank », *Journal of Development Studies*, 40(5) : 33-64.
- BOURDIEU P., 1993. « Espacio social y poder simbólico », in *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.

- BRETÓN V., 2005. « Los paradigmas de la "nueva" ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador », *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 78 : 7-30.
- CARRASCO S., 2004. « La educación intercultural », in *Hacia el 2004. Estudios interculturales*. Textos básicos para el Fórum : www.blues.uab.es/incom/2004/
- CASTEL R., 1980. *La sociedad psiquiátrica avanzada : el modelo americano*. Barcelona, Anagrama.
- CASTEL R., 1986. « De la peligrosidad al riesgo », in *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid, La Piqueta.
- CLIFFORD J., MARCUS G. (eds), 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley & Los Angeles, University of California Press.
- COMAS D'ARGEMIR D., 2003. « Cultura y política. Sobre el Fòrum 2004 i l'ús polític de la cultura », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 : 21-33.
- CORNUT-GENTILLE D'ARCY Ch., 2005. « The Rain in Spain Stays Mainly in the Plain. Insights and Imperatives on the Practice of Cultural Studies in the Spanish University », *Cultural Studies*, 19(3) : 318-337.
- COUILLARD M.-A., PIRON F., 1996. « Présentation. Les usages et les effets sociaux du savoir scientifique », *Anthropologies et Sociétés*, 20(1) : 7-25.
- DEBORD G., 1999. *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos.
- ESCOBAR A., 1997. « Antropología y desarrollo », *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 154.
- FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO ESPAÑOL, 2002. « Declaración del IX Congreso de Antropología : Cultura y Política », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 : 165-167.
- FRADE C. (ed), 2002. *Globalització y diversitat cultural*. Barcelona, Editorial UOC/Pòrtic.
- FOUCAULT M., 1977. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.

- FOUCAULT M., 1994 [1976]. *La Voix de son maître. Dits et Écrits* III. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M., 2001 [1978]. « La gouvernementalité », in *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris, Gallimard.
- FRIEDMAN J., 2004. « Culture et Politique de la Culture. Une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, 28(1) : 23-41.
- GARCÍA CANCLINI N., 2004. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona, Paidós.
- GEERTZ Cl., 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós/UAB.
- GLEDHILL J., 2000. *El poder y sus disfraces*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA A., 2003. *Tesis para una crítica de la singularidad cultural en Crítica de la singularidad cultural*. Barcelona, Editorial Anthropos.
- HARAWAY D., 1998. « Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, 14(3).
- JAMESON F., 1996. *Teoría de la Posmodernidad*. Madrid, Editorial Trotta.
- LARREA C., 2004. « Antropología y epidemiología. Investigación interdisciplinar sobre saneamiento urbano en el nordeste brasileño », in *Antropología en un mundo en transformación*. Barcelona, Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona.
- LÓPEZ-PETIT S., 2004. « El Forum Universal de las Culturas. Laboratorio del Fascismo Postmoderno », in DELGADO M., *La otra cara del Fòrum de les Cultures*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- MERTON R., 1964. *Teoría y estructura sociales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MULLER J.-C., 2004. « Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains », *Anthropologie et Sociétés*, 28(3) : 150-161.

- PUJADAS J. J., 2003. « Cultura, imatges urbanes i espectacle. A propòsit de l'ecumenisme multicultural de la Barcelona del Fòrum 2004 », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 : 145-161.
- RYANG S., 2000. « Ethnography or Self-Cultural Anthropology? Reflections on Writing about Ourselves », *Dialectical Anthropology*, 25 : 297-320.
- SANTAMARÍA E., GONZÁLEZ PLACER F., 1998. *Contra el fundamentalismo escolar. Reflexiones sobre educación, escolarización y diversidad cultural*. Barcelona, Virus.
- SANTAMARÍA E., GONZÁLEZ PLACER F., 2000. *La incògnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*. Barcelona, Anthropos.
- STOLCKE V., 1992. « La nueva retórica de la exclusión en Europa » : <http://www.unesco.org/issj/rics159/stolckespa.html>
- UNESCO, 1995. *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Paris, UNESCO.
- UNESCO, 2003. *Agenda des principes et des valeurs. Forum universel des cultures*. Paris, UNESCO.
- VVAA., 2004. *La otra cara del Fòrum de les Cultures*. Barcelona, Bellaterra.
- WRIGHT S., 1998. « The Power of Culture, UNESCO International Conference on Cultural Policies for Development », *Cultural Policy* : 1-10.

Résumé

Le Forum des cultures Barcelone 2004 réunissait des ONG, des associations civiques, des « représentants communautaires », des anthropologues et d'autres experts liés au monde du développement et de *l'intégration des minorités* avec le propos explicite de promouvoir le « dialogue interculturel » et « le respect à la différence ». L'analyse du discours anthropologique contenu et émis par le Forum des cultures, servira de point d'ancrage pour une analyse critique d'un nouvel « universalisme dialogiste » qui s'impose comme discours dominant tant au niveau

disciplinaire qu'institutionnel : quel changement épistémologique et pratique proposent les « anthropologies du Forum » ? Quelles conceptions de la relation entre anthropologie et politique transparaissent à travers cette anthropologie ouvertement interventionniste, et critique par rapport à la prétention de vérité absolue et aseptique typique du positivisme anthropologique classique ? Comment cette pratique anthropologique – réappropriée et diffusée par l'appareil institutionnel – participe aux politiques contemporaines de gouvernementalité ?

Mots-clefs : Forum universel des cultures Barcelone 2004, anthropologie dialogique, pratique discursive, gouvernementalité, démocratisation, interculturalisme, ethnodéveloppement, médiation interculturelle.

Summary

Emergent Anthropologies and New Discursive Practices of « Managing the Social »: The Example of the Universal Forum of Cultures, Barcelona 2004

The Universal Forum of Cultures Barcelona 2004 brought together NGOs, civic organizations, « community leaders » anthropologists and other experts linked to development projects and minority integration with the explicit aim of promoting « intercultural dialogue » and « the respect of difference ». The analysis of the anthropological discourse contained in and put forward by the Forum of cultures will be the starting point for a critical analysis of a new « dialogical universalism » which is establishing itself as a dominant discourse at both disciplinary and institutional levels. What kind of epistemological and practical change do the « anthropologies of the Forum » propose? What conceptions of the relationship between anthropology and politics are revealed by this anthropology which is openly interventionist and critical with respect to the claim to absolute and aseptic truth typical of classic anthropological positivism? How does this anthropological practice – reappropriated and circulated by the institutional apparatus – contribute to contemporary governmentality policies?

Key-words: Universal Forum of Cultures Barcelona 2004, dialogical anthropology, discursive practice, governmentality, democratization, interculturalism, ethnic development, intercultural mediation.

* * *

DÉCOLONISER LA SOCIOLOGIE ET LA SOCIÉTÉ

Entretien avec Silvia RIVERA CUSICANQUI¹

UMSA-Bolivie

réalisé par Pascale ABSI

Silvia Rivera Cusicanqui est née à La Paz où elle est professeure émérite de sociologie à l'université publique (Universidad Mayor de San Andrés – UMSA). La Bolivie de ses activités académiques et politiques est celle des années 1970, en pleine dictature militaire, alors que surgissent des organisations paysannes indépendantes dont la rhétorique de classe s'ouvre aux perspectives indianistes. Mais c'est aussi la Bolivie d'aujourd'hui, moins d'un an après l'élection d'un gouvernement en grande partie issu de ces organisations avec, à sa tête, le dirigeant d'un syndicat de producteurs de feuilles de coca – Evo Morales – et un sociologue, Alvaro García Linera, emprisonné durant 5 ans pour son appui à la guérilla de l'EGTK (Ejército Guerrillero Tupac Katari)². Pour comprendre la magnitude des processus sociaux vécus en Bolivie, il faut peut-être souligner – comme Evo Morales l'a fait à l'occasion de

¹ Cet entretien a été réalisé à La Paz, par Pascale Absi (IRD), en septembre 2005 depuis les Andes boliviennes, trois mois avant l'élection d'Evo Morales à la présidence de la République. Je remercie Pablo Quisbert pour m'avoir aidée à me repérer dans le contexte bolivien.

Traduction : Pascale Absi, Nadia Morales (Universidad San Buenaventura, Cartagena).

² La guérilla Túpac Katari a été fondée à la fin des années 1980 dans le but de lutter pour l'égalité sociale sur le territoire bolivien et pour les droits des nations indigènes. Elle s'est nourrie de plusieurs organisations indigènes dont le « katarisme ». Le rôle d'Alvaro García a été principalement celui d'un idéologue.

son investiture – que jusqu'à la révolution nationale de 1952³, les places des principales villes du pays étaient interdites aux indigènes ; ils ne pouvaient évidemment pas non plus s'approcher du palais présidentiel et encore moins voter. Quel que soit le contenu sociologique que l'on attribue à des catégories comme « indien » ou « indigène », leur prégnance dans le fonctionnement de la société bolivienne – depuis l'accès au pouvoir, y compris l'université, la délégitimation des autorités indigènes et de leurs juridictions historiques, jusqu'au racisme ordinaire – constitue un problème ethnique auquel n'a pas su répondre la rhétorique de classe de la révolution nationale de 1952. Selon Silvia Rivera, les sciences sociales peuvent en revanche contribuer à affronter cette question : « aussi loin soit-on de l'anthropologie appliquée ou des politiques étatiques destinées aux populations indigènes, les enquêtes et l'analyse des conflits et des problèmes vécus par ces populations » (1990 : 49-75) sont à la recherche d'une épistémologie propre, capable de faire face à la violence de l'État, aussi bien dans ses expressions dictatoriale et néolibérale que dans le colonialisme interne qui se faufile à l'intérieur des sciences sociales. Cette épistémologie implique une compréhension des mécanismes coloniaux et de leur persistance, non seulement à travers une sociologie et une ethnohistoire académiques classiques mais aussi par l'utilisation d'outils moins « colonisés ». C'est dans ce contexte, qu'aux côtés d'un groupe d'intellectuels principalement aymara, Silvia Rivera fonde l'Atelier d'histoire orale andine (THOA) comme un instrument de production de connaissance qui cherche à rompre les asymétries entre les acteurs et les chercheurs. Cette épistémologie implique également un investissement social et politique, parfois articulé institutionnellement (hier avec le mouvement indigéniste katariste et les processus de reconstitution des *ayllus*, aujourd'hui avec la lutte des producteurs de coca et les organisations des étudiants qui s'inspirent du travail historiographique de l'Atelier sur le

³ Mineurs en tête, la révolution nationale de 1952 a battu les oligarchies dominantes et a voté la réforme agraire, la nationalisation des mines et le vote universel.

mouvement anarchiste urbain⁴), parfois plus personnel, comme le montre l'engagement de Silvia Rivera.

Pascale Absi – Comment situerais-tu la socio-anthropologie bolivienne face à ses pairs européens ?

Silvia Rivera – En Bolivie, l'université a plusieurs siècles de vie mais le cursus de sociologie date à peine des années 1970, celui d'anthropologie des années 1980. Il s'agit d'un domaine scientifique peu structuré, marqué par des circonstances politiques, des circonstances sociales, qui interrompent la vie académique. Il y a des coups d'État, des emprisonnements, des exils et bien d'autres choses encore, surtout dans un cursus comme celui de sociologie qui s'est toujours distingué pour « poser problème ». De ce fait, notre vie académique est orientée vers la compréhension d'une réalité qui nous est contraire. Nous ne pouvons donc pas posséder les mêmes critères d'excellence académique que ceux qui existent au Nord : un champ académique bien structuré, un système de hiérarchie, de styles, de méthodes et de modes qui délimitent ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas au sein des sciences sociales. Nous, nous avons d'autres critères de légitimité. La lucidité est partie prenante d'un processus de compréhension de la réalité et elle a évidemment des motivations politiques voire même de survie. La différence réside donc dans les conditions sociales qui rendent possible la connaissance.

P.A. – Dans ton cas, tes premières publications se font à la fin des années 1970, en pleine dictature militaire, alors que surgit le mouvement indigène katariste⁵...

⁴ Travail de Silvia Rivera et Zulema Lehm (1988).

⁵ Le katarisme (en hommage à Tupac Katari, héros d'une insurrection aymara contre la colonie espagnole) naît dans les années 1970 parmi les Aymara de Bolivie, et constitue un exemple des premiers mouvements indigènes modernes de l'Amérique du Sud. Il s'agissait principalement d'un mouvement indigène paysan, associé au syndicalisme ouvrier, et qui donnait la priorité à des revendications de type social telle que la double oppression sur les paysans en tant que classe et groupe ethnique, au niveau de la terre, du régime tributaire, du crédit et des problèmes concernant le marché et les transports, mais aussi de l'autonomie culturelle, du

S.R. – Le mouvement katariste, les barricades et les manifestations de novembre 1979 eurent un impact très important. Ce qu'écrivit Zavaleta⁶ à cette époque sur les « Masses de Novembre »⁷ dialogue avec ce que j'étais en train d'écrire sur le mouvement katariste⁸ : d'où surgit cette écriture ? D'une mobilisation inédite que l'on voyait venir depuis le massacre de Tolata en 1974. C'est à ce moment-là qu'on commence à remettre en question les schémas marxiste, libéral et nationaliste. J'ai par la suite relu tout cela dans Guha⁹, le thème des proses de la contre-insurrection. Mais à cette

plurilinguisme et d'un état multinational. Les kataristes ont pris part également dans les luttes démocratiques telles que la lutte contre la dictature du général Bánzer (voir infra).

⁶ René Zavaleta Mercado, intellectuel marxiste bolivien renommé, a écrit plusieurs livres sur l'histoire de l'« idée nationale » et des classes sociales en Bolivie. Le texte auquel Silvia Rivera fait référence est *Las Masas en Noviembre*, 1980, La Paz, Juventud (*Les Masses de Novembre*) où l'on analyse les événements de 1979 tels que la formation d'une alliance historique entre la classe ouvrière et les paysans.

⁷ Les barricades et les mobilisations de novembre 1979 sont un fait important de l'histoire du katarisme et de l'apparition d'un mouvement paysan indigène autonome anéanti jusqu'alors par le pacte militaire-paysan de 1964. À la fin des années 1960, une tentative de réforme fiscale avait créé les conditions pour la mobilisation de quelques secteurs paysans afin de rompre le pacte. Un cycle de luttes paysannes contre l'État vit alors le jour, s'achevant avec la mobilisation contre la politique des prix du général Bánzer et la répression acharnée des forces armées connue sous le nom du massacre de Tolata en 1974. Ce massacre finit par enterrer le pacte de non-agression entre les paysans et les militaires en contribuant par la suite au développement rapide d'un syndicalisme paysan indépendant avec les kataristes en chef de file. En novembre 1979, durant le gouvernement de transition de Lidia Gueiler, la protestation des paysans (récemment organisés autour de la Confédération unique des travailleurs paysans de Bolivie – CSUTCB, en espagnol) contre les mesures économiques d'austérité imposées par le gouvernement rejoint celle des ouvriers et la dépasse rapidement, projetant sur la scène nationale les revendications nées à l'intérieur du katarisme.

⁸ Silvia Rivera (1984 ; 1990).

⁹ Ranajit Guha, fondateur des *Subaltern Studies*. Rossana Barragán et Silvia Rivera (1997) ont publié en Bolivie une partie des travaux de son équipe traduits en espagnol.

époque, nous le vivions directement et c'est une illumination que la réalité nous a donnée. C'est cette vérité historique que nous vivons qui nous montre la trame occulte de la société bolivienne. La Bolivie est un pays dont les structures internes nous attachent à des relations et des hiérarchies coloniales, qui nous font comprendre cette réalité avec d'autres instruments qui ne sont pas forcément ceux dictés par le « manuel » des sciences sociales. Ce manuel n'existe pas, parce qu'il n'y a pas de champ scientifique social « universel ». Je me suis auto-identifiée en tant qu'Aymara, métisse, et comme quelqu'un qui positionne sa pensée à partir de là. Je peux y greffer beaucoup d'idées qui viennent d'ailleurs, mais l'essence, l'armature de nos connaissances, doit partir de notre positionnement historique et culturel¹⁰.

P.A. – À qui te réfères-tu quand tu dis « nous » ?

S.R. – Je parle de « nous » comme d'un collectif complexe, à la fois indigène et métis, particulariste et universel. Je me nourris de pensées individuelles comme celles de Fausto Reinaga¹¹, d'Eduardo Nina Quispe¹², de Luis Cusicanqui¹³, une contre-culture politique et

¹⁰ Les Aymara sont, avec les Quechua, un des deux groupes linguistiques andins majoritaires de Bolivie. Ils se situent principalement autour de la ville de La Paz. En Bolivie, les populations aymara sont l'avant-garde de l'indianisme andin, comme le katarisme. En fait, la dynamique régionale est très forte en Bolivie, ce qui explique l'absence de la problématique des indigènes des terres dites basses – qui constituent cependant plus de la moitié du territoire national – dans ces conversations.

¹¹ Auparavant lié au Mouvement national révolutionnaire des ouvriers pendant la révolution nationale de 1952, Fausto Reynaga s'est séparé du mouvement pour fonder le Parti des Indiens aymara et quechua (PIAK) en 1962, qui s'appellera plus tard Parti indien. Ses ouvrages ont nourri la construction idéologique du katarisme – parmi eux, *La Revolución India* (1969), *Poder indio y Occidente* (1974) et *El pensamiento indio* (1991).

¹² Intellectuel aymara qui a fondé le Centre républicain de l'Quillasuyu et promoteur actif de l'éducation indigène pendant les années 1920 et 1930. Son histoire a été récupérée grâce aux travaux collectifs de l'Atelier. Voir le travail de Carlos Mamani (*Taraq 1866-1935 : Masacre, Guerra y « Renovación »* in *La Biografía* de Eduardo L. Nina Qhispi, La Paz,

intellectuelle aymara. Ces gens n'ont aucune valeur aux yeux de la science occidentale. Mais qu'est-ce que cela peut bien me faire ? Au Nord, il y a une notion fautive d'universel, parce que la réalité, nos sources, notre pensée, ne sont pas légitimes aux yeux occidentaux. Je te donne un exemple. Il y a quelques temps, j'ai écrit un article sur le futur de la gauche en faisant une critique du point de vue indigène et en utilisant le concept de « colonialisme interne », repris de Gonzáles Casanova. L'article allait être publié aux États-Unis et voilà qu'on me demande de le corriger en disant que mes idées sont une illustration de la notion de « colonialité » d'Anibal Quijano¹⁴. Bref, on me demandait de citer Quijano car, vu du Nord, c'était lui l'auteur original de ces idées. Tout cela est dû au fait qu'ils ne connaissaient ni Pablo Gonzáles, ni moi, qui avons parlé de cela, au début des années 1980, au moment où Quijano ressassait l'idée que les paysans indigènes et leurs mouvements étaient « prépolitiques ». Cela te montre la brèche entre la connaissance du Nord et celle du Sud. Je me réjouis que Quijano ait dépassé son horizon d'une histoire linéaire et positiviste mais si je ne peux pas publier aux États-Unis sans le citer, c'est leur problème. Je ne publierai pas car ce serait un mensonge de dire que mes travaux sur le colonialisme interne se sont inspirés de Quijano. Ce serait absurde de dire que mes idées ne viennent pas de moi, que je les ai apprises de lui. Peut-être que c'est même à l'inverse, que

Aruwiyiri (1991) et la compilation *Educación Indígena, Ciudadanía y Colonización* de Roberto Choque et al, La Paz, Aruwiyiri (1993).

¹³ Mécanicien anarchiste, dirigeant actif de la Fédération ouvrière locale et auteur d'un manifeste remarquable *La Voix du Paysan*, analysé par Rivera dans « L'identité d'un métis : notes sur un manifeste anarchiste de 1929 », article publié dans le journal local *Presencia*, à une date dont Rivera n'a pas pu se souvenir. Voir aussi Lehm et Rivera, *Los Artesanos Libertarios...* (*op. cit.*).

¹⁴ Sociologue péruvien, professeur de l'université de Binghamton, New-York ; il part des fondateurs latino-américains de la théorie de la dépendance. Dans les années 1990, il développe ses réflexions sur l'eurocentrisme, la colonialité, la nation et la globalisation, notamment dans son dernier livre *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia. Sociedad y Política*, Perú, Ed. Lima (2001).

c'est lui qui les a apprises de moi ou de Casanova, ou qu'il s'agit tout simplement d'une coïncidence spontanée. Peut-être qu'il ne connaissait même pas mon travail car les hiérarchies internes de la connaissance se reproduisent à l'intérieur même de l'Amérique latine. Cela me paraît tout simplement insolite de devoir faire des généalogies pour se légitimer face à l'académie *amerloque*, sans que personne ne cherche à comprendre pourquoi nous pensons ce que nous pensons, c'est-à-dire la pertinence historique de notre pensée. Voici un vrai débat politique qui sort de la version individualiste de la propriété intellectuelle. Non seulement nous ne resterions pas immobiles mais nous irions de l'avant en mettant en rapport le colonialisme interne avec le colonialisme externe, par exemple, etc. C'est dans ce même ordre d'idées que je parle des différences épistémologiques entre le Sud et le Nord, dans la façon de connaître, dans la manière dont la connaissance se génère, comment on l'utilise, à quoi ça sert.

P.A. – Dans ce contexte des années 1970 surgit en même temps que toi une première génération de sociologues boliviens avec des référents propres.

S.R. – Tout à fait, elle naît dans ce contexte. Il faut comprendre ces réalités si tu ne veux pas être dans la lune. C'est cette génération-là qui se forme par la mise en question des schémas de politiques de développement à outrance, nationalistes, libéraux et aussi marxistes. Cela se fait à l'intérieur du marxisme et c'est une autre coïncidence avec les intellectuels de l'Inde. Veena Das fait une belle affirmation sur ce point : « Il ne s'agit pas de refuser les catégories de l'Occident mais d'avoir une relation plus autonome avec elles »¹⁵. C'est une tendance qui est à l'intérieur du marxisme – nous avons été formés là-dedans – alors il y a beaucoup de catégories du marxisme qu'on ne peut pas ignorer. C'est de cela dont il s'agit et une partie de notre autonomie surgit, disons, de la liberté de cuisiner ton propre aliment théorique avec les ingrédients

¹⁵ Veena Das est anthropologue indienne, auteure de *Critical Events* et d'autres contributions.

qui te plaisent car il n'y a pas de domaine, disons, un canon hégémonique qui te prescrit, qui te dicte ce qu'il faut faire. Ce sont mes remarques sur le travail de Walter Mignolo¹⁶, le fait de vouloir créer ce champ hégémonique de pouvoir depuis le Nord basé sur le monopole de l'usage des connaissances générées dans le Sud. Résultat : une hiérarchie, une chaîne de noms et de personnalités académiques dont les extrémités sont occupées, invariablement, par le Nord, et au milieu, les secteurs les plus élitistes de la société. Ainsi, une école qui critique l'ordre colonial finit par reproduire ce même ordre. C'est ce que je refuse farouchement, jusqu'à la fin, j'essaie de créer un contre-champ, si tu veux...

P.A. – Quelle serait alors la légitimité des sciences sociales boliviennes ?

S.R. – Plutôt que de critères de légitimité, je préférerais parler de critères implicites de contribution. Je te parle de Rossana Barragán, de Jorge Sanjinés, de leurs contributions à la compréhension de la Bolivie, elle, historienne, lui, cinéaste ; Domitila Chungara est une maîtresse de maison minière¹⁷... Je t'ai déjà cité Fausto Reynaga, un intellectuel qui a contribué à la pensée indianiste. Là on est bien au-delà de l'ordre disciplinaire, face à une diversité de format, d'auteurs individuels ou collectifs. La tradition d'auteur, à partir de publications, est un registre mais il n'est pas le seul. C'est pour cela que je fais aussi des vidéos. Je vais même plus loin : je crois que le travail manuel et le travail intellectuel doivent fonctionner

¹⁶ Walter Mignolo, professeur de littérature de la Duke University. Il a publié en 2002 un article sur les travaux de Silvia Rivera : « El potencial epistemológico de la historia oral : algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui » in Daniel Mato (coord), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas, CLACSO, CEAP, FACES, université centrale du Venezuela.

¹⁷ Domitila Chungara a été dirigeante emblématique du Comité de maîtresses de maison du centre minier du XX^e siècle qui, dans les années 1960-70, a pris part active à la lutte ouvrière contre les gouvernements militaires. Son histoire de vie compilée par Noema Viezzer a été traduite et publiée en français : « *Si on me donne la parole* » : *la vie d'une femme des mines boliviennes*. Paris, Maspero, 1978 (1^{re} éd.).

ensemble. Je fais de l'artisanat de plusieurs manières, y compris en sciences sociales et on peut appliquer cela à bien d'autres terrains, pas seulement à ce qui est physiquement manuel. Je n'emploie pas non plus un cinéaste pour qu'il illustre mon travail. Non, la vidéo fait partie intégrante de la forme de connaissance que j'essaie d'avoir. Aujourd'hui, tout cela est sûrement très à la mode, mais il y a longtemps que je le pratique et je n'ai pas de référents disciplinaires occidentaux, européens ou nord-américains même si, en même temps, je me nourris d'eux, du moins de ceux qui arrivent jusqu'à moi.

P.A. – Au-delà de la méthodologie et de l'« anarchisme » disciplinaire, quelles sont les perspectives qui surgissent de ce contrechamp que tu décris ?

S.R. – Il y a beaucoup de choses. D'abord disons que c'est la fin de l'ère rationaliste, n'est-ce pas ? Par le simple fait de travailler les thèmes des imaginaires, des émotions, des passions, de la construction des identités, de la notion de personne, il y a une rupture avec un schéma rationnel qui attribue tout au libre arbitre de l'être humain conscient. Tout cela fait partie d'un contrechamp et je me reconnais dans les travaux qui mélangent l'image au texte parce qu'il existe justement ce lien communicationnel¹⁸.

P.A. – Plus concrètement en ce qui concerne la rénovation des études sur la société bolivienne ?

S.R. – Si tu n'as pas pu t'en rendre compte par toi-même, tu ne fais que confirmer ce que je viens de te dire : qu'il existe un aveuglement épistémologique au Nord, parce que le champ universel de la science est là-bas, et ici il n'y a que des bulles dont tu peux décider de faire usage ou non. Il n'y a pas de champ, je suis en train de te parler d'un contrechamp où il existe des débats et des contributions importantes. Je peux te parler du thème de l'Indien dans les villes. Ce thème n'existait nulle part, personne ne l'avait véritablement problématisé avant Albó et son équipe dans *Chukiyawu. La cara*

¹⁸ Voir par exemple Rivera (2005).

*aymara de La Paz*¹⁹. Dans les champs des études sur le travail, l'OIT, tout le monde parle du secteur informel urbain, et ici les gens du CEDLA²⁰, bien que ce soient des personnes avec un horizon assez conventionnel, elles génèrent une définition qui remet en question l'informalité et parlent du « travail à leur compte » en tant qu'une catégorie : si le propriétaire travaille, même s'il a 20 employés, c'est informel. En revanche, d'autres disent qu'avec 5 salariés, c'est informel, avec 6, c'est formel. Reconnais qu'ici il y a une véritable contribution. Le thème de la colonialité et du colonialisme interne, même adopté tardivement par Quijano, génère une vision. Et une autre vision est la mienne, comme intégrante de la discussion katariste et du débat qu'elle génère. Et la vision de Fausto Reynaga qui est un idéologue pas un académicien, non ? On y retrouve aussi Sergio Almaráz²¹ et René Zavaleta. Ils ne sont pas susceptibles d'être définis comme faisant partie du champ. Personne ne citerait Zavaleta à Paris, non ? Il y a des contributions d'ici qui sont en débat interne, qui interagissent avec l'État, avec les mouvements sociaux locaux. Et si leur contribution n'est pas encore visible pour quelqu'un comme toi, imagine pour tes collègues. Ainsi donc la structure du champ et les conditions sociales d'existence de l'intellectuel ici sont radicalement différentes et cela produit un type d'apport et de connaissances propres. Un, non reconnu et deux, profondément pertinent, au niveau local, interne disons. Mais d'une façon qui devient aussi intelligible en tant que champ pour la science, c'est-à-dire qui se confond avec la politique

¹⁹ Albo Xavier, Sandoval Godofredo, Thomas Greaves. *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*. La Paz, CIPCA, t. I à IV (1981-1987).

²⁰ Centre d'études du travail et agraires, institution bolivienne qui a beaucoup publié sur le travail indépendant et l'économie informelle en Bolivie.

²¹ Sergio Almaraz Paz est le fondateur du Parti communiste bolivien en 1950 avant de l'abandonner en 1956 pour se consacrer, entre autres, à l'analyse de la problématique des ressources nationales – pétrole et étain – et du Mouvement national de la révolution de 1952. Il a publié des ouvrages tels que *El poder y la cañá : El estaño en la historia de Bolivia*, (1967), La Paz, los Amigos del libro, ou *Réquiem para una República* (1969), La Paz, los Amigos del libro.

directement. Ce que vous percevez de ces apports, c'est ce qui est filtré et médiatisé par les débats sur le colonialisme interne, avec le thème du métissage. Et c'est un débat fondamental que la politique a inspiré, les politiques, les positionnements identitaires et politiques d'une bonne quantité de leaders publics qui persuadent la foule.

P.A. – L'engagement politique semble être un référent des sciences sociales boliviennes ?

S.R. – Ce n'est pas un objectif, c'est une condition d'existence, la lucidité sociale, l'éthique, la prise de position intellectuelle. Nous y sommes obligés et nous voulons participer à la politique. De fait, nous sommes immergés dans un débat qui dépasse la science sociale car il touche à l'État. T'es-tu déjà mise à penser que le thème du multiculturalisme et tout le reste, n'est pas seulement un produit de la Banque mondiale ? En Bolivie s'est constitué un front de débat interne qui est très lié à ce qu'ont fait les sciences sociales. Aujourd'hui, on ne peut pas ignorer la verticalité de Murra²² et mille choses de l'histoire profonde et du marché interne de Tandeter²³ parce qu'ils nous aident à comprendre la réalité locale, la dynamique que nous avons héritée des circonstances de la vie sociale et politique de la Bolivie où il existe d'autres langages qui ne sont pas verbaux. La lutte sociale est tout un langage qui nous dit des choses de la réalité. Et nous, nous sommes immergés dans une création de sens qui va au-delà du politique. Je te donne un exemple

²² John Murra a analysé l'institution préhispanique de « contrôle vertical à multiples étages écologiques » qui a limité l'émergence du marché dans les Andes. Sa persistance, même partielle, dans quelques communautés andines, met en question pour Silvia Rivera « la vision dominante selon laquelle la commercialisation et la spécialisation de la production paysanne seraient l'unique voie pour réussir à surmonter le retard et la misère rurale » (1999 : 151).

²³ Le marché interne fait référence ici au marché colonial organisé tout autour des mines de Potosi. Enrique Tandeter fait partie du courant d'histoire économique argentine qui a invalidé l'utilisation du concept de « transition au capitalisme » dans les Andes où le féodalisme n'a pas eu lieu.

simple : les paysans boliviens de la CSUTCB (Confédération syndicale unique de travailleurs paysans de Bolivie) d'inspiration katariste jusqu'au début des années 1990 sont ceux qui se réarticulent comme aymara en Bolivie. En 1979, ils adoptent un slogan qui dit : « Opprimés, mais pas vaincus » qui est le titre que je donne à mon livre entre guillemets car il s'agit d'une citation d'eux. Et il se trouve qu'il s'agit d'une réponse indirecte, médiatisée, basée sur des rumeurs et des ouï-dire, au livre de Wachtel²⁴ et à son prédécesseur Miguel León Portilla. Il est vraisemblable que Genaro Flores (alors dirigeant syndical de la CSUTCB) n'avait jamais lu le livre mais il en avait entendu parler et ça l'a mis en colère qu'on puisse le croire vaincu. À moi, les comptes rendus ne m'intéressent pas beaucoup – je crois qu'il n'y en a eu qu'un seul des 6 ou 7 éditions de mon livre *Oprimidos, pero no vencido* – mais le livre a été photocopié en plusieurs milliers d'exemplaires et on l'a lu dans de nombreuses régions rurales. C'est ça qui m'intéresse. C'est ça le contrechamp des sciences sociales en Bolivie. Il est totalement immergé dans le champ politique.

P.A. – *C'est dans cette dynamique que s'inscrit le travail avec l'Atelier d'histoire orale andine*²⁵.

S.R. – Bon, le travail avec le THOA commence plus ou moins à la fin de 1982 ou 1983, au sein de l'université avec Tomás Huanca²⁶

²⁴ Nathan Wachtel. *La vision des vaincus – les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1550-1570*. Paris, Gallimard, 1971.

²⁵ L'histoire orale a été initiée par Silvia Rivera (1990) et depuis le début des années 1980, elle a constitué pour le THOA le chemin pour reconstruire l'histoire du peuple indigène, différente du paradigme traditionnel de « l'autre visage » ; par ailleurs, l'objectif est de « promouvoir la reconstruction de l'Ayllu (institution territoriale et sociopolitique indigène) et le rôle principal de l'organisation indigène à travers les actions de recherche, de formation, d'essorat et de support orientés vers le renforcement, la consolidation et l'autonomie des peuples indigènes, à la recherche d'un état de droit égalitaire et participatif, afin d'obtenir une négociation effective avec l'État ». Extrait de www.aymaranet.oriong/thoa.html où l'on trouvera aussi les références des travaux du THOA.

²⁶ Historien aymara.

et une équipe de gens qui parlent majoritairement aymara, parfois quechua, d'autres qui ne parlent ni aymara ni quechua mais qui avaient, disons, une recherche de leur propre identité. Se forme donc une équipe de travail pour faire de la recherche dans les archives et avec l'histoire orale sur les rebellions d'avant 1952²⁷, et l'on découvre un mouvement indigène d'une grande envergure dont on n'avait jamais parlé dans la science sociale bolivienne. L'étude du Mouvement de caciques délégués²⁸ donne naissance à plusieurs publications qui ont pour finalité première de toucher les communautés où l'information a été récupérée. Cela se répète aussi avec les anarchistes, quand chacun d'entre eux travaille à partir d'une prémisses identitaire : les Indiens étudient les Indiens et les Métis étudient les Métis. Nous ne sommes plus dans cette inégalité, dans cette asymétrie. C'est là où nous cherchons l'équipe « métisse », du THOA et c'est de là que vient le livre sur les artisans anarchistes de La Paz.

P.A. – *Après il y a le compromis avec les cultivateurs de coca.*

S.R. – Le THOA participe aussi à la campagne Coca et Souveraineté²⁹. Moi, en tant que personne, je suis liée à la recherche sur le thème, d'où mon livre *Las fronteras de la coca* (2003), avec la vidéo qui a une énorme diffusion dans les territoires de culture de

²⁷ L'historiographie officielle et nationaliste a éliminé de la scène révolutionnaire les rebellions paysannes et indigènes autonomes antérieures à la formation des premiers syndicats des années 1930 (Rivera, 1999 : 155-156) de la même manière que la rhétorique révolutionnaire a oblitéré l'ethnique au profit des classes.

²⁸ Ce mouvement, avec à sa tête les descendants des anciennes autorités indigènes, s'est opposé au début du XX^e siècle à l'expansion du système de grandes propriétés foncières et a demandé la construction d'un État plurinational.

²⁹ La campagne Coca et Souveraineté est un collectif de producteurs de coca, politiciens, intellectuels. Dès 2004 il propose des politiques alternatives pour dépenaliser la production, la consommation et la circulation de la feuille de coca à l'état naturel, politiques qui se trouvent actuellement assujetties à des limitations imposées par les États-Unis (www.cocasoberania.org).

coca et dans les foires de coca. J'ai troqué mon livre contre un kilo de coca avec des dirigeants des syndicats de coca. J'ai cette véritable satisfaction intellectuelle : savoir que mon livre a un prix de troc en accord avec mes activités de recherche et mon souhait de participer, d'agir, de divulguer dans les foires de coca, en participant au débat étatique. J'ai fait de même avant avec les kataristes, après il y a eu tout l'activisme intellectuel mais en même temps politique avec le THOA et finalement le travail avec les cultivateurs de coca qui est aussi un activisme académique et en même temps politique.

P.A. – De fait, beaucoup d'intellectuels sont des acteurs politiques directs. Ce n'est pas un hasard qu'Álvaro García Linera soit entré en campagne... (Il est aujourd'hui vice-président d'Evo Morales).

S.R. – Et le champ de la science sociale en Bolivie est tellement faible qu'Álvaro García Linera n'a pas besoin d'avoir un titre de licence, master ou doctorat en sociologie : pour être sociologue, ses écrits suffisent. C'est la preuve vivante que la sociologie n'est pas un titre mais un métier, et je ne peux pas nier qu'Álvaro soit un sociologue en raison des livres qu'il a écrit, indépendamment de mes propres préférences. Mais crois-tu que quelqu'un qui n'a pas de titres puisse être remarqué dans le domaine, sauf comme objet d'étude, en France ?

P.A. – Ici la figure du scientifique politique a une grande légitimité...

S.R. – Oui, pour le meilleur et pour le pire. Dans notre cas, le type d'activité politique qu'implique notre travail d'histoire orale s'exprime dans l'articulation entre une connaissance décolonisatrice et la pratique, en commençant par savoir qui nous sommes et par vivre en conséquence. En sachant qui nous sommes, nous commençons à comprendre les mécanismes de colonialisme, d'oppression, etc., qui nous affectent et nous conditionnent tous. Nous sommes tous colonisés et colonisés. Nous ne pouvons pas parler des colonisés de l'extérieur. C'est une différence de base avec ceux qui utilisent la politique au nom de la science pour faire

des pirouettes avec le pouvoir. C'est une autre façon de faire la même chose, mais ici nous parlons depuis un autre terrain. Dans notre cas, disons que l'action que nous proposons est une action d'accompagnement et d'arrière-garde. Il ne s'agit pas de sortir en disant « je suis la voix des sans voix » ; c'est un autre type d'action, une action qui génère une connaissance d'arrière-garde.

P.A. – Ceci dit, aujourd'hui, de plus en plus de jeunes sociologues se forment au sein de l'académie...

S.R. – Avec la démocratie, ce processus se consolide depuis l'intérieur et l'extérieur de l'université, avec ceux qui ont été formés dans les années 1980, 1990 : Roberto Choque, Tomás Huanca, Félix Patzi (aujourd'hui ministre de l'Éducation), Pablo Mamani, Máximo Quisbert, Germán Guaygua. Puis le PIEB (Programa de Investigacion Estrategica en Bolivia)³⁰ surgit pour former une nouvelle génération d'intellectuels plus structurée, avec une pensée en terme de communauté académique et le débat s'académise un peu mais sans perdre sa pertinence et son implication politique. Tout ça est très intéressant. Des critères sont en train de se former, les gens citent de plus en plus le Nord et cherchent à avoir une visibilité au Nord et à dévaloriser le débat politique interne. Au niveau intellectuel, il y a des déplacements, une démarginalisation. Mais en même temps, le débat sur le colonialisme se marginalise et se traduit dans des versions multiculturalistes beaucoup plus conventionnelles et apolitiques. Comme je te disais, notre travail a servi à la formation de cadres qui depuis le MIR, le MBL (partis politiques) ont recyclé leurs connaissances en projets étatiques multiculturalistes. Mais moi, je ne fais pas de la science pour devenir professeure invitée à l'université de Paris mais pour que les militaires ne me tuent pas,

³⁰ Fondation bolivienne bénéficiant de fonds de la coopération hollandaise, qui a stimulé à une échelle inédite la recherche et la formation de chercheurs ayant un engagement social en Bolivie, notamment grâce au financement d'équipes de recherche, à l'édition et à la formation académique (www.pieb.org).

pour construire une politique lucide contre l'empire ou pour ne pas mourir de dépression à force de ne rien comprendre...

Bibliographie partielle de Silvia Rivera Cusicanqui

- 2005. « Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52: el miserabilismo en el Álbum de la Revolución », *T'inkazos*, 19 : 133-156. La Paz, PIEB.
- 2003. *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. La Paz, ILDIS-UMSA. Livre Multimédia.
- 2003. « El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. Réquiem para un nacionalismo », *Temas Sociales*, 24. La Paz, UMSA.
- 1999 [2000]. « Sendas y senderos de la ciencia social andina », *Dispositio/n XXIV.51* : 149-169. Department of Romance Languages, University of Michigan.
- 1997, avec Rossana Barragán (ed). *Debates Postcoloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, SEPHIS-Aruwiyiri.
- 1997. « La noción de *derecho* o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia », *Temas Sociales. Revista de Sociología*, 19. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
- 1996. « Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio » in *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz, ministère du Développement humain : 17-84.
- 1993. « La raíz: colonizadores y colonizados ». in ALBÓ X. & BARRIOS (eds), *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tome 1, *Cultura y Política*. La Paz, CIPCA-Aruwiyiri.
- 1993. « Democracia liberal y democracia de Ayllu : el caso del Norte, Potosí, Bolivia », in TORANZO ROCA C. (ed), *El difícil camino hacia la democracia*. La Paz, ILDIS.

- 1992, avec l'équipe THOA. *Ayllu y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz, Aruwiyiri.
- 1990. « El potencial epistemológico y teórico de la historia oral : de la lógica instrumental a la descolonización de la historia », *Temas Sociales*, 11 : 49-75.
- 1988, avec LEHM Z. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz, THOA.
- 1984. *Oprimidos pero no vencidos : luchas del campesinado qhichwa y aymara, 1900-1980*. La Paz, Hisbol-CSUTCB. Publiée en anglais (1997), en japonais (1999) et rééditée plusieurs fois en Bolivie, la dernière, avec un préface de l'auteure en 2003.
- 1982. *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano. El caso de la ANUC*. Bogotá, CINEP.

Filmographie

- 2003. *Las fronteras de la coca : Junio 2001. La retirada de los Yungas* (28') ; *Viaje a la frontera del Sur* (32'). Documentaires qui accompagnent le livre du même nom.
- 2000. *Sueño en el cuarto rojo*. (20'), fiction.
- 1996. *Wut Walanti : Lo Irreparable*. (16'), docufiction.
- 1993. *Khunuskiw : Recuerdos del Porvenir*. (35'), fiction.
- 1989. *Voces de Libertad*. (55'), docufiction (comme scénariste).

* * *

L'ANTHROPOLOGIE EN COLOMBIE¹

Entretien avec Luis Guillermo VASCO
Université nationale de Colombie
réalisé par Élisabeth CUNIN

Luis Guillermo Vasco² est anthropologue à l'Université nationale de Colombie, professeur titulaire depuis 1970 au département d'anthropologie de la même université, professeur invité dans différentes universités du pays, dont celles d'Antioquia (Medellin), Valle (Cali), Pédagogique nationale (Bogotá). Il a développé une réflexion critique sur la pratique anthropologique en Colombie, notamment à travers son travail de presque 40 ans avec les communautés indigènes embera³ et guambiana⁴, et du fait de son engagement politique lié à sa participation active au groupe connu sous le nom des « Solidaires », ainsi qu'au Mouvement des autorités indigènes de Colombie. Il nous montre aussi comment l'anthropologie colombienne a incorporé les travaux de Mao et de Marx, très présents dans le pays, en compagnie d'autres penseurs révolutionnaires, dans les années 1960-1970, pour définir d'autres manières de faire de l'anthropologie et d'interagir avec les populations indigènes.

¹ Entretien réalisé pour le *Journal des anthropologues*, le 6 octobre 2004.
Transcription : Diana Padilla, université de Cartagena.

Traduction : Nadia Morales, université San Buenaventura, Cartagena.

² <http://www.luguiva.net/>

³ Groupe indigène de la côte pacifique colombienne, présent dans les départements du Chocó, Cauca, Risaralda, Antioquia et Córdoba.

⁴ Groupe indigène situé sur le versant occidental de la Cordillère centrale, au nord-est du département du Cauca.

Élisabeth Cunin – *Je voudrais parler de l'anthropologie en Colombie et...*

Luis Guillermo Vasco – Bon, je ne sais pas ce que c'est l'anthropologie, mes étudiants disaient que ce que je faisais, c'était de l'antianthropologie. J'ai toujours dit que je n'avais qu'une simple licence en anthropologie, c'est ce que j'ai étudié et le titre que j'ai.

É.C. – *Et qu'est-ce que l'antianthropologie ?*

L.G.V. – D'un côté, une critique, une attaque à l'anthropologie, et d'un autre, une mise en œuvre d'alternatives de travail avec les indigènes, non pas en fonction de l'anthropologie mais des luttes indigènes. Durant presque vingt ans, je me suis défini comme un solidaire de leur lutte et on parlait d'une solidarité à deux niveaux ; l'objectif était de contribuer aux luttes indigènes, mais nous espérions aussi que de là découleraient des alternatives qui permettraient aux nouvelles générations de faire des choses autres que celles des anthropologues. Faire une anthropologie non comme un instrument pour dominer les indigènes, mais une anthropologie participative, contribuant à la lutte qu'ils menaient.

É.C. – *Comment peut-on faire cette autre anthropologie ?*

L.G.V. – En la faisant.

É.C. – *Quelle est la différence entre cette anthropologie et l'anthropologie académique ?*

L.G.V. – Le premier point, c'est une proposition ou, disons, une prise de position, qui consiste à faire une anthropologie au service des indigènes. Et encore, à cette époque-là, nous ne publiions rien. Il ne s'agit pas de prendre toute l'anthropologie traditionnelle, avec toutes ses théories, ses méthodologies et ses techniques de recherche pour l'utiliser d'une autre manière, car le caractère de ce savoir-faire anthropologique est marqué par son objectif colonialiste et, par conséquent, cela ne peut pas fonctionner. Il faut donc faire de nouvelles choses. Or, comme on ne peut pas repartir de zéro, à cause de l'endoctrinement de l'université pendant quatre

ans, on part de nos acquis, mais on est censé créer de nouvelles formes de recherche et de relation.

É.C. – Quelles sont ces nouvelles formes ?

L.G.V. – Une des choses que je n'aime pas, et que les anthropologues adorent, c'est nommer différemment les choses pour dire : « regardez mon apport », « je viens de créer ce concept », « j'ai créé ceci ». Mais parfois on est obligé de dire – comme pour le livre *Entre selva y páramo* – : j'ai utilisé un concept que j'ai appelé, d'un point de vue méthodologique, « récupérer les concepts dans la vie ». On suppose donc que c'est cela ce que j'ai créé avec ce travail d'équipe avec les indigènes, dans un travail collectif où les indigènes ont participé, notamment ceux du département du Cauca, les Guambianos en particulier, ainsi que des étudiants qui ont accepté le défi avec une conviction initiale, qui dure, généralement, ce que dure le cursus universitaire et le temps de trouver un travail. Mais les alternatives de travail existant actuellement ne sont pas assez nombreuses pour se permettre de travailler de cette manière.

É.C. – Quel type de relation y avait-il avec les groupes indigènes ?

L.G.V. – Nous avons un groupe organisé appelé « Solidaires », il y avait un comité de solidarité avec la lutte indigène dans plusieurs universités comme celles d'Antioquia, Cauca, la Nationale de Bogotá, l'université du Valle ; il y avait d'autres groupes qui n'appartenaient pas aux comités de solidarité universitaires comme celui de Zipaquirá par exemple qui est un village aux alentours de Bogotá, il y en avait aussi à Cali, ou plutôt à Yumbo, un village voisin, à Pereira, à Armenia. Nous étions coordonnés, nous travaillions avec le mouvement indigène. C'est-à-dire, quand il y avait une activité en ville, on gérait l'infrastructure et on donnait l'appui nécessaire pour que les gens y assistent, on allait dans les bureaux gouvernementaux, dans les quartiers ou dans les universités pour présenter leurs propositions et leurs critères, pour participer à l'organisation des activités, pour les appuyer juridiquement et produire une connaissance servant à tout cela.

Participer aux discussions sur la planification des activités : la récupération des terres, travailler pour la reconnaissance des conseils municipaux indigènes, etc., etc., et sur cette ligne-là il fallait faire de la recherche ; nous – les Solidaires – avons fait plusieurs réunions ou rencontres sur la recherche.

É.C. – Quelle était l'opinion des indigènes sur le travail des anthropologues ?

L.G.V. – Depuis le début du travail ils disaient : « un des problèmes des anthropologues, c'est qu'ils partent, et après nous ne savons pas ce qu'ils ont fait des résultats de la recherche ». Et j'ai dit : « on va travailler tous les textes que l'on trouve sur Guambía⁵ » – il n'y en avait pas beaucoup – et on les a travaillés. La conclusion générale à laquelle ils sont arrivés c'est que tout ce que l'on affirme dans ces textes, c'est du charabia. Pourquoi ? Parce qu'un des facteurs qui leur a permis d'être encore vivants, c'est d'avoir des choses cachées. Mais il y a beaucoup de gens qui viennent les chercher. La première fois que j'ai dit que j'allais « investiguer », les indigènes ont cru que j'étais du DAS⁶, car l' « investigation », c'est ce que les organismes d'intelligence du gouvernement font. Ils ont raison, c'est ce que les anthropologues sont, mais ils n'appartiennent plus ni au DAS ni au CTI⁷, ils travaillaient plus sournoisement, mais c'est notre travail, d'être une cinquième colonne. Nous avons donc commencé à lire et ils disaient : « comment nous gérons ça ? ». En racontant des histoires aux anthropologues ; dans chaque village, celui qui a travaillé avec les anthropologues construit ses propres discours. On lisait un livre et ils disaient : « ah... celle-là c'est l'histoire d'Untel de tel village ». On vérifiait si l'histoire apparaissait bien dans le livre, si cet anthropologue avait travaillé avec cet informateur et voilà que cet anthropologue avait travaillé

⁵ Territoire des indigènes guambianos, situé dans la partie centre et sud-occidentale du pays.

⁶ Département administratif de sécurité, organisme gouvernemental chargé de la sécurité du territoire.

⁷ Corps technique d'investigation, dépendance du ministère public.

avec cet informateur. « Ah, ah, c'est l'histoire que lui a raconté celui-ci », « ah, celle-là, c'est l'histoire du professeur Untel »...

É.C. – Ils inventaient des histoires pour les anthropologues ?

L.G.V. – Et ils continuent à les inventer. De même que les anthropologues. J'ai eu un collègue de bureau, Roberto Pineda⁸, qui travaillait avec Antonio Guzmán⁹, et je me rendais compte de comment cela marchait, de comment ils créaient ces grands charabias... Quand Antonio Guzmán n'avait rien à dire, il partait chez lui et le lendemain il revenait avec une histoire tellement structurée que Roberto Pineda en restait sidéré. Mais il l'avait inventée le soir.

É.C. – Comment définissait-on la manière de travailler avec les indigènes ?

L.G.V. – En 1985, ça faisait déjà 13 ans que je voyageais en Guambia, et cela coïncidait avec la fin de mon travail avec les Embera ; les Guambianos avait créé depuis 1982 un comité d'histoire pour récupérer l'histoire et ils étaient embrouillés, alors ils ont demandés aux Solidaires : « nous avons besoin de quelqu'un qui vienne travailler avec nous, avec le Comité d'histoire ». Ils se sont mis d'accord et ils ont dit : Vasco. Je suis parti. Ce n'est que treize ans après que j'ai commencé à faire de la « recherche » en tant qu'anthropologue en Guambía. Il y avait une base de connaissance de la communauté, il y avait une base de confiance. Là-bas il y avait un comité assesseur, un conseil municipal intégré par tous les ex-gouverneurs et les leaders ; ce sont eux qui ont proposé les conditions de la recherche, où nous allions habiter, etc. La seule chose que j'ai proposée, c'était celle-ci : « je n'habite pas là où vous proposez toujours aux blancs de vivre, la seule condition que je pose, c'est de vivre avec les gens, dans les maisons, en partageant leur vie. Où ? Quand ? Dans quel ordre ? C'est à vous de décider ». Ils avaient une vision bien particulière de la recherche.

⁸ Anthropologue, professeur à l'Université nationale et à celle des Andes.

⁹ Anthropologue colombien.

Ils nous ont donné un bureau dans une des fermes récupérée, ils ont fixé un emploi du temps, de 8 à 17 heures tous les jours même le dimanche et sauf le mardi – qui est le jour du marché. J'ai accepté tout cela.

É.C. – Ils définissent les règles ?

L.G.V. – Ils les définissent, et ils ont décidé qu'aucune information sur la recherche ne sortirait, ainsi qu'aucun résultat. Nous avons tenu un journal de terrain, alors les Guambianos ont dit : « nous aussi nous allons en tenir un ». Ils ont commencé à tenir un journal de terrain. Les auxiliaires de recherche – qui étaient des étudiants et des Solidaires – ont proposé de faire des fiches et je leur ai demandé : « mais des fiches pour quoi faire ? ». Ils ont insisté. « Bon, on va faire des fiches ». Le soir, on se mettait à travailler – pour passer les journaux en fiches – à la lumière d'une bougie, car dans le premier hameau où l'on a habité, il n'y avait pas d'électricité. Sept mois après, ils se sont rendus compte que cela n'avait ni queue ni tête, qu'aucun rapport n'en résulterait, que rien n'en découlerait et ils ont laissé tomber. La méthodologie utilisée dans le travail, c'était celle des cartes parlantes, créée par Víctor Daniel Bonilla avec les indiens paeces de Jambaló. Mais à la moitié du travail il y a eu un changement de gouverneur du conseil municipal et le nouveau gouverneur nous a dit qu'on ne pouvait pas continuer à travailler avec les cartes parlantes, que maintenant il nous fallait écrire. Je n'étais pas d'accord avec cette méthodologie mais « ce que dit le roi, c'est la loi », et le conseil est l'autorité. On a donc réorienté le travail vers l'écriture. C'est ça l'anthropologie. Les professeurs de méthodologie de la recherche de l'Université nationale disaient : « mais comment peut-on être scientifique si le conseil donne un ordre et qu'on le suit même lorsqu'on n'est pas d'accord avec la méthodologie ? ». Il se trouve que notre intérêt n'est pas l'anthropologie.

É.C. – Cependant vous avez continué à travailler à l'université...

L.G.V. – Je l'ai abandonnée plusieurs fois, chaque année je partais au moins deux fois, pendant deux mois, et l'université permettait

cela et donnait des ressources. D'autre part, je croyais à ce moment-là qu'on pouvait recruter des jeunes à l'université pour ce travail et que je pouvais leur offrir une alternative à cette anthropologie traditionnelle. Alors oui, on a trouvé beaucoup de monde, mais j'ai découvert qu'une fois que les gens obtenaient leur diplôme et qu'ils pouvaient entrer dans la vie active – pour gagner leur vie – ils râlaient pour tout, parce qu'il fallait faire ce qu'on leur avait demandé de faire, le travail pour lequel ils avaient été engagés. Et il y a un autre élément : ce travail devenait trop risqué, à cause de la guérilla, à cause des paramilitaires, et parce que les conditions du mouvement indigène n'étaient plus les mêmes. La relation que nous avons aujourd'hui avec les indigènes est basée sur d'autres paramètres, qui sont les conséquences, entre autres, de ce qu'on a réussi à faire avec le mouvement indigène. Mais maintenant les anthropologues qui travaillent avec les indigènes sont sous contrat, ils touchent un salaire ; nous, nous n'avons jamais touché un sou, on devait même sortir de l'argent de notre poche. Et ils doivent faire ce que les communautés leur disent, ce n'est pas une relation de discussion, de collaboration et il y a aussi parfois des confrontations quand il s'agit de prendre des décisions. Si tu n'es pas d'accord, tu dois partir, ils en engageront un autre. Si l'on n'a pas un projet de recherche approuvé, où la communauté va toucher un peu d'argent, où l'on va engager des gens de la communauté qui gagnent de bons salaires, etc., etc., on n'est pas reçu.

É.C. – Ce changement dans la relation avec les indigènes est dû au fait qu'ils n'ont plus autant besoin des anthropologues ?

L.G.V. – Si, ils en ont besoin, mais les attentes par rapport à ce que l'on peut apporter ont changé. Si, ils en ont besoin puisqu'ils les embauchent, ils les payent, ils les engagent comme conseillers.

É.C. – Et ils n'ont pas leurs propres anthropologues indigènes ?

L.G.V. – Si, ils en ont, mais ils sont très mauvais, ils sont traditionnels. Et ces anthropologues indigènes ne travaillent pas sans salaire, ils veulent même toucher plus que les anthropologues

diplômés, comme ceux de la Nationale ou de l'université d'Antioquia, par exemple. Pour la simple raison qu'ils sont indigènes. Et ils ne travaillent pas dans l'intérêt de la communauté mais pour toucher un salaire et bien vivre. La première chose qu'ils font, une fois qu'ils y arrivent, c'est se sentir supérieurs aux autres, car ce sont des docteurs, même s'ils ne le sont pas. L'Université nationale a un programme pour les étudiants indigènes : ils ont droit, en tant qu'indigènes, à un « prêt étudiant ». On leur donne une somme mensuelle. Les étudiants doivent la rembourser à la fin de leurs études sauf s'ils obtiennent une mention à leur mémoire. Mais en général, les indigènes remboursent leur prêt en travaillant avec la communauté. Plusieurs lettres de diverses communautés sont arrivées où il était demandé à l'université de ne pas leur envoyer les étudiants indigènes pour rembourser leur prêt, parce qu'ils ne causaient que des problèmes. L'université a donc décidé de leur demander d'autres petits boulots : une affiche pour une réunion, une participation ici ou là...

É.C. – Vous avez écrit plusieurs livres et articles. Quand vous écrivez, est-ce que vous le faites avec vos outils d'anthropologue ? Qui tendent à réinterpréter ou traduire la parole des indigènes ?

L.G.V. – Pour écrire mon livre sur les Jaibanás¹⁰, par exemple, j'ai beaucoup parlé et discuté avec Clemente¹¹ et avec d'autres Jaibanás. Ce que j'ai écrit, c'est leur définition du Jaibaná. Dans mon livre *Jaibanás, los verdaderos hombres* [Jaibanás, les vrais hommes] j'ai fait une première esquisse, j'ai dit qu'il fallait croire ce que les gens disent. L'anthropologue ne croit jamais les gens, la vérité c'est celle que l'anthropologue dit, les gens sont ceux qui donnent l'information, leur point de vue et leurs valeurs. Mais celui qui dit la vérité, c'est l'anthropologue. Ce livre a été publié par la Banque populaire. Je leur ai proposé une couverture avec une photo d'un Jaibaná bien colorée et avec ce titre, alors qu'en général ils sortaient des couvertures avec des lettres et des couleurs très sobres.

¹⁰ Chamanes embera.

¹¹ Gouverneur indigène embera.

Mais on m'a dit que les couleurs diminuaient le caractère scientifique. Ce que ce livre dit, c'est que, pour les Embera, les Jaibanás sont les véritables hommes. Mais les anthropologues disent que cela fait partie de l'ethnocentrisme qui caractérise les sociétés indigènes d'une manière générale, qu'ils se considèrent les vrais hommes, ou les hommes, ou les seuls hommes, ou les humains, ou que ce sont les « personnes » et les autres non, ou beaucoup moins. Je pars donc d'une autre base, qui à l'époque était beaucoup plus polémique qu'aujourd'hui : il faut croire au mythe, le mythe est vérité. Ce que je voulais restituer avec ce livre, ce n'était pas seulement la parole des Embera mais comment leurs valeurs et leurs conceptions ont une résonance pour nous. De cette façon, la parole était un instrument contre l'extermination.

Dans mon livre sur les Chamí¹², j'affirme qu'il faut appliquer Mao et non pas les anthropologues. Un grand nombre de Solidaires a travaillé avec des organisations maoïstes, et tout d'un coup on s'est retrouvé ensemble, on ne se connaissait pas, on s'est connu au sein du mouvement indigène. Il y a dans le maoïsme quelque chose dans la façon dont on s'approche du peuple, dont on travaille avec les gens. Quand dans l'investigation action participative se pose le problème de restituer la connaissance, c'est parce qu'on a découvert qu'à la fin du travail la connaissance n'est pas entre les mains de ceux qui devraient l'avoir. Il faut donc la restituer, c'est comme si on avait volé quelque chose. Mais il n'est pas question d'être de bonne ou de mauvaise foi, de bonne ou de mauvaise conscience, on travaille comme ça, ce sont les techniques et la méthodologie de la recherche qui font que le chercheur intellectuel se retrouve avec la connaissance entre ses mains et ensuite se casse la tête pour pouvoir la restituer. D'après Mao, c'est le parti politique qui restitue la connaissance au peuple sous forme de consignes.

¹² Indigènes emberá-chamí.

É.C. – En termes plus concrets, qu'est ce que cela signifie au niveau de l'écriture ?

L.G.V. – Mon principe est de ne rien faire tout seul, je consulte avant. On m'a appelé de l'ICANH¹³ pour écrire quelque chose. J'ai parlé avec les camarades indigènes du comité d'histoire, ils ont parlé entre eux, avec d'autres gens, avec les gens du conseil, et ils ont dit : « si ce n'est pas nous qui écrivons, ce seront les anthropologues qui vont continuer à dire des mensonges. On écrira donc à une condition, il ne faut rien changer, et s'ils considèrent qu'il faut changer quelque chose, on ne publiera pas ». Nous avons donc appris à écrire à plusieurs mains et à plusieurs têtes, avec une rédaction en espagnol qui n'est pas correcte mais qui reprend très bien des aspects de la pensée et de la langue de Guambia. Le livre est plein de mots en guambiano sans traduction ni glossaire. Lors de la publication, on leur a proposé de faire un glossaire et j'ai dit aux Guambianos : « un glossaire, c'est ça ». Ils m'ont répondu : « non, nous ne voulons pas de ces traductions, parce qu'elles fixent les mots, elles les enferment ». Parce que chez eux, les mots ont un sens très vaste et sont polysémiques. Mais le plus remarquable dans ce livre c'est qu'il est structuré autour de concepts purement guambianos, et ces concepts ne sont pas abstraits comme les nôtres mais concrets, ce sont des choses-concepts. Lévi-Strauss avait eu cette intuition mais comme bon représentant de l'intelligentsia française, il en a fait des choses réservées à la réflexion, et il a continué avec son charabia, et les métaphores, et les métonymies et je ne sais pas quoi encore.

É.C. – Et cela ne vous intéresse pas ? Ce n'est pas l'anthropologie que vous voulez faire ?

L.G.V. – Cela pourrait être de l'anthropologie mais, justement, pour moi, une des caractéristiques clefs de l'anthropologie, c'est qu'elle est un instrument de colonisation, et je crois qu'elle continue à l'être et que vous l'êtes aussi.

¹³ Institut colombien d'anthropologie et histoire, créé en 1952.

É.C. – Quelle est votre opinion sur l'anthropologie colombienne actuelle ?

L.G.V. – L'anthropologie colombienne est aussi « devenue bonne », comme les curés. Les anthropologues les plus indépendants se sont éloignés, Duque Gómez, Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda Giraldo¹⁴, ils se sont marginalisés, ils sont partis travailler pour des institutions ou comme conseillers d'organismes internationaux. Les autres ont adopté notre position, ils ont dit : « non, cette recherche est pour le bénéfice de la communauté, nous respectons les conditions fixées par la communauté ». Ça, c'est vrai sur le papier. C'est pourquoi l'ethnographie est en train de mourir en Colombie, parce que maintenant ce sont les indiens qui posent les conditions. En plus de la difficulté à travailler à cause de la guérilla, des paramilitaires et de l'armée, les indiens et les noirs posent leurs conditions aux anthropologues, et les anthropologues n'aiment pas ça. Arocha¹⁵ est revenu en colère du Chocó¹⁶ pour ça, parce que les noirs voulaient lui dire comment il devait faire de la recherche. Les anthropologues ont donc commencé à avoir ces sortes d'alibis. Même les institutions officielles disent maintenant qu'elles travaillent pour le bénéfice des communautés, que la recherche est pour les communautés, qu'elle est au service des communautés. Tout le monde le dit mais ce n'est pas vrai. Selon moi, la lutte indigène, telle qu'elle a eu lieu depuis la fin des années 1960, s'est achevée

¹⁴ Lufs Duque Gómez, Virginia Gutiérrez de Pineda et Roberto Pineda Giraldo sont les premiers diplômés de l'Institut ethnologique national, créé en 1941 par Paul Rivet dans le cadre des activités de l'École normale supérieure. Lufs Duque Gómez a fondé le département d'Anthropologie de l'Université nationale en 1966, Virginia Gutiérrez de Pineda a été professeur dans la même université, Roberto Pineda Giraldo a été directeur de l'Institut colombien d'anthropologie et professeur de l'Université nationale.

¹⁵ Jaime Arocha, professeur de l'Université nationale de Bogotà. Il a initié, avec Nina de Friedemann, un courant d'études afro-colombiennes.

¹⁶ Département du Pacifique colombien ayant une population majoritairement noire et se caractérisant par sa pauvreté et sa marginalisation de l'État-nation.

avec la Constitution¹⁷, et cela a changé les conditions d'exercice de l'anthropologie. Quelle a été la position des indiens à l'époque tout au long de leur lutte ? Dehors les anthropologues ! Qu'est-ce qu'on fait maintenant ? Engageons les anthropologues et payons-les pour pouvoir leur dire ce qu'ils doivent faire. Les anthropologues sont donc en train de revenir à l'anthropologie traditionnelle, ils ne l'ont jamais complètement abandonnée mais au moins ils ont fait des efforts, parce qu'ils devaient faire semblant de faire autre chose qui porterait ses fruits pour la communauté. L'anthropologie a de nouveau du pouvoir. Depuis les années 1970, jusqu'il y a environ deux ou trois ans, qui disait en Colombie qui était indien ? Les Indiens. Avant c'étaient les anthropologues, maintenant, c'est de nouveau les anthropologues, parfois avec la participation des avocats. En ce moment, l'anthropologie est en train de réduire les acquis obtenus quand le mouvement indigène avait de la force, quand les anthropologues devaient reconnaître comme indien quelqu'un qui se disait indien, car il y avait derrière toute la force de la lutte. Comme cela n'existe plus, les anthropologues sont en train de « prendre le pouvoir » [*empowerment*, *empoderamiento* en espagnol], comme aiment le dire les anthropologues postmodernes, notamment les féministes. Comme il ne faut plus faire semblant, ils reviennent à leurs charabias. En plus, comme le métier d'anthropologue n'est plus payant avec les indiens, l'orientation officielle de l'anthropologie colombienne n'est plus vers les Indiens mais vers les noirs qui, méconnaissant toute l'histoire de la lutte indigène, veulent être étudiés par les anthropologues et demandent qu'on leur ouvre un espace à l'ICANH et un peu partout, pour qu'on ne les ignore pas et pour qu'ils ne soient pas « invisibles », comme disaient à tort Nina de Friedemann¹⁸ et Jaime Arocha. Quand je ne

¹⁷ En 1991, la Colombie a adopté une nouvelle constitution qui définit l'identité nationale en termes de multiculturalisme et pluriethnicité ; elle introduit, notamment, des droits spécifiques pour les populations noires et indigènes.

¹⁸ Nina de Friedemann a été directrice de l'ICANH et professeur de l'université Javeriana. Elle est considérée comme la pionnière des études

vois pas quelque chose, c'est parce que c'est invisible, et l'anthropologie ne les a jamais vus... Mais ils ne savent pas la chance qu'ils ont eu d'être ignorés si longtemps par l'anthropologie. Or, dans la nouvelle orientation officielle de l'anthropologie postmoderne, les problèmes matériels des sociétés sont oubliés, ça ne compte pas. L'exploitation, l'usurpation de la terre, tout cela est oublié ; maintenant on regarde les imaginaires, les identités, les je ne sais quoi et, en plus, on parle peu des indiens. Le travail de terrain est passé de plusieurs mois ou de plusieurs années à 15 ou 20 jours. Ce sont les congés qu'on donne aux gens pour réaliser leur travail, ou le temps qu'on donne aux entités officielles. Il y a deux ans, le bureau des Affaires indigènes¹⁹, qui s'appelle maintenant la direction des Ethnies, a créé des commissions d'anthropologues et d'avocats qui ont eu pour conséquence cette reprise du pouvoir par les anthropologues, au moins du point de vue officiel, et leur capacité à définir ce qu'est l'indigène, car on les a envoyés faire des travaux de recherche. Ils avaient 15 jours à l'intérieur de chaque communauté pour dire si c'étaient des indiens ou pas, et sur cette base ils ont fait disparaître des indiens et éliminé pas mal de gens dans le Putumayo. C'est-à-dire qu'ils ont obligé des gens à sortir des recensements parce qu'ils n'étaient pas indigènes. Qui disait qu'ils ne l'étaient pas ? L'anthropologue et l'avocat.

É.C. – Quel est votre conception de l'« identité indigène » ?

L.G.V. – À l'époque, j'avais une conception – je l'ai encore mais je ne crois pas que ce soit important aujourd'hui – sur le rôle de la récupération, de la reconsolidation des éléments de la culture matérielle dans les processus de lutte des gens. C'est-à-dire, le processus ne pouvait pas être seulement économique – récupérer les

afro-colombiennes, notamment à travers sa dénonciation de l'« invisibilité » des noirs avant la Constitution de 1991.

¹⁹ Bureau gouvernemental du ministère de l'Intérieur chargé des relations entre le gouvernement et les populations indigènes (application des lois ethniques, enregistrement des organisations indigènes, etc.).

terres –, ou politique – avoir une nouvelle organisation de l'autorité – mais il fallait aussi travailler au niveau de la récupération culturelle. Moi, je suis essentialiste et, en tant que marxiste, je pense que toutes les choses ont une essence, et je crois que toutes ces positions anti-essentialistes sont la nouvelle arme d'attaque de l'idéalisme face aux positions matérialistes. Or, cela ne veut pas dire que les essences ne se modifient pas, qu'elles ne se manifestent pas sous des formes variables, etc., etc., mais quand l'essence d'une chose change, elle cesse d'être ce qu'elle est et devient une autre chose, même si on continue à l'appeler comme avant.

C'est déjà ce que disait Mariátegui²⁰ il y a quatre-vingt ans, et c'est encore d'actualité. Mariátegui affirmait que le problème de l'Indien c'est le problème de la terre, le problème de l'autorité, et ensuite apparaît le problème de la pensée et de la culture. On ne pense plus ainsi, maintenant le problème de l'Indien est centré sur la cosmovision et l'identité. C'est ce que la multiculturalité ou l'interculturalité sont censées respecter (et il existe de grandes polémiques entre les anthropologues et les linguistes, ceux de l'école des Amerloques ou des Européens, qui se feraient tuer au nom des préfixes « multi » ou « pluri » ou « inter » culturalité). Les anthropologues affirment qu'il faut être tolérants et multiculturels, ou pluriculturels, ou interculturels. Ce sont eux qui favorisent l'exercice d'une interculturalité purement discursive. Car elle n'est que discursive.

É.C. – Et elle reste à ce niveau, discursif ?

L.G.V. – Tout à fait, mais les indigènes l'utilisent aussi à ce niveau. Ils ont découvert qu'avec ce discours ils sont crédibles. Ceux qui sont en train de détruire l'environnement se présentent comme ses protecteurs et comme des « Indiens écologiques ». Ainsi ils gagnent de l'argent et ils ont une reconnaissance nationale et internationale,

²⁰ José Carlos Mariátegui, écrivain péruvien du début du XX^e siècle, marxiste-léniniste, fondateur du parti socialiste et de la Confédération des travailleurs du Pérou.

même s'ils ne sont pas écologiques. Maintenant le problème ne s'envisage pas au niveau de la vie matérielle des gens, ni au niveau de la culture – définie comme *modus vivendi* –, ni en fonction des bases matérielles de la société – les relations de production dans les régions indigènes –, encore moins en termes de ressources naturelles, de terre. Non, maintenant on dit qu'il s'agit d'un problème de culture et de cosmovision. Ce type de discours marque un autre type de travail. Pour faire des élucubrations à propos de la pensée des Indiens on n'a pas besoin de rencontrer les Indiens, comme c'est le cas avec le professeur Páramo²¹, qui n'a jamais eu de rapports étroits avec les sociétés indigènes. Il a peut-être vu pas mal de photos d'Indiens dans les livres, et il pontifie sur les mythes, il pontifie sur la pensée des Indiens. Il se passe aussi autre chose aujourd'hui : en huit jours tu pars dans le Chocó et tu écris un livre comme ceux que publie l'ICANH. Les chercheurs restent au village, dans le chef-lieu, ils ne vont même pas parler avec les gens, encore moins vivre avec ceux qui habitent dans la campagne, dans les vallées, dans les forêts. Ils parlent avec les organisations mais pas avec la population. Et comme ils n'ont pas beaucoup de temps pour parler, ils ramènent tout un tas de photocopies de tous les documents et de tous les discours écrits que les organisations ont publiés, ils les lisent ici et ils publient un livre.

É.C. – Cette tendance est dominante dans l'anthropologie colombienne?

L.G.V. – J'avais dit : « on ne me sort pas de l'Université nationale tant que je n'ai pas touché ma retraite, à 65 ans ». Cependant je suis parti. Pourquoi ? Parce que je croyais que, en tant que marxiste, on pouvait changer, non pas l'anthropologie mais l'exercice de l'anthropologie d'un bon nombre de personnes. Et cela n'est pas arrivé. À une époque, il y avait un mouvement indigène qui rendait possible le travail, même avec des difficultés, et elles étaient nombreuses, parce qu'il n'y avait pas de salaire, mais les

²¹ Guillermo Páramo a été professeur et recteur de l'Université nationale ; actuellement il est recteur de l'Université centrale.

communautés les hébergeaient, leur donnaient à manger, les aidaient à se mobiliser. Maintenant c'est fini, il n'y a plus ce type de mouvement indigène qui permet cela, et personne ne va travailler si ce n'est pour un salaire, et un bon salaire.

É.C. – Est-ce-que la situation politique ne rend pas difficile l'exercice de l'anthropologie, en empêchant l'accès aux terrains ?

L.G.V. – Il n'y a pas la même facilité de déplacement, il y a la peur de la guérilla, il y a la peur des paramilitaires. À notre époque, il n'y avait pas des paramilitaires partout, mais il y avait des petits chefs qui n'avaient pas le pouvoir qu'ils ont aujourd'hui. Il y avait aussi la guérilla, et le mouvement indigène du Cauca a toujours eu une position radicale et verticale face à la guérilla. On était menacé par l'armée et par la guérilla. Quelques-uns d'entre nous, par exemple, étaient sur les listes des personnes qui allaient être assassinées par la guérilla ou par les grands propriétaires. C'est pourquoi j'ai dû disparaître du Chamí²² durant un an et demi quand le processus d'organisation des Embera a commencé. L'INCORA²³ a commencé à expulser les propriétaires fonciers de leurs terres, même s'ils ont reçu une indemnisation. Aujourd'hui les anthropologues, à quelques exceptions près, veulent un travail à Bogotá, avec un salaire d'un million de pesos minimum pour commencer, et cela leur paraît très peu. De préférence dans un bureau, bien qu'ils soient prêts à aller dans quelques quartiers [*barrios*] de temps en temps et avec le minimum de travail. Je me suis dit : « non, je ne suis pas là pour préparer des gens pour ça ». Les gens qui ont travaillé avec moi me disent : « Mais pourquoi vous vous plaignez, vous avez formé la plupart des meilleurs anthropologues du pays ». Oui, mais ce n'était pas ce que je voulais, je ne voulais pas former de bons anthropologues. Je me suis rendu compte que, contrairement à ce que je pensais, on ne peut pas changer l'éducation tant que le système continue à être le même.

²² Territoire des indigènes emberá-chamí.

²³ Institut colombien de la réforme agraire.

É.C. – Comment voyez-vous l'anthropologie d'aujourd'hui, celle qui est qualifiée de postmoderne, et qui est très présente en Colombie ?

L.G.V. – Les Américains luttent contre l'eurocentrisme de l'anthropologie, ils veulent un américentrisme de l'anthropologie. Ecoutez, je reconnais la validité des critiques initiales que le postmodernisme a faites à l'anthropologie. On a commencé à faire ces critiques ici 12 ans avant qu'ils ne commencent à les faire là-bas, mais comme on n'a pas fait de congrès, ni rien pour la divulgation, car ce n'était pas l'objectif, elles sont restées là et personne ne les a connues. Mais je vois deux problèmes. D'abord, l'insistance du postmodernisme sur le discours, ou sur l'ethnographie en tant que texte, même s'il faut nuancer, parce qu'on ne peut pas généraliser sur le postmodernisme car il y a autant de postmodernismes que de postmodernistes. Cela conduit à une reconsidération du discours, qui est, en ce sens, inoffensive par rapport aux objectifs affichés : changer le rôle politique de l'anthropologie. Mais je crois que ce n'est pas le véritable objectif. Je pense que la remise en question de l'anthropologie, il faut la faire plutôt dans le domaine du travail sur terrain. C'est le raisonnement de mon article final du livre *Entre selva y páramo*. En termes académiques, le travail sur le terrain, et ceci est mon second point, doit cesser d'être une technique pour recueillir de l'information et devenir la méthode de la recherche. Mais cela implique un changement dans la relation avec les gens, car l'anthropologue se sent et se projette toujours comme anthropologue face aux communautés. L'avantage que j'ai eu, et que nous avons eu, c'est que nous nous sommes présentés devant la communauté en tant que solidaires, et que nous avons, en plus, des connaissances : il y avait ceux qui connaissaient le droit, l'anthropologie, l'agronomie, et nous avons pu utiliser ces connaissances au bénéfice de la lutte. Mais notre principe fondamental était autre que celui du postmodernisme.

É.C. – *L'anthropologie d'aujourd'hui cherche seulement à recueillir de l'information auprès des gens ?*

L.G.V. – Bien sûr. En plus, toute la méthodologie et les techniques de l'anthropologie sont faites pour soutirer de l'information. C'est ce qui est arrivé avec la recherche-action ici. Les chercheurs ne voulaient pas s'approprier la connaissance, mais finalement ils le faisaient ; comme ils se sentaient mal, comme des voleurs, ils se sont inventés tout un tas de trucs pour la restituer. Ils ont fait pas mal d'essais, mais il y en a très peu qui ont réussi. Le chef-d'œuvre manqué de la restitution de la connaissance est *Historia doble de la costade* de Fals Borda²⁴, en quatre tomes. C'est tout sauf une restitution. On ouvre le premier tome et il y a, d'un côté, le discours d'interprétation destiné aux intellectuels, et, de l'autre, l'information avec plein de photos, telle quelle, pour les gens du peuple. Par contre, quel est le rôle des débats, des cartes parlantes ? Grâce à une discussion, qui est de caractère oral, toutes les connaissances sur un sujet ou une situation se croisent : celles de l'ethnologue, de l'ethnohistorien, du linguiste, celles du sociologue, de l'agronome, celles de je ne sais pas qui, et celles de chaque indigène qui participe à ces réunions. Que fait cette discussion ? Elle confronte ces connaissances, et les arguments de chacun pour les défendre. Elle met en commun la connaissance que chaque individu a au départ et l'organise en une connaissance d'ensemble, de groupe, qui peut être parfois très vaste. En second lieu, elle oblige à aller de l'avant, à approfondir, place les connaissances à un autre niveau qui permet aux gens, sur cette base, de prendre des décisions sur ce qu'ils doivent faire pour affronter les problèmes.

²⁴ Orlando Fals Borda est le fondateur, avec Camilo Torres, du département de Sociologie de l'Université nationale en 1959. C'est un des principaux représentants du courant de la Recherche Action Participative. Voir Fals Borda O., 1980. *Historia doble de la Costa*. Bogotá, Carlos Valencia Editores.

*É.C. – Revenons à l'actualité, vous critiquez beaucoup la réforme de l'Université nationale*²⁵...

L.G.V. – Je ne vais pas travailler à l'Université nationale de Marco Palacios²⁶, jamais, ce n'est pas l'université telle que je l'envisage, telle qu'elle doit être. Je ne vais pas travailler dans une université américaine de mauvaise qualité en Colombie. Car ce qu'il veut, c'est insérer l'université dans le système éducatif mondial ; et le système éducatif mondial, c'est l'américain. Ce n'est même pas le vôtre, vous qui avez aussi été contraints de faire des changements, on vous met la pression pour vous adapter aux États-Unis. Cette réforme est liée au rôle qui nous est imposé dans le monde, celui de vassal, voilà le rôle que l'impérialisme nous octroie. Palacios a fait un plan de développement pour l'université qui commence avec une phrase lapidaire, résumant tout son diagnostic sur l'Université nationale : les diplômés de l'université sont sur-éduqués, cela rend difficile leur insertion dans le contexte international. Voilà pourquoi le but de sa réforme est de baisser le niveau académique de l'Université nationale.

Actuellement, l'Université nationale est une université de licences qui ont une durée de quatre ans minimum, il y en a qui durent plus. Palacios propose dorénavant, avec la réforme, que les licences durent au maximum quatre ans, il veut mettre au point un cycle de base d'une ou deux années pour toutes les licences de la même faculté. Pour apprendre quoi ? Des savoir-faire de base : lecture, écriture, informatique, recherche bibliographique et quelques techniques de recherche. Après ce cycle de base, on passe à un autre cycle où l'on va juste donner des informations sur le domaine d'études correspondant car, dans la tête de Palacios, les licences ne doivent pas être des centres de formation, activité réservée aux masters. Un des défauts de l'université, c'est qu'elle se centre trop

²⁵ Projet polémique de réorganisation de l'Université nationale ; il redéfinit les programmes éducatifs, transforme les facultés, favorise les liens avec les entreprises privées et met en avant les masters.

²⁶ Historien et avocat, professeur du Colegio de México, recteur de l'Université nationale de 1984 à 1988 et de 2003 à 2005.

sur les disciplines, or c'est le rôle des masters. L'autre défaut, c'est qu'elle veut former les étudiants à être des chercheurs, or cela ne concerne pas les licences. Pour cette raison il n'y aura ni stages ni mémoires dans les licences. Ils ont d'ailleurs déjà été supprimés en partie. Maintenant les étudiants peuvent obtenir leur diplôme en présentant un article dans une revue indexée ou ayant un comité éditorial, ou en s'inscrivant en master et réussissant les matières du premier semestre. Une fois la licence finie, l'étudiant fera une spécialisation dont le but est de choisir parmi les plus capables, il le dit clairement. Mais c'est aussi, sans aucun doute, pour choisir ceux qui sont capables au niveau du porte-monnaie, afin qu'ils continuent en master, qui valent une fortune. Or, c'est là où ils vont se former. Et les autres ? Ils seront formés pour la vie active, c'est-à-dire que ce sera de la main-d'œuvre. On dit qu'actuellement les étudiants diplômés arrivent à leur bureau et ne savent pas comment travailler. Il faut donc les former. On va sans doute leur apprendre à organiser un bureau, à classer dans un tiroir, à mettre en place des projets, à promouvoir la communauté. Et ils deviennent de la main-d'œuvre. De qui ? De ceux qui ont un master ou un doctorat. Ainsi, l'Université nationale deviendra une université de doctorat avec des docteurs. Peut-être est-ce valable en Europe et aux États-Unis, mais ici 90% des étudiants ne peuvent pas aller au-delà de la licence. C'est bien ce qui justifie l'existence d'une bonne formation en licence. Ici on présente des travaux de recherche pour obtenir la licence meilleurs que ceux de doctorat ailleurs, or maintenant on dit que c'est un défaut qu'il faut éliminer. C'est vrai, ici on a eu d'excellentes thèses de licence d'étudiants qui vont en Europe et qui sont capables de soutenir une conversation d'égal à égal avec un docteur, mais le docteur leur dit : « non, vous commencez à peine, une fois que vous aurez fini nous pourrions peut-être parler, en attendant contentez-vous d'apprendre ». Parce qu'on leur fait un lavage de cerveau, pour qu'ils reviennent comme des agents de ces pays. Le master et le doctorat, ce sont des lavages de cerveau, c'est une arnaque. On paie beaucoup d'argent pour qu'un professeur nous dise de lire tout simplement les livres qu'il a lus, notamment en langue étrangère, ou des livres qu'il n'a pas lus,

mais qu'on lui a recommandés. Après, ils sont recrutés par les ONG, qui sont les nouveaux instruments de domination et de pillage impérialistes. J'ai des amis qui sont partis aux États-Unis et la première chose qu'on leur a dite c'est : « qu'est-ce-que c'est que l'anthropologie colombienne ? C'est quoi ? L'anthropologie, c'est nous qui la faisons ». Alors, aux États-Unis on ne te laisse même pas parler pendant les cours. Je ne sais pas comment ça se passe dans vos merveilleuses universités.

É.C. – Qui ne sont pas si merveilleuses...

L.G.V. – Écoutez, un des meilleurs mémoires d'anthropologie, c'est un étudiant à moi qui l'a fait. Après avoir été là-bas huit mois dans un master, il a écrit un article où il renie tout ce qu'il avait dit dans ce mémoire. On lui a sûrement déjà appris les concepts qu'il faut utiliser, ceux qui sont valables pour interpréter ce qui se passe ici. Le reste finit à la poubelle, j'imagine déjà sa thèse. C'est pourquoi je n'ai jamais voulu faire une formation institutionnelle, à part la licence. Je n'ai même pas eu mon diplôme. Mais j'ai plus de connaissances, j'ai fait beaucoup plus de choses, et j'en ai développées plus, et j'ai lu davantage que beaucoup de diplômés. Tous les livres que vous voyez là, je les ai lus, et j'y ai réfléchi. Je continue à penser qu'ici nous avons fait des choses que personne n'a faites en anthropologie dans le monde. Maintenant les gens attendent la meilleure offre, celui qui paie le mieux. C'est avec ceux-là qu'ils partent, ils suivent la mode, et la mode c'est vous. Les Américains et les Européens, c'est ça la mode. Et vous allez vers le dernier qui a parlé, c'est celui-là, celui qui détient la vérité, parce que c'est le dernier. Ce qui s'est passé il y a trente ans, quarante ans, cinquante ans, ne vaut plus, parce que c'est démodé. Voilà le critère. Les gens s'en vont et reviennent avec des discours qui n'ont rien à voir avec ce qui se passe ici, mais ce sont les instruments pour gérer toute leur vie professionnelle, car ce n'est pas leur vie personnelle mais professionnelle. Et cela ne sert à rien. Non seulement ça ne sert à rien, mais cela occulte la réalité, cela devient un obstacle pour résoudre les problèmes de la population qui vit cette réalité. Ce n'est pas seulement inoffensif, cela joue un

rôle, et avec ça on manipule les gens, et c'est ce que l'on raconte aux indigènes.

Ce n'est pas seulement vrai avec les masters : les congrès internationaux fonctionnent de la même manière. Et les nationaux aussi. Publier dans des revues. Ce sont des manières de façonner, d'orienter le métier dans une direction qui vise à bénéficier à quelques-uns. Et comme maintenant les indiens participent à tout, on leur lave le cerveau. Ils commencent déjà à partager ces critères, ces valeurs, les chamanes sont contents quand on les appelle des laboratoires écossais et qu'on les invite pour leur soutirer toute l'information sur l'utilisation des plantes médicinales de l'Amazonie. Ils ne se doutent pas des raisons pour lesquelles on valorise maintenant ces connaissances. Avant on disait qu'il s'agissait de superstitions ou de conneries d'indiens misérables et arriérés, ou sales, comme on les qualifie encore en Équateur. Bien sûr qu'on a reconnu ces connaissances. Mais c'est pour pouvoir les leur prendre, tout simplement. Si demain ils vont soigner avec cette plante, ils doivent payer une prime aux étrangers pour pouvoir faire ce qu'ils ont toujours fait. On a reconnu les indiens et maintenant, c'est aux indiens de les reconnaître, eux, en tant qu'hommes d'affaires.

É.C. – Est-ce-que l'anthropologie est devenue une activité sans aucun engagement politique ?

L.G.V. – Aujourd'hui il n'y a pas une critique contre le système, encore moins avec le gouvernement actuel, ni avec le prochain, car on commence à peine. Ce qui nous attend ce n'est pas n'importe quoi, ce qui s'est passé à Barranquilla²⁷ n'est qu'une petite alerte par rapport à ce que l'on va vivre. Ce qui est arrivé au professeur

²⁷ Le 17 septembre 2004, le sociologue Alfredo Correa de Andrés, professeur des universités du Nord et Simon Bolívar, a été assassiné par balle, en plein jour, dans le centre ville de Barranquilla. Il était connu pour sa participation aux débats politiques locaux et pour ses travaux sur le thème des déplacés de la violence.

Correa, et au folkloriste²⁸, qui a aussi été arrêté. Cela va continuer. Tous les assistants de recherche et toute la famille de Correa ont dû s'exiler. Cela va arriver à cet autre monsieur, ou on le menace pour qu'il parte, ou on le tuera dès qu'il sera sorti de prison, innocent. Alors les gens ne veulent plus protester, ni lever la tête, ni rien dire.

Bibliographie partielle de Luis Guillermo Vasco

- 1975. *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*. Bogotá, Ed. Margen Izquierdo (coll. Populibros, n°1).
- 1978. « El indígena y la cultura : un marco general de análisis », *Approches colombiennes. Thèmes latino-américains*, 11 : 5-24.
- 1978. « Mosquera, los indios y los antropólogos », *Hebdomadaire Culturel El Pueblo*, 22 octobre : 11. Cali.
- 1980. « La lucha guambiana por la tierra : ¿ indígena o campesina ? », *Letras de tierra*, 2 : 55-66. Bogotá.
- 1980. « El pensamiento telúrico del indio », *Letras de tierra*, 0 : 6-10.
- 1982. *Nationalités minoritaires en Colombie*, écrit et publié par l'auteur à Bogotá (janv.).
- 1983. « Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo », *Boletín de Antropología*, département d'Anthropologie, université d'Antioquia, tome II, vol. V (17-19) : 665-675.
- 1984. « Lewis H. Morgan : primer creador de la "nueva" etnografía », *Lectura Adicional*, 184.
- 1985. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá, Fond de promotion de la culture de la Banque populaire (coll. Textes universitaires).

²⁸ Yamil Cure, folkloriste, animateur culturel, créateur du groupe carnavalesque El Rey del Río [Le Roi du fleuve] du carnaval de Barranquilla, a reçu des menaces. Il a dû quitter le pays avec sa famille en mars 2005.

- 1987. « Objetividad en antropología: una trampa mortal », *Uroboros*, 1 (avril-juin) : 7-9.
- 1988. « Nacionalidad y etnocidio », *Politeia*, vol. 1(4-août) : 15-20.
- 1990. « Guambia comienza a luchar », *Nueva Visión*, 4 : 4-6. Publication d'étudiants en anthropologie, département d'Anthropologie, Université nationale de Colombie, Bogotá.
- 1990. « Jaibana embera y chamanismo », *Cultura embera* : 33-48. Organisation Indigène d'Antioquia.
- 1991. « Autonomía y poder local », in *Colombia multiétnica y pluricultural. Memorias del Seminario Taller sobre Reforma descentralista y minorías étnicas en Colombia*. Santafé de Bogotá, École nationale supérieure d'administration publique, documents ESAP : 149-156.
- 1991. « Será un descubrimiento », *Prisma*, Revue interdisciplinaire scolaire, Université nationale de Colombie, 2 : 13-18. Bogotá.
- 1991. « El tiempo y la historia entre los indígenas Emberas », *Magazin Dominical de El Espectador*, 433, 11 août : 20. Bogotá.
- 1992. « Arqueología e identidad: el caso guambiano » en POLITIS G. (ed), *Arqueología en América Latina hoy*. Santa fe de Bogotá, Banque populaire : 176-191 (coll. Textes Universitaires).
- 1992. « Indígenas estudiantes o estudiantes indígenas ? », *Nueva Visión*, 10 (junio) : 7-9. Publication d'étudiants en anthropologie, Département d'anthropologie, Université nationale de Colombie, Santa fe de Bogotá.
- 1993. « Jaibana. Brujo de la noche », en LEYVA P. (ed), *Colombia Pacífico*, t. 1 : 332-341. Bogotá, Fond FEN Colombie.
- 1993. « Los Emberas-Chami en guerra contra los cangrejos », en CORREA RUBIO F. (ed), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, Institut colombien d'anthropologie/CEREC/Fond FEN Colombie, Série Amerindia, 1 : 123-145.
- 1994. *Lewis Henry Morgan : confesiones de amor y odio*. Bogotá, Université nationale de Colombie (coll. Latinoaméricaine).
- 1996. « Territorio es vida », *Kabuya*, 3 (oct.).

- 1997. « Para los Guambianos, la historia es vida », *Boletín de Antropología*, vol. 11(28) : 115-127. Medellín, université d'Antioquia, département d'Anthropologie.
- 1997. « El origen de la gente del agua », *Diversa. Revista de Pensamiento Ambiental*, 3 (1er trimestre) : 42-46. Santa fé de Bogotá, ministère de l'Environnement.
- 1997. « Quintín Lame y su pensamiento de liberación indígena », *Vita-cora*, 2 : 335-38. Revue des étudiants de sciences politiques, faculté de droit, Université nationale de Colombie, Bogotá.
- 1997. *Política, autonomía y cultura a finales del siglo XX en* Memorias « Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas ». Bogotá, Publicación Ministerio de Justicia y de Derecho y Ministerio de Interior : 321-326.
- 1998. « Guambianos : hijos del arcoiris y del agua », Coauteurs : les taitas guambianos Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda CEREC/Les quatre Eléments/Fondation Alejandro Ángel Escobar/Fond de promotion de la culture de la Banque populaire, (coll. Histoire et Tradition de Guambia, N° 5), Bogotá.
- 1998. *Guía bibliográfica. Nacionalidades indígenas embera y waunaan*. Écrit avec GALEANO CORREDOR J. Séminaire permanent interdisciplinaire d'ethno-éducation. Bogotá, Université nationale de Colombie/ministère de l'Éducation nationale.
- 1999. « Vivir y escribir en antropología », *Boletín de Antropología*, vol. 13(30).
- 2000. « La lucha guambiana por la recuperación de la memoria », en GNECCO C. & ZAMBRANO M. (eds), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes : el pasado como política de la historia*. Bogotá, Institut colombien d'anthropologie et histoire/université du Cauca : 69-95.
- 2002. *Entre Selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Institut colombien d'anthropologie et histoire.
- 2003. *Notas de viaje. Acerca de Marx y la antropología*. Bogotá, Fond de publications de l'université du Magdalena.

* * *

L'ANTHROPOLOGIE ESPAGNOLE

Anthropologie du centre ou anthropologie périphérique ?

Montse COLERA, Pablo DOMÍNGUEZ, Mónica MARTÍNEZ
Université autonome de Barcelone
(Département d'anthropologie sociale et culturelle)

Dans cet article nous ne nous attacherons pas à présenter les débats actuels portant sur l'exercice et les fondements de l'anthropologie dans une région typiquement « périphérique »¹ et exotique. Il ne s'agit pas non plus de réfléchir sur l'anthropologie pratiquée par des pays latino-américains, africains, océaniques ou asiatiques. Le but de ce texte est d'analyser l'anthropologie dans un État qui appartiendrait à la « périphérie » mais que certains chercheurs du Sud peuvent cadrer au « centre » : l'Espagne².

Pendant les trois dernières décennies, l'Espagne, un pays qui auparavant était objet de recherche ethnographique (J. Pitt-Rivers,

¹ « Périphérique » au niveau de la production scientifique mondiale en anthropologie.

² Comme nous le montrons plus bas, nous pouvons induire qu'il y a des pays (comme le Royaume-Uni, les États-Unis ou la France) dans lesquels, fondamentalement en raison du potentiel économique, des caractéristiques historiques et de la tradition universitaire, l'enseignement de la discipline et les textes anthropologiques qui y sont édités ont une plus grande diffusion et sont plus cités que les textes et théories produits en Espagne donnant à ce pays, comme à d'autres, un certain statut « périphérique ».

1954 ; D. Gilmore, 1980, 1987, 1991, 1999)³, s'est transformée en pays « producteur » de connaissances anthropologiques dans « la périphérie » du « centre »⁴. Cette affirmation peut être cependant nuancée, car en fonction du contexte on peut situer l'Espagne différemment. Certains anthropologues latino-américains, africains et asiatiques pourraient peut-être voir la péninsule Ibérique comme une partie du « centre » parce qu'elle a été une métropole coloniale et qu'elle est géographiquement située en Europe occidentale, alors que certains scientifiques sociaux du « centre » continuent à projeter un regard éloigné sur elle. En effet, l'anthropologie espagnole s'est développée dans un espace à mi-chemin entre le « centre » et la « périphérie ».

À la recherche de l'anthropologie espagnole

À la différence de l'Amérique latine où les débats portant sur les relations de pouvoir entre le « centre » et la « périphérie » ont pris de l'importance dès les années 1970 (Cardoso de Oliveira, 1996, 1999, 2004 ; Cardoso de Oliveira et Rubén, 1995 ; Fahim et Helmer, 1982 ; Jimeno, 1999 ; Krotz, 1993, 1996 ; Mignolo, 2001 ; Quijano, 1993 ; Ramos, 1990, 1999), en Espagne – hormis quelques exceptions⁵ – les chercheurs ont très souvent reproduit les thèses des anthropologies « centrales » sans trop accuser et dénoncer leur situation de subordination. Depuis sa consolidation dans l'académie durant les années 1990, l'anthropologie espagnole a observé les autres traditions et courants théoriques sans s'investir dans la création d'une tradition nationale propre. Probablement, en Espagne l'anthropologie n'a pas eu le temps de se consolider en tant que discipline parce qu'elle a dû concentrer ses énergies et ses

³ La bibliographie ethnographique en anglais sur l'Espagne rassemblée par l'Institut Tarragoní d'Antropologia est disponible sur le site de l'université d'Alabama : <http://www.as.ua.edu/ant/Faculty/murphy/412/spanbib.htm#>.

⁴ De pays traditionnellement folkloriste et objet de l'anthropologie des autres, nous sommes passés à une anthropologie plus complexe et nous sommes devenus les acteurs de la recherche.

⁵ Cf. par exemple, Moreno (1975, 1984).

ressources dans la construction d'espaces à l'université. Elle a dû survivre dans un monde académique encore très précaire et fragile. En bref, lorsque l'anthropologie critique se répandait ailleurs, l'Espagne plongeait dans les débats liés au processus d'institutionnalisation de la discipline.

La *colonialist critique* qui est née à l'intérieur et à l'extérieur des domaines anglo-saxons depuis les années 1960 (Gough, 1968 ; Berreman, 1968 ; Asad, 1997 ; Fabian, 1983), est aussi arrivée très tardivement en Espagne. Moreno (1975, 1984) en Andalousie, et Llobera (1999) entre la Catalogne et l'Angleterre, ont été les auteurs les plus touchés par ces théories critiques. Néanmoins, certains chercheurs du « centre », comme Herzfeld, considéraient que leurs argumentations ne correspondaient pas à la situation de l'Espagne et des pays européens « périphériques » en général (Narotsky, 2005 ; Herzfeld, 1997).

En effet, nous envisageons le cas de l'Espagne comme un exemple paradigmatique du développement de l'anthropologie socioculturelle dans un pays européen « périphérique » en termes de production théorique. Cette analyse peut nous permettre d'identifier des similitudes avec d'autres pays de l'Europe et d'ailleurs afin de contribuer à la recherche du renforcement des transferts multidirectionnels entre les « centres » et les « périphéries », ainsi qu'entre les pays « périphériques » eux-mêmes.

Certains peuvent penser que traiter la situation de l'anthropologie dans le monde comme une relation entre « centre » et « périphérie » est une hypothèse trop réductionniste, voire même qu'il s'agit d'une situation déjà connue... Nous pensons cependant qu'une telle perspective ne manque pas d'intérêt, plus encore si nous analysons les résultats du test que nous avons mené et qui est à l'origine du présent article. Ce test a consisté à rechercher les pays d'origine des auteurs recommandés dans différents programmes d'enseignement universitaire espagnols d'anthropologie socioculturelle, ainsi que l'affiliation aux différentes écoles nationales des revues les plus lues en proposant une comparaison entre une sélection espagnole et une sélection internationale. Dans ces analyses, il apparaît toujours de façon très significative, des

références françaises, anglaises et, surtout américaines. Nous exposerons d'abord la méthode suivie lors de la réalisation de la recherche statistique concernant les auteurs recommandés.

Tableau 1. Pourcentages estimatifs de l'origine/affiliation nationale des auteurs recommandés dans les bibliographies de différents programmes d'anthropologie espagnols, 2004-2005.

Pays	Pourcentage
États-Unis	32,02 %
Espagne	22,49 %
Grande-Bretagne	19,01 %
France	8,04 %
Brésil	4,04 %
Mexique	4,03 %
Allemagne	1,90 %
Canada	0,98 %
Nouvelle-Zélande	0,71 %
Portugal	0,71 %
Suède	0,71 %
Pays Bas	0,48 %
Australie	0,41 %
Islande	0,41 %
Italie	0,36 %

Nous sommes partis de cinq programmes de doctorat en anthropologie sociale émanant de cinq universités publiques espagnoles⁶ de régions différentes telles que la Catalogne, Madrid

⁶ Université autonome de Barcelone, université de Barcelone, université de Grenade, université autonome de Madrid et université Rovira i Virgili (Tarragona).

et l'Andalousie (en tout il y a dix universités publiques espagnoles offrant des cursus en anthropologie). Parmi ces cinq programmes académiques, nous avons sélectionné, au hasard⁷, quatre titres bibliographiques recommandés dans chacun des cours, obtenant ainsi un échantillon correspondant aux lectures réalisées par cinq *étudiant-type*, soit 126 références bibliographiques recommandées. Dans cette base de données, nous avons pris en compte l'origine ou l'affiliation nationale⁸ des auteurs des articles ou ouvrages recommandés. Ces données montrent très nettement la prééminence anglo-saxonne (approximativement 53%) et la légère tendance de l'Espagne (sans doute en augmentation) vers l'anthropologie ibéro-américaine (seuls le Brésil et le Mexique représentent plus de 8% ensemble).

Comme deuxième exemple avalisant notre hypothèse, nous présenterons une statistique comparative qui montre l'origine nationale des publications de large diffusion selon le critère de deux institutions différentes (tableau 2) : le Departament Universitari de Recerca i Societat de la Informació (DURSI)⁹, rattaché au gouvernement autonome de la Catalogne, et l'Institut for Scientific Information (ISI)¹⁰, un institut transnational appartenant à la Thompson Corporation. Les 50 premières revues de ces listes sont analysées¹¹. On constate que la valorisation de l'institution espagnole et celle de l'américaine coïncide assez étroitement dans le fait que le plus grand nombre de publications provient des

⁷ Il nous a été impossible d'inclure les sujets des cours. Nous sommes conscients que cela peut introduire des biais, car il est certain qu'en fonction de la thématique domine une ou une autre tradition nationale.

⁸ Par « affiliation nationale » nous nous référons à des auteurs s'étant formés et/ou ayant développé leur carrière scientifique dans un autre pays que le leur, donnant lieu à un curriculum de publications et d'activités scientifiques situé ailleurs que dans leur pays de naissance.

⁹ www.10.gencat.net/dursi

¹⁰ www.isinet.com

¹¹ Pour établir les origines nationales de chaque publication nous avons pris en compte l'institution à laquelle elle est rattachée ou bien l'origine du Conseil éditorial, selon la disponibilité des différentes informations.

États-Unis, suivies par celles de la Grande-Bretagne. En troisième lieu, on observe en Catalogne l'influence qu'exercent les publications françaises tandis que dans la liste de l'ISI elles sont placées en quatrième lieu, ce qui dénoterait une certaine francophilie catalano-espagnole, la France étant toutefois dans les deux cas un pays du « centre ». On remarque aussi la présence des publications espagnoles dans la liste du DURSI mais leur totale absence dans la liste internationale (tableau 2).

Tableau 2. Pourcentages estimatifs de l'origine des publications considérées de large diffusion par le DURSI (source 2005 : www.10.gencat.net/dursi) et l'ISI (source 2004 : www.isinet.com).

Liste DURSI (espagnole)		Liste ISI (internationale)	
États-Unis	44% (22)	Etats-Unis	56% (28)
Grande-Bretagne	18% (9)	Grande-Bretagne	18% (9)
France	10% (5)	Pays-Bas	6% (3)
Espagne	8% (4)	France	4% (2)
Pays-Bas	6% (3)	Allemagne	2% (1)
Australie	4% (2)	Australie	2% (1)
Inde	4% (2)	Canada	2% (1)
Brésil	2% (1)	Croatie	2% (1)
Canada	2% (1)	Inde	2% (1)
Nouvelle-Zélande	2% (1)	Japon	2% (1)
		Nouvelle-Zélande	2% (1)
		Suisse	2% (1)

Comme le montrent les deux tableaux, l'anthropologie espagnole regarde fortement vers le « centre » sans en faire partie (voir les résultats de la liste ISI). Malgré cette situation, les débats sur les relations entre les anthropologies « périphériques » et « centrales » n'ont pas marqué l'agenda académique des anthropologues espagnols. En 2003 la Fondation Wenner-Gren

avait organisé en Italie un symposium international intitulé *World anthropologies : Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Les organisateurs, Gustavo Lins Ribeiro et Arturo Escobar, ont tenté de dresser une carte des anthropologies au niveau mondial et se sont efforcés de réfléchir sur la validité des catégories classificatoires dominant / subordonné, « centre » / « périphérie », Nord / Sud, Occident / Orient, etc. Pourtant, cet espace de réflexion et débat ayant pour but la constitution de réseaux d'anthropologues au niveau mondial a peu attiré l'attention des anthropologues espagnols. En ce moment, à notre connaissance, seule une anthropologue catalane¹² participe aux débats et travaux du *World anthropologies network* (WAN) (Réseau des anthropologies du monde).

Hormis quelques cas exceptionnels, les anthropologues espagnols sont peu présents dans la plupart des rencontres académiques qui ont lieu sur la scène internationale. En 2004 au cours du Congrès biennuel de l'EASA se tenait un workshop consacré aux *other anthropologies*, destiné à analyser les traditions anthropologiques dans des contextes qui n'étaient ni anglo-américains, ni français, ni allemands. Or l'anthropologie espagnole n'y a pas participé. Enfin, nous constatons qu'à la différence des pays de l'Europe orientale, l'Espagne n'a pas participé aux débats portant sur les points de convergence des anthropologies « périphériques » européennes. Par contre, grâce au soutien économique des agences de coopération internationale, les anthropologues professionnels en Espagne ont commencé à développer des liens très forts avec leurs collègues de l'Amérique latine. Malgré l'absence de l'anthropologie espagnole dans les espaces de débat européens, les étudiants et les jeunes chercheurs, poussés par la précarité économique et les difficultés techniques pour travailler en tant qu'anthropologue dans leur propre pays, cherchent à établir des

¹² Cf. par exemple aux résultats de la table ronde organisée par Susana Narotzky : « Podemos pensar fuera de los discursos hegemónicos ? », dans le cadre du 1er Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, 11-15 de julio 2005 en Rosario, Argentina.

réseaux et à mettre en commun leurs craintes sur le futur de la discipline avec d'autres collègues de l'Europe « périphérique » (voir plus bas dans ce même document la description du réseau *Moving anthropology student network* – MASN). Selon le point de vue de ces jeunes, il est souhaitable et nécessaire de travailler en réseau avec les autres pays « périphériques » de la région. Le partage de l'information et la mobilité peuvent devenir des éléments décisifs pour la consolidation des anthropologies de la Grèce, l'Autriche, la Slovénie, la Pologne, la Croatie, etc.

Les anthropologies « périphériques » sont, en général, peu visibles, faibles et elles ont besoin d'alliances pour se consolider, mais elles sont présentes en Europe. Comme l'affirme Krotz en référence à l'Amérique latine « When one examines the discipline's histories, the most published and translated text books and main journals, the anthropologies generated in the countries of the South, and their institutions and practitioners, hardly exist » (1997 : 240). L'un de nos buts dans cet article est précisément de montrer que malgré son invisibilité dans le monde académique global, à cause de sa faible capacité de production et de diffusion au niveau théorique, l'anthropologie espagnole en tant que telle existe, survit, se reproduit et innove. Si elle reste invisible c'est partiellement à cause des relations complexes d'inégalité entre le « centre » et la « périphérie » (Asad *et al.*, *op. cit.* : 720) et en raison d'un fort manque de moyens économiques et institutionnels pour faire de la recherche dans et hors de nos frontières.

En ce sens, la perspective qui guide notre réflexion est très proche de celle développée par Escobar et Restrepo. Il s'agit ici de réfléchir à partir du concept de *World anthropologies* pour intégrer le champ épistémologique et politique dans lequel émerge et fonctionne l'anthropologie ainsi que les relations de pouvoir qui existent entre les différentes traditions (Escobar & Restrepo, 2005a & 2005b). De plus, nous sommes également redevables à Cardoso de Oliveira (1999), surtout lorsqu'il affirme que les pays « périphériques », comme les latino-américains, ont l'habileté d'incorporer d'une façon critique les différentes traditions anthropologiques. Comme il le montre à travers le cas du Brésil,

l'anthropologie ne perd pas son caractère et sa vocation universaliste car les pays « périphériques » adaptent la discipline à leurs conditions politiques et sociales.

Enfin, comme nous le verrons plus bas, nous retrouvons dans le cas espagnol les éléments qui, selon Cardoso de Oliveira, caractérisent les anthropologies « périphériques », à savoir : a) des recherches centrées sur le territoire national, b) une précarité institutionnelle, c) une dépendance des pays centraux pour la formation doctorale, d) un marché du travail sans demande, et e) l'absence de revues de renommée internationale (Cardoso de Oliveira, *ibid.*).

Pourquoi l'anthropologie espagnole est-elle « périphérique » ? Un problème dont les racines sont historiques

Comme nous l'avons vu, l'Espagne n'est pas l'un des pays qui participe à ce que nous avons considéré comme le « centre » de la production des textes et de la pensée anthropologiques. Étonnamment, comme d'autres pays qui n'ont pas été des anciennes puissances coloniales (alors que l'Espagne l'a été), elle se place à la « périphérie » du « centre ». Même si l'Espagne fut la métropole d'un grand empire, le fait qu'elle ne soit pas devenue l'une des puissances coloniales de la deuxième partie du XIX^e siècle et du début du XX^e a beaucoup favorisé sa position « périphérique ». Les pays colonisateurs et leur besoin d'imposer une administration et un corps de normes et règles aux peuples colonisés ont bien disposé de l'anthropologie qui a apporté en même temps des connaissances utiles pour une telle colonisation (Said, 2006 ; Keesing, 1994). La perte des dernières colonies espagnoles en 1898 (Cuba et Philippines) n'a été que le dernier témoignage du rôle difficile que pouvait jouer l'anthropologie espagnole au niveau colonial pendant ces deux demi-siècles. De fait, c'est avec le colonialisme et son influence au niveau international à l'époque où se consolide définitivement la discipline, que les anthropologies de la France et de la Grande-Bretagne ont réussi à se placer au « centre ». Il ne faut

pas oublier non plus que, si dès les années 1980 les anthropologues réévaluent la place qu'il convient d'assigner au fait colonial¹³, dans ce contexte historique – tout particulièrement dans l'Asie et l'Afrique anglaises et françaises – les anthropologues des métropoles ont pu continuer de privilégier l'étude des systèmes sociaux « traditionnels » dans les ex-colonies et canaliser ainsi des ressources institutionnelles vers les instances académiques.

Sans prêter importance au fait colonial et à ce décalage historique de base, notre grille d'analyse pour expliquer la position contemporaine de l'anthropologie espagnole se fondera sur quatre autres points principaux. En premier lieu, sur des raisons politiques historiques, concrètement sur les effets de la guerre civile (1936-1939) et de la dictature franquiste (1939-1975) ; deuxièmement, sur la division territoriale de l'Espagne en régions géographiques d'influence dont l'une des conséquences est le développement de l'anthropologie au niveau des communautés autonomes mais pas au niveau national. En troisième lieu, nous aborderons le problème de la langue, et en dernier, la très faible présence et influence de l'anthropologie dans la société et les institutions espagnoles. Bien que cela ne soit pas évident, ces quatre aspects sont étroitement liés les uns aux autres et les confronter séparément pourrait être fallacieux. C'est pourquoi nous structurerons notre discours à partir de la guerre civile espagnole, pour discuter ensuite les autres points.

Guerre civile et franquisme

Selon l'anthropologue Joan Prat, avant la guerre civile, l'anthropologie espagnole présentait deux tendances : l'anthropologie scientifique et le folklorisme¹⁴. La première est née de l'influence de l'anthropologie française classique, positiviste et évolutionniste, qui unissait l'anthropologie physique et socioculturelle. Ses principaux « centres » producteurs étaient à Madrid, aux îles Canaries et en Andalousie. La seconde, le folklorisme, plus romantique et plus liée aux nationalismes régionaux, a eu beaucoup

¹³ Cf. par exemple Piault (1987).

¹⁴ Cf. Prat (1991 :13).

de répercussion et d'influence au Pays Basque, en Galicie et en Catalogne. Malgré cette division, l'évolution de la discipline n'était pas très différente de celle d'autres pays comme la France, l'Angleterre ou l'Allemagne, comme le montrent les sociétés anthropologiques, les musées ethnographiques et les archives créés dans de nombreuses régions espagnoles, semblables à ceux créés dans toute l'Europe occidentale à la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e. Néanmoins, cette tradition anthropologique et folklorique importante a été tronquée par la guerre civile (1936-1939). Avec la victoire du général Franco et la restauration d'un régime autoritaire (1939-1976), les meilleurs représentants des écoles anthropologiques et folkloriques, qui auraient pu assurer la continuité de la discipline, ont été forcés à l'exil : les premiers parce qu'ils ont été considérés pour la plupart comme des agitateurs gauchistes ou tout simplement progressistes, et les seconds en tant que séparatistes. Ainsi, pendant les premières années de la dictature, la majeure partie du discours anthropologique et folklorique a pratiquement disparu du cursus universitaire espagnol. Comme dans d'autres domaines, l'Espagne a été privée du développement de la discipline qui a continué dans d'autres pays européens.

La situation est demeurée ainsi jusqu'aux années 1950. Vers la fin de cette décennie, la légère ouverture politique du régime franquiste a permis, d'une part, le retour de quelques exilés et, d'autre part, un échange plus grand avec l'étranger. Or, des intellectuels qui avaient quitté le pays ont apporté avec eux, à leur retour, les théories et les méthodologies en usage dans les régions respectives de leur séjour en exil. C'est le cas de Claudio Esteva qui, formé au Mexique, a adopté le modèle culturel américain de l'anthropologie. De plus, à partir des années 1960 plusieurs étudiants formés en dehors de l'Espagne, bénéficiant d'une ouverture du régime sur le plan international, ont partagé leurs connaissances avec les collègues universitaires espagnols. Tel est le cas de Carmelo Lisón, qui a étudié à Oxford auprès d'Evans-Pritchard et a adopté l'anthropologie sociale britannique. De même Ramon Valdés qui, après son séjour en Allemagne, a initié les débuts de la pensée marxiste en anthropologie. C'est aussi le cas de Claudio

Esteva qui fit connaître Lévi-Strauss et le structuralisme français en Espagne, notamment en Catalogne à partir des années 1970¹⁵ (Porqueres & Prat, 2004).

Enfin, comme nous l'expliquons, ces « figures » se sont installées dans diverses régions d'Espagne, permettant une *renaissance* de l'anthropologie à la fin des années 1960 et au début des années 1970 au sein de différentes écoles¹⁶.

En raison du manque de moyens et de l'isolement pendant des années, les enquêtes de terrain des premiers étudiants d'anthropologie de l'État espagnol se firent sur le territoire national : Carmelo Lison en Galice (1971) ; Isidoro Moreno (1972) et Enrique Luque Baena (1974) en Andalousie ; Joan Francesc Mira (1974) au Pays Valencien. L'on peut affirmer que ces premières recherches locales visaient le questionnement des travaux réalisés par des anthropologues britanniques et nord-américains pendant les années 1950 et 1960 en Espagne, lesquels classaient la région dans l'« aire culturelle méditerranéenne » et l'étudiaient à partir du concept « honneur et honte » développé par Pitt-Rivers dans *The people of the sierra*. Ainsi que l'indique l'anthropologue espagnol Josep R. Llobera : « Al mismo tiempo que el mundo ex colonial se hacía cada vez más inaccesible, el Mediterráneo europeo era 'primitivizado', es decir, era convertido en objeto etnográfico para el uso de jóvenes de la Europa del Norte o de los Estados Unidos, ávidos de exotismos y contrastes culturales. [...] La etnografía del

¹⁵ La situation est devenue plus satisfaisante encore quand Claudio Esteva a obtenu la première chaire universitaire d'anthropologie culturelle en 1972 et pris la tête du premier département de cette discipline, jusque-là rattachée à d'autres départements comme celui de la préhistoire et l'histoire des civilisations anciennes.

¹⁶ D'après Narotzky (2005) il existe une légende selon laquelle cette division obéit à un contrôle plus ferme que trois anthropologues ont exercé sur les universités et régions de l'Espagne. Pendant les années 1970 Claudio Esteva, Carmelo Lisón et Isidoro Moreno se seraient réunis et auraient voulu orienter leur influence en trois régions de l'Espagne. Cette répartition correspondrait aux terrains des futures générations d'anthropologues espagnols. Esteva choisit la Catalogne, Lisón la Galice, et Moreno l'Andalousie.

Mediterráneo constituyó su propio objeto al crear comunidades sin historia ni *milieu* ; pequeñas "islas"¹⁷ cultural y socialmente casi autónomas que podían ser equiparadas a cualquier isla melanesia ». (Llobera, 1999 : 65). Ainsi, les premières enquêtes des espagnols sur leur territoire tentaient d'en finir avec ce qu'Isidoro Moreno nomma la « colonisation intellectuelle ».

L'hétérogénéité et la dispersion qui ont caractérisé les carrières académiques et professionnelles des premiers anthropologues espagnols modernes, ont favorisé la création de départements d'anthropologie ouverts à différentes théories. Cet éclectisme étant probablement une des seules conséquences positives – pour notre anthropologie – de la rupture de la discipline due à la guerre civile et à la dictature.

La spécificité de l'anthropologie espagnole est aussi le résultat de l'institutionnalisation et de l'autonomie tardives de la discipline au sein de l'université. Avant les années 1990, les anthropologues ont été attachés fondamentalement à différents départements (histoire, philosophie...). En fait, à l'universitat autònoma de Barcelona (université d'appartenance ou coappartenance des auteurs de cet article) l'anthropologie obtint son premier diplôme de « licenciatura »¹⁸ en 1991 et il n'existe un département d'anthropologie indépendant que depuis juin 2004. Par ailleurs, dès l'institutionnalisation de notre discipline en Espagne et jusqu'à nos jours elle n'a pas encore été distinguée avec le rang de « degré ». En fait elle ne comporte jusqu'ici que deux ans d'études universitaires au niveau de BAC + 3 et BAC + 4¹⁹.

¹⁷ Guillemets et italiques de l'auteur.

¹⁸ Les deux années de cette « licenciatura » de deuxième cycle correspondant pourtant à une offre de matières équivalente à celle qui existait auparavant, lorsque l'anthropologie n'était qu'une spécialisation d'une « licenciatura » en philosophie et lettres, mention histoire.

¹⁹ Le « degré » ou *graduate studies* correspondrait à un cursus académique donnant lieu à un diplôme de type généraliste et synthétique entre BAC + 1 et BAC + 3 ou BAC + 4. Avec le concept du « degré », nous essayons de mettre en relief que certaines disciplines considérées « nobles » (l'histoire, la géographie, la philosophie, etc.), tireraient profit du privilège d'avoir un

Division territoriale

Le deuxième aspect à considérer est l'absence d'une école d'anthropologie espagnole qui est, d'ailleurs, fortement en rapport avec l'histoire des personnes ou « figures » formées à l'étranger déjà évoquée ci-dessus. En effet, chez nous, il faudrait parler plutôt d'écoles espagnoles en raison des tendances fort différentes selon la région et les départements où ces « figures » se sont installées. Pendant les années 1970 s'est développée une nouvelle génération de chercheurs qui en sortant des universités ont créé des associations très enracinées dans les territoires qui allaient se constituer en 1978 en régions autonomes²⁰ (Prat, 2000). Aujourd'hui toutes ces entités se regroupent au sein de la Fédération d'associations d'anthropologues de l'État espagnol (FAAEE) et organisent des congrès tous les trois ans. Cependant il n'y a pas d'association nationale et il n'existe pas une revue d'anthropologie espagnole de référence²¹. Actuellement, la création d'un collège professionnel (*colegio profesional*) qui regroupera tous les anthropologues au niveau national est à l'étude.

Le problème de la langue

La méconnaissance des langues étrangères a aussi marqué le développement de l'anthropologie en Espagne. Pendant la dictature et la période de consolidation de la discipline, l'étude d'autres

diplôme d'un tel statut qui n'est pas tellement octroyé, ou pas du tout, à l'anthropologie dans les pays périphériques européens. Le « degré » ne donne pas seulement une offre de cours plus ample, mais entre autres facilités, il permet aussi un passage plus naturel aux masters, doctorats, monde du travail, etc., par son caractère de diplôme reconnu académiquement et socialement.

²⁰ L'Institut Català d'antropologia (1978), l'Asociación madrileña de antropología (1979), l'Instituto Aragonés de antropología (1979), l'Asociación Andaluza de Antropología (1984), l'Asociación Canaria de Antropología (1981), l'Asociación Gallega de Antropología (1993), l'Ankulegi Asociación vasca de antropología (1994) et l'Asociación murciana de antropología (2000).

²¹ Il y existe seulement des revues avec une diffusion partielle au niveau de toute l'Espagne, liées aux instituts et associations régionales ou aux départements des différentes universités.

langues a été limitée fondamentalement à une faible connaissance du français (ce qui n'est pas du tout le cas des pays comme la Hollande ou le Danemark entre autres). L'espagnol était la seule langue à être utilisée à l'université, limitant ainsi l'accès aux textes écrits en anglais et en français – les langues dans lesquelles étaient (et sont toujours) rédigés la plupart des textes anthropologiques fondamentaux.

Tableau 3. Langue d'édition des publications considérées fondamentales selon les listes élaborées par le DURSI (septembre 2005) et par l'ISI (2004)

Liste DURSI	(catalane)	Liste ISI	(internationale)
Anglais	78% (40)	Anglais	92% (46)
Français	10% (5)	Français	4% (2)
Espagnol	8% (4)	Multilingue	4% (2)
Multilingue ²²	4% (2)	Espagnol	0% (0)

Ceci a rendu difficile tant la formation des professionnels que la diffusion des recherches réalisées par les chercheurs espagnols. Dans les derniers temps ce problème linguistique s'est beaucoup amélioré. D'un côté, la plupart des anthropologues maîtrisent de façon minimale l'anglais ou/et le français, bien que la méconnaissance de ces langues perdure encore dans de larges secteurs universitaires espagnols. De l'autre, des nouvelles relations avec l'Amérique latine ont permis la circulation intercontinentale des connaissances en espagnol. Mais, ni ce dialogue Sud-Sud, ni une timide incursion dans les moyens de diffusion du « centre » n'ont

²² Par multilingue, on a considéré ces publications qui acceptent des articles en plusieurs langues. Par exemple, dans la liste du DURSI on trouve la publication catalane *Quaderns* qui est publiée en catalan, espagnol, anglais ou français, et la revue de la EASA *Social Anthropology* éditée en français et anglais. Dans la liste de l'ISI on trouve la revue suisse *Anthropos* publiée en allemand, français et anglais et la canadienne *Canadian Review of Sociology & Anthropology* éditée en français et anglais.

permis d'en finir avec le « monopole » de l'anthropologie socio-culturelle des pays dits « centraux », notamment l'anthropologie anglo-saxonne.

Faible reconnaissance sociale

En dernier lieu, nous voudrions signaler que l'anthropologie espagnole, comme d'autres anthropologies « périphériques », est conditionnée par un manque de reconnaissance sociale particulièrement fort. Ce fait a des effets négatifs divers : insuffisance des ressources destinées à la recherche anthropologique (bourses ou autres), peu de professionnels dédiés à plein-temps à la discipline et enfin peu de facilités pour créer des modèles théoriques et méthodologiques adaptés à l'étude des nos propres intérêts. La faible reconnaissance sociale de la discipline a aussi comme résultat que les entreprises privées et les administrations publiques qui embauchent des anthropologues sont très rares. Pourtant il y a des questions que l'anthropologie pourrait résoudre au sein de l'État et en dehors de lui. Malheureusement aujourd'hui ces postes sont occupés par d'autres professionnels. Par exemple, dans beaucoup de mairies lorsqu'on a besoin d'une étude sur l'immigration, la coopération internationale ou la promotion de l'interculturalité, on ne fait pas appel aux anthropologues mais aux sociologues ou à d'autres chercheurs, voire à des « médiateurs culturels » issus de l'immigration.

Ce problème est renforcé par la presque inexistence d'intellectuels non académiques et d'« anthropologues exclusifs ». La plupart des anthropologues espagnols ont une double formation et identité professionnelle. Ce sont des infirmiers, travailleurs sociaux, éducateurs, journalistes, biologistes, historiens..., ayant fait par la suite des études en anthropologie. Ces autres identités socioprofessionnelles, souvent plus valorisées socialement, masquent très fréquemment la formation en anthropologie socioculturelle. En effet, par le fait du manque du statut de « degré » (expliqué auparavant), notre plan d'études (seulement deux ans, BAC + 3 et BAC + 4) oblige les étudiants en anthropologie

à suivre d'autres études universitaires avant de faire de l'anthropologie (BAC +1 et BAC + 2, voire BAC + 3).

Les autres anthropologies ne sont pas les anthropologies *des autres*

Récapitulons. Nous avons déclaré que peu de pays exercent un très fort monopole sur la production théorique dans l'anthropologie socioculturelle, tant en Espagne que dans le monde. Même si l'Espagne a été la métropole d'un grand empire et qu'elle est proche des pays plus centraux (France, Grande-Bretagne, Belgique, Hollande...), nous avons considéré qu'elle est au moins aussi proche (voire plus) des anthropologies « périphériques ». Nous avons pu également constater que l'implantation de l'anthropologie en Espagne est très récente et que cela a rendu difficile sa reconnaissance sociale, empêchant encore plus son émergence internationale. Enfin, nous avons montré que cette situation est accentuée par un manque évident de ressources économiques et institutionnelles qui rendent difficile l'exercice professionnel de l'anthropologie en Espagne.

Il est évident que les différences liées aux conditions historiques, institutionnelles et économiques de la production de connaissances ont eu des conséquences sur la consolidation de l'anthropologie espagnole. Voyant ces éléments, au niveau local ou national..., un changement d'attitude chez les anthropologues espagnols envers la « périphérie » nous semble souhaitable. Comme nous l'avons montré tout au long du présent article, l'Espagne, même si certains extra-européens peuvent la placer au « centre », est sans doute aussi « périphérique ». En ce qui concerne un niveau plus large, disons global, il semble fort possible de travailler contre la subordination de la « périphérie » au « centre » en visant une collaboration entre les anthropologies du monde. Toutes les traditions qui sont nées dans la « périphérie » ont des éléments en commun. En tant qu'étudiants, mus par le désir de s'intéresser à de multiples formes de connaissance, nous sommes convaincus que les autres anthropologies ne doivent pas être seulement les anthropologies *des autres* (des *exotiques*, des *périphériques*, etc.). Elles

doivent s'interconnecter et construire une même anthropologie *globale* qui fasse émerger d'autres formes de connaissance anthropologique.

Pour l'instant on peut dire que les anthropologies « périphériques » ont émergé dans des contextes politiques et économiques marqués par l'instabilité, la précarité. Les « périphéries » partagent donc un réel élément de base. Elles ont des expériences pratiques et des savoirs à partager et disposent encore d'autres espaces pour fracturer la traditionnelle subordination. À côté de l'importance de l'école théorique à laquelle l'anthropologue est assujéti, on saisit l'opportunité de définir plutôt des collaborations en fonction des lignes ou intérêts thématiques. Dans ces ensembles de communications, les anthropologues de la « périphérie » peuvent apporter leur savoir-faire particulier.

Si au niveau global le collectif *World Anthropologies network* (WAN)²³ est né pour former un réseau autonome des anthropologies du monde et se positionner en tant qu'espace dialectique permettant une discussion sur l'anthropologie dans son rapport à différents processus et événements globaux, au niveau européen les étudiants se sont mobilisés autour d'un réseau appelé *Moving anthropology student network* (MASN)²⁴. Ce mouvement est né dans le cadre de la dernière conférence biannuelle de l'EASA en 2004 (Vienne). L'un de ses principes est « l'intention de travailler en faveur de la professionnalisation de la discipline » et de « contribuer à la compensation des inégalités existantes entre les différents enseignements et pratiques de l'anthropologie dans les pays qui forment le réseau ». Bien qu'il soit trop tôt pour délimiter ses fonctions et potentiels, nous tenons à penser qu'il s'agit précisément d'encourager ce type d'initiatives, qui sont la manifestation vivante des difficultés vécues par les pays

²³ Cf. www.ram-wan.org

²⁴ Pour le moment y prennent part des personnes des universités d'Espagne, de France (une boursière polonaise en mobilité), d'Autriche, d'Allemagne, de Pologne, de Slovénie, de Serbie et du Monténégro, de Bosnie-Herzégovine, de Hongrie, de Suède, d'Irlande, de Hollande, de Croatie et du Danemark. Cf. <http://www.movinganthropology.org/>

« périphériques ». N'est-ce pas significatif que l'initiative ne parte pas des Français ni des Anglais mais de l'Europe de l'Est et de la méditerranée ? Enfin, avec la collaboration de tous, « périphérie » et « centre », le MASN espère devenir un ressort pour :

a) Faire connaître l'anthropologie dans nos pays avec l'objectif d'obtenir une meilleure reconnaissance sociale et professionnelle.

b) Établir des réseaux afin de favoriser la professionnalisation de l'anthropologie.

c) Compléter et étendre la formation académique avec des contenus non présents dans nos universités, plus conformes aux demandes des étudiants (autres visions nationales de l'anthropologie).

d) Créer une base de données sur la pratique de l'anthropologie (dans le sens le plus vaste : plans d'étude ; universités et professeurs de référence ; bourses ; subventions ; accueils institutionnels ; références bibliographiques, etc.).

e) Établir des groupes de travail autour d'axes thématiques.

La création du MASN et la réalisation en 2005 de sa première conférence internationale à Ottenstein (Autriche)²⁵ sont à nos yeux une manifestation explicite de la nécessité d'établir des contacts et de trouver des synergies entre toutes les pratiques et traditions anthropologiques, notamment entre celles qualifiées de « périphériques ». Pourquoi ne pas le proposer comme alternative de la construction d'une autre anthropologie en tenant compte des anthropologies des *autres* ?

Le MASN, tout comme le WAN, est un réseau qui peut poser les bases pour « l'émergence d'un horizon pluriel, dans lequel les anthropologies du monde ne s'inscriraient plus dans des logiques hégémoniques métropolitaines et seraient ouvertes au potentiel hétéroglossique lié aux processus de globalisation » (WAN, 2003). Un horizon pluriel qui doit rompre avec l'hégémonie silencieuse imposée par les régimes de production de la connaissance et ouvrir des espaces alternatifs d'expression. Enfin, ces initiatives régionales

²⁵ L'édition 2006 du MASN se tiendra en Croatie au mois de novembre.

et globales sont nées pour montrer que l'alliance est fondamentale pour consolider une discipline qui se veut universelle dans un monde globalisé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ASAD T. *et al.*, 1997. « Provocations of European Ethnology », *American Anthropologist* 99(4) : 713-730.
- BENEÏ V., 2000. « Nations, diasporas et area studies. L'Asie du Sud, de la Grande-Bretagne aux États-Unis », *L'Homme*, 156 : 131-60.
- BERREMAN G., 1968. « Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology », *Current Anthropology*, 9(5) : 391-96.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1996. « La antropología latinoamericana y la "crisis" de los modelos explicativos : teorías y paradigmas », *Maguaré*, 11-12 : 9-24.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1999. « Peripheral Anthropologies "Versus" Central Anthropologies », *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2) : 10-31.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., 2004. « El movimiento de los conceptos en antropología », in GRIMSON A., RIBEIRO G. L., SEMAN P. (orgs), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires, Prometeo Libros-ABA.
- CARDOSO DE OLIVEIRA R., RUBEN G. R. (orgs.), 1995. *Estilos de Antropología*. Campinas, Editora da Unicamp.
- PROFESSEURS D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE DES UNIVERSITES ESPAGNOLES (collectif), 2004. « Solicitud para el diseño del grado de Antropología Social y Cultural », in *IIIª Convocatoria de Ayudas para el diseño de Planes de Estudio y Estudios de Grado*, ANECA, Programa de convergencia europea.
<http://seneca.uab.es/antropologia/grado>
- DIRLIK A., 2000. *Postmodernity's Histories. The Past as a Legacy and Project*. Lanham, Rowman & Littlefield.

- ESCOBAR A., RESTREPO E., 2005a. « Other Anthropologies and Anthropology Otherwise », *Critique of Anthropology*, 25(2) : 99-129.
- ESCOBAR A., RESTREPO E., 2005b. « Antropologías en el mundo », *Jangwa Pana* 3 : 110-131.
- FABIAN J., 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New-York, Columbia University Press.
- FAHIM H., HELMER K. (eds), 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, Carolin Academic Press.
- FRIEDMANN J., 2000. « Des racines et (dé)routes : tropes pour trekkers », *L'Homme*, 156 : 187-206.
- GILMORE D., 1980. *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. New-York, Columbia University Press.
- GILMORE D., 1987. *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*. New Haven, Yale University Press.
- GILMORE D., 1991. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, Yale University Press.
- GILMORE D., 1999. *Carnival and Culture: Sex, Symbol and Status in Spain*. New Haven, Yale University Press.
- GOUGH K., 1968. « New Proposals for Anthropologists », *Current Anthropology*, 9(5) : 403-7.
- HERZFELD M., 1997. « Theorizing Europe: Persuasive Paradoxes », in ASAD T. *et al.* « Provocations of European Ethnology », *American Anthropologist* 99(4) : 713-30.
- JIMENO M., 1999. « Desde el punto de vista de la periferia : desarrollo profesional y conciencia social », *Anuário Antropológico*, 97 : 59-72.
- KEESING R., 1994. « Colonial and Counter-colonial Discourse in Melanesia », *Critique of Anthropology*, 14(1) : 41-58.
- KROTZ E., 1993. « La producción antropológica en el Sur : características, perspectivas, interrogantes », *Alteridades*, 3(6) : 5-12.
- KROTZ E., 1996. « La generación de teoría antropológica en América Latina : silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida », *Maguaré*, 11-12 : 25-39.

- KROTZ E.**, 1997. « Anthropologies of the South: their Rise, their Silencing, their Characteristics », *Critics of Anthropology*, 17(3): 237-251.
- LLOBERA J. R.**, 1999. *La identidad de la antropología*. Barcelona, Anagrama.
- MIGNOLO W.**, 2001. « Introducción », in MIGNOLO W. (org.), *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- MORENO I.**, 1975. « La investigación antropológica en España » in JIMENEZ (ed), *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- MORENO I.**, 1984. « La doble colonització de l'antropologia andalusa i perspectives de futur », *Quaderns de l'ICA*, 5 : 63-77.
- NAROTZKY S.**, 2005. « The Production of Knowledge and the Production of Hegemony: Anthropological Theory and Political Struggles in Spain », in RIBEIRO G. L., ESCOBAR A. (eds), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, <http://www.ram-wan.org/html/documents.htm>
- NASH J.**, 2002. « Forum on Institutionalising International Anthropology », *Anthropology News*, 43 : 10.
- PIAULT M. H.** (ed), 1987. *La colonisation : rupture ou parenthèse ?* Paris, L'Harmattan.
- PITT-RIVERS, J.**, 1954. *The People of the Sierra*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- PORQUERES E.**, PRAT J., 2004. « Présences de Lévi-Strauss en Espagne », *L'Herne*, 82 (dédié à Lévi-Strauss).
- PRAT J.**, 2000. « Espagne. L'anthropologie espagnole », in BONTE P., IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (2^e édition). Paris, PUF : 236-238.
- PRAT J. et al**, 1991. « Historia », in *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Ed. Santillana.
- QUIJANO A.**, 1993. « Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina », in LANDER E. (org), *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.

RAMOS A. R., 1990. « Ethnology Brazilian Style », *Cultural Anthropology*, 5(4) : 452-472.

RAMOS A. R., 1999-2000. « Anthropologist as Political Actor », *Journal of Latin American Anthropology: theme issue – reading Brazilian anthropologists*, 4(2) / 5(1) : 172-189.

SAID E., 2006. *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo.

SUBRAHMANYAM S., 2000. « Parler pour autrui », *L'Homme*, 156 : 87-98.

WAN, 2003. « A Conversation about a World Anthropologies Network », *Social Anthropology*, 11(2) : 265-269. Trad. CUNIN É., « Conversation autour du World Anthropologies Network (WAN) / Réseau des anthropologies du monde », disponible sur : <http://www.ram-wan.org/html/documents.htm>

Résumé

L'objectif principal de ce texte est d'exposer la situation de l'anthropologie socioculturelle en Espagne, en comparaison avec d'autres pays qui sont devenus de véritables « centres » de la pensée anthropologique. Nous considérons que cette comparaison ne manque pas d'intérêt après avoir fait un test consistant à trouver les pays d'origine des bibliographies recommandées par plusieurs programmes universitaires espagnols en anthropologie socioculturelle, ainsi que des articles et revues titrés comme *leaders*, par une institution espagnole face à une institution internationale. De cette façon, nous pouvons induire qu'il y a des pays (le Royaume-Uni, les États-Unis ou la France) dans lesquels, fondamentalement par leur potentiel économique ou leurs caractéristiques historiques, l'enseignement de la discipline et les textes anthropologiques publiés, ont un impact et une diffusion plus larges, que les textes et théories produits dans des pays « périphériques » comme l'Espagne. Il ne fait alors pas de doute que ce *modus operandi* appauvrit une discipline qui se veut universelle.

Mots-clés : anthropologie espagnole, relations périphérie-centre, réseaux internationaux, publications, formation.

Summary

Spanish Anthropology: Anthropology of the « Centre » or « Peripheral » Anthropology?

The main aim of this text is to provide an account of the situation of socio-cultural anthropology in Spain, compared to other countries which have become veritable « centres » of anthropological thinking. We consider that this comparison is not without interest, having carried out a test which consisted in researching the countries of origin of the bibliographies recommended by several Spanish university programmes in socio-cultural anthropology, as well as articles and journals considered as « leaders » in the field by Spanish as opposed to institutional institutions. In this way, we can infer that there are countries (the United Kingdom, the United States or France) in which, fundamentally because of their economic potential or historical characteristics, the teaching of the discipline and the anthropological texts published have a greater impact and diffusion than texts and theories produced in *peripheral* countries as Spain. There is no doubt that this *modus operandi* impoverishes a discipline which aspires to be universal.

Key-words: Spanish anthropology, periphery-centre relations, international networks, publications, training.

* * *

DE L'INTERROGATION AU DIALOGUE CENTRE ET PÉRIPHÉRIE POUR QUI ?

Fernanda BITTENCOURT RIBEIRO
PUCRS¹

Quand j'ai quitté le Brésil pour la France, en octobre 1998, je ne partais pas pour faire une recherche de terrain. Cette démarche, inscrite dans le cadre des doctorats en anthropologie sociale, est faite, le plus souvent, dans l'autre sens étant donné que, dans la tradition de la discipline, le Brésil est une terre de destination pour les anthropologues ou jeunes chercheurs qui s'en vont chercher ailleurs l'aventure de la rencontre de l'Autre. Ce qui explique que la fondation même et l'institutionnalisation de l'anthropologie dans ce pays, soient inscrites dans cette tradition d'accueil des étrangers et s'ancrent dans les paradigmes européen et nord-américain. C'est ainsi que Claude Lévi-Strauss et Roger Bastide, par exemple, venus enseigner à la nouvelle université de São Paulo, dans les années 1930, ont été les initiateurs des deux courants de recherche qui, actuellement encore, circonscrivent les deux grands domaines de l'anthropologie brésilienne : l'ethnologie indigène pratiquée auprès des groupes situés sur le territoire brésilien et les études sur la société nationale (Cardoso de Oliveira, 1988 ; Aubrée, 1990). Claude Lévi-Strauss a été, avant tout, un américaniste dont les recherches ethnographiques en territoire brésilien ciblaient les groupes tribaux préexistants à la colonisation portugaise et à la constitution de l'État-nation, Roger Bastide, lui, s'intéressait déjà

¹ Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

aux métropoles brésiliennes qui se trouvaient en pleine expansion au début du XX^e siècle, aux rapports interraciaux et aux religions afro-brésiliennes. Son intérêt pour la dynamique du processus historique des rencontres culturelles qui caractérise la constitution du Brésil, de même que pour l'affirmation et la construction d'identités dans un contexte pluriculturel marqué par les interpénétrations des civilisations (Aubrée, *op. cit.* ; Peixoto, 1998, 2000) pourrait aujourd'hui encore inspirer les dialogues entre chercheurs confrontés, en Europe comme au Brésil, au thème de la pluriculturalité, vue aujourd'hui comme un phénomène d'échelle mondiale.

C'est surtout à partir des années 1960, avec l'implantation des programmes de recherche (deuxième et troisième cycle universitaire) en anthropologie, que la discipline s'est consolidée au Brésil : en 2002 on comptait huit programmes de doctorat, plus de 120 enseignants et presque 500 axes d'investigation (Rezende Rubim, 1997 ; Trajano Filho & Lins Ribeiro, 2004). C'est dans le cadre des financements gouvernementaux attribués à la formation doctorale que j'ai obtenu en 1998 une bourse de doctorat pour m'inscrire à l'EHESS. À ce moment-là, conformément au partage traditionnel selon lequel la « périphérie » fournit un cadre empirique aux théories produites au « centre », mon projet était de rentrer au Brésil pour y « faire le terrain » auprès de familles dont les enfants étaient jugés *en danger* par les services étatiques. Ainsi, situé dans mon parcours de formation, ce départ se posait, certes, comme une procédure de prise de distance par rapport au « familial » mais ne cherchait pas à prendre un quelconque segment de la société française comme objet d'étude ou, autrement dit, je ne partais pas à la rencontre de « natifs ». Cependant, deux mois plus tard, poussée par un défi posé par ma directrice de thèse, je me retrouvais, très hésitante, devant la porte du Centre français de protection de l'enfance (CFPE) à Paris. Ce jour-là, débutait une recherche qui allait m'occuper pendant longtemps et je commençais mon insertion dans les structures françaises d'intervention sociale

dans la famille au nom de la protection de l'enfance². C'est à partir de cette expérience d'inversion de la tradition de recherche anthropologique que je cherche dans cet article à débiter une réflexion sur les façons de faire de l'anthropologie, sur les nouveaux dialogues entre chercheurs des pays du « centre » et de la « périphérie », comme sur l'intérêt des mises en perspective des sociétés et groupes sociaux étudiés « ici et là-bas ». Avant de traiter ces aspects en prenant comme référence mon expérience de recherche en France, je tiens à rappeler des caractéristiques liées aux traditions de l'anthropologie pratiquée au Brésil et en France afin de les placer en regard comme deux matrices de production de la connaissance.

Brésiliens brésilianistes

Il ne serait pas trop de dire que nous Brésiliens, avons intériorisé l'exotisme que les autres attribuent à notre peuple. Ce qui peut expliquer, au moins en partie, la pratique courante et assez généralisée d'une ethnologie de nous-mêmes (Carneiro, 1995 : 100).

L'anthropologie *au* Brésil est, le plus souvent, une anthropologie *du* Brésil. Cette spécificité propre à la trajectoire de la discipline dans ce pays a eu des conséquences aussi bien épistémologiques que politiques. D'une part, lorsqu'on prend comme sujets d'étude des groupes ou des aspects de la société nationale – populations urbaines ou rurales, classes populaires ou élite nationale, pratiques culturelles et religieuses, groupes professionnels, industrie culturelle, etc. – l'Autre que l'ethnologue brésilien va rencontrer peut être défini comme un « presque soi » (Zonabend, 2003), puisqu'il s'agit de groupes sociaux par rapport auxquels l'exotisme des façons de vivre et de penser ne s'impose pas d'emblée. D'où une anthropologie dont la pratique, depuis ses débuts, posait la nécessité de l'effort méthodologique de la « défamiliarisation » (Bourdieu, 1993) ou, pour reprendre les termes d'un anthropologue brésilien, de l'exercice qui consiste à

² Je remercie vivement Françoise Zonabend pour ce défi à la fois si formateur et si dérangeant.

estranhar le familier (Da Matta, 1983), à établir une relation d'altérité avec sa propre culture.

D'autre part, le fait que l'anthropologue et la société ou les groupes étudiés fassent partie d'un même État-nation contraint le premier à situer son éthique par rapport à sa propre communauté nationale. De sorte que, chercheur et citoyen brésiliens sont des places dont les limites deviennent subtiles dans l'exercice du métier d'anthropologue au Brésil (Corrêa dos Santos, 2003). Même quand il s'agit des populations indigènes par rapport auxquelles l'altérité radicale concerne aussi les chercheurs brésiliens. Comme le souligne G. Velho (1987), le territoire national n'est pas vraiment synonyme d'« univers familier » quand il s'agit de recherches réalisées auprès de groupes tribaux dont la langue et la culture sont autres que celles de l'ethnologue. Malgré l'appartenance au même territoire national, l'ethnologue brésilien n'est pas plus proche de ces populations qu'un ethnologue européen en terre brésilienne.

Cependant, comme l'observe l'anthropologue portugais João de Pina Cabral (2004), le fait que les indiens que les ethnologues brésiliens étudient soient eux aussi des Brésiliens n'est pas sans conséquence. Ainsi, la division de l'anthropologie brésilienne entre courant indigéniste et société nationale s'appuierait sur un jeu de frontières avec la modernité (l'Occident) et avec les frontières nationales (le Brésil). Selon l'auteur, lorsque les chercheurs brésiliens font de l'ethnologie, ils prennent position dans un contexte référentiel où la question de l'identité nationale se pose par rapport à celle de la modernité vue comme occidentalité. Le fait que les frontières annoncées soient en voie d'importantes transformations – que les indiens brésiliens découvrent les moyens d'exercer leur citoyenneté aussi bien à l'intérieur de la société brésilienne que dans la société globale, par exemple – exige qu'on repense les catégories d'analyse de l'anthropologie et ses implications idéologiques (Pina Cabral, *ibid.* : 258). En 2005, à l'occasion de l'année du Brésil en France, Claude Lévi-Strauss, en revenant sur l'évolution des Nambikwara remarque que, bien qu'à peine 5 ou 10% de leur population originelle subsiste, ces peuples savent aujourd'hui qu'ils ne sont pas seuls sur la scène de l'univers, qu'ils prennent

conscience de leur position dans le monde et de l'existence d'autres peuples qui ont subi les mêmes épreuves qu'eux. De sorte que l'ethnographie, même lorsqu'elle est réalisée auprès des populations tribales ne sera plus jamais celle qu'il a connue : « Maintenant, nous sommes, si je puis dire, dans un régime de "compénétration mutuelle". Nous allons vers une civilisation à l'échelle mondiale » (Lévi-Strauss, 2005 : 20). Ce qui ne signifie pas la fin des différences mais un changement de leur nature.

Le regard éloigné

Si l'on refuse la complicité de l'étrange et l'illusion du connu, si l'on rejette cette alternative, alors terrains lointains ou proches se retrouvent à égalité de perspective (Zonabend, 1977 : 7).

L'histoire de l'anthropologie au Brésil apparaît ainsi en contraste avec les commencements de la discipline elle-même – fondée sur l'étude de l'autre par l'autre et à partir des réalités socioculturelles de l'Afrique, de l'Océanie, de l'Inde et de l'Amérique. Dans cette tradition, le lointain, surtout à partir des années 1930, est situé au Brésil et la formation même des chercheurs en sciences sociales brésiliens garde un rapport très étroit avec le travail des anthropologues venus d'ailleurs qui, à travers leurs cours et leurs recherches, faisaient leur initiation professionnelle en terre brésilienne.

Comme le souligne F. Zonabend (*ibid.*) les prémisses posées par C. Lévi-Strauss qui se fondent sur le principe de la distanciation – moins une société est familière, plus grande est la distance, plus la perception de la réalité sociale est aisée – rendent impossible toute anthropologie du proche. Cependant, pour proposer une alternative aux perspectives qui font de la distance – la plus grande possible (l'autre par l'autre) ou la moindre (le soi par soi) – un critère d'objectivité, la même auteure rappelle qu'entre les années 1940 et 1950, une « nouvelle ethnologie » commence à être développée en France par des chercheurs qui s'accordent pour dire qu'« il n'y a pas lieu de considérer de façon absolue la faible ou la grande différence culturelle de l'objet par rapport à l'observateur, comme un obstacle à sa description objective ou un avantage » (Zonabend,

ibid. : 6). Dans un mouvement opposé à celui qui prône l'observation distanciée comme facteur d'objectivité, par ailleurs proche de la tradition brésilienne tournée vers l'étude de la société nationale, les anthropologues français qui vont pratiquer l'ethnologie de la France seront confrontés, à leur tour, au besoin d'instaurer des démarches pour établir la mise à distance, la construction de l'extériorité vis-à-vis de l'objet d'étude. Ce qui va passer par un effort d'« exotisation » du terrain et par « une vigilance incessante indispensable pour se laisser porter par le jeu sans se laisser emporter par le jeu au-delà du jeu » (Zonabend, 2003 : 143).

Dans cette nouvelle approche, la question de la proximité et de la distance ne sera plus d'ordre épistémologique mais déontologique et concernera tous les terrains de recherche. La mesure des distances donne place à la réflexion sur la relation observateurs et observés, sur le décryptage du discours qui se développe entre eux, selon la place qu'ils occupent, sur la situation des uns par rapport aux autres (Zonabend, 1977 : 3). Cette perspective impose alors une rupture avec le présupposé qui considère la familiarité comme une source de connaissance et accorde à l'exotisme le statut de méconnaissance. Ce qui implique de relativiser la notion de distance dont la complexité semble de plus en plus visible dans le contexte de mondialisation du capitalisme.

Cette possibilité envisagée dans un deuxième temps par l'anthropologie française est assez similaire à celle qui constitue la spécificité de l'anthropologie pratiquée depuis toujours au Brésil. Dans la mesure où cette anthropologie chez soi ne remplace pas, mais s'ajoute à la démarche du voyage vers un ailleurs, on peut concevoir qu'il soit également important d'inverser la tradition et de jeter un regard éloigné vers les pays du « centre »³. Cela semble

³ La constatation que le « regard éloigné » dont parle Claude Lévi-Strauss a été, pendant très longtemps, à sens unique (Aubrée, *op. cit.*) est souvent faite sur le ton d'un regret : « ethnologie de la France, si peu, trop peu pratiquée par d'autres que les Français » (Chiva & Jeggle, 1987).

particulièrement crucial pour le rôle que joue la discipline anthropologique elle-même, quand il s'agit de l'approche de populations définies en termes d'exclusion sociale ou de précarité, et dont les réalités, bien que très diversifiées d'un contexte sociohistorique à l'autre, sont aujourd'hui désignées à travers un même lexique mondialisé.

Terrain en terre étrangère : un étrange étonnement

Partant à la recherche d'un lieu où m'installer afin de produire des données ethnographiques en rapport avec la protection de l'enfance en France, je me suis trouvée confrontée à la barrière de la langue qui était pour moi un très grand souci. Aujourd'hui, avec le recul, je me rends compte que « j'oubliais » le fait que cette barrière fait partie de la tradition de la discipline et n'a pas empêché la réalisation d'études menées par des Européens en Amérique latine, par exemple. Je constate aussi qu'à cette même période où je me souciais énormément de « mon français », je n'étais pas étonnée de voir partir au Brésil deux de mes collègues de DEA – l'une, française, se rendait à Salvador de Bahia et l'autre, autrichienne, embarquait pour un terrain au milieu de la forêt amazonienne. Nous étions toutes les trois au même niveau par rapport à la maîtrise de la langue parlée par « nos natifs », mais lorsque le départ se faisait dans le sens Europe-Brasil les difficultés liées à cette donnée n'étaient pas vécues de la même façon par mes collègues européennes et par moi.

Arrivée depuis peu à Paris, j'étais en proie à cette inquiétude tout à fait nouvelle, eu égard à mes autres expériences de recherche (toutes réalisées au Brésil), et qui se traduisait par la crainte de ne pas me faire comprendre, de ne pas arriver à bien formuler ma demande ou à bien justifier mon intérêt pour le domaine de la protection de l'enfance. Et, vu qu'il s'agissait d'une insertion en milieu institutionnel, conditionnée pourtant à l'acceptation de l'ethnologue par des équipes de professionnels, les premiers échanges devaient s'avérer déterminants pour la suite à donner à la prise de contact.

Au CFPE, dans mon premier rapport avec le terrain, j'ai été reçue par une jeune femme qui m'a écoutée, m'a montré un dossier contenant des prospectus de tous les services liés au CFPE et, devant mon intérêt pour ce qui se faisait à Alésia 14⁴, m'a donné le conseil suivant : « si vous voulez connaître de plus près un de ces services, il faut vous y rendre en personne et demander un rendez-vous avec le responsable. C'est plus facile de dire non au téléphone » – justifiait-elle. C'est un conseil qui, tout au long de cette étude, m'a beaucoup aidée à me faire accepter. Même si parfois les gens étaient étonnés du fait que je préférais me rendre en personne sur les lieux pour prendre rendez-vous (« vous auriez pu appeler ! »), j'ai appris que, grâce à ma présence et au truchement des gestes, des expressions, des papiers de présentation, j'avais beaucoup plus de chance de voir ma demande prise en compte. Ce jour-là, en sortant du CFPE, je me suis rendue tout de suite au siège d'Alésia 14, association dont les projets d'écoute et d'aide, tous orientés vers les parents en difficulté, avaient attiré mon attention. À la suite d'un rendez-vous pris, ce jour-là, avec la psychologue responsable du service, j'ai pu avoir des entretiens avec d'autres personnes de l'équipe, faire connaissance et suivre de très près, pendant un an, la situation de Francesca – une femme de 30 ans dont les trois enfants étaient placés depuis plusieurs mois en établissement à Paris. En raison des conflits de la mère avec les professionnels de l'établissement de placement, Alésia 14 était devenu un lieu de rencontre mère-enfants.

Dans ces premiers échanges, quelques aspects liés à la circulation, dans la contemporanéité, d'images et d'informations, de

⁴ Le service d'Alésia 14 est assuré par une équipe de psychologues. Les modes d'intervention mis en place comprennent une écoute téléphonique, le suivi par des bénévoles et des entretiens cliniques. En 2000, Alésia 14 a démenagé et est devenu Cap Alésia. C'est à partir de ce « terrain exploratoire » que j'ai rédigé un mémoire de DEA soutenu à l'EHESS en septembre 1999 (Bittencourt Ribeiro, 1999).

même que la réalité d'un front discursif international⁵ autour des droits de l'enfant, ont joué, me semble-t-il, un rôle assez important. D'une part, la problématique sociale des « enfants de la rue », du travail ou de la prostitution infantile, ou encore des conditions de vie des enfants dans les *favelas* sont des sujets traités par les médias en Europe, à propos du Brésil. Ce qui, dans un sens, justifie facilement l'intérêt d'une Brésilienne pour ce qui se fait en France dans ce domaine, compte tenu de cette « familiarité » avec les misères et les contrastes brésiliens.

D'autre part, au Brésil les mouvements pour la démocratisation du pays, depuis les années 1980, ont présenté des critiques du traitement réservé à l'enfance et provoqué des changements légaux et institutionnels en accord avec les principes des droits de l'enfant. De sorte que, même si ma maîtrise du français était très limitée à ce moment-là, une sorte de « langue » partagée, qui comprenait des catégories comme *enfant en danger*, *enfance maltraitée*, *familles en difficulté* en usage dans ce champ de la protection de l'enfance, aussi bien au Brésil qu'en France, facilitait la communication avec mes premiers interlocuteurs, tous professionnels du champ.

Une île au milieu de la route

Me laissant emporter par le terrain, je suis arrivée, en février 2000, dans un lieu de placement d'enfants très particulier, puisque situé sur une île – l'île d'Yeu – et destiné à l'accueil de familles dites *monoparentales en difficulté*⁶. C'est dans le cadre du suivi de Francesca et de ses enfants, à Alésia 14, que j'ai fait la connaissance de cette association qui, depuis les années 1980,

⁵ La notion de « front discursif » renvoie aux négociations entre les divers groupes d'intérêt qui se penchent sur un même sujet (Fonseca & Cardarello, 1999).

⁶ Il s'agit du Centre autogéré de voile et d'animation locale (CAVAL) fondé en 1976 sur la base d'un projet d'école de voile offrant des stages de voile à des jeunes en difficulté. Pendant les années 1980, en raison des problèmes liés à l'accueil des jeunes sur l'île, l'association s'est tournée vers l'accueil de familles. Entre 1989 et 2002, au moins 55 familles (53 mères, 2 pères et 98 enfants) y ont résidé, dans le cadre de CAVAL.

assure deux modalités d'accueil familial à l'île d'Yeu : des familles suivies par les services sociaux sur le continent – le plus souvent une femme et ses enfants – y viennent, soit pour de courtes périodes de vacances, soit pour résider à l'année. Ces longs séjours – qui peuvent durer quelques mois ou plusieurs années, pendant lesquels les enfants sont placés dans le service – sont marqués par deux étapes : pendant la première, la famille va résider en collectivité tandis que, lors de la seconde, une résidence individuelle, toujours située sur l'île, sera attribuée à chaque groupe familial. Pendant cette période de vie familiale dans l'institution, le suivi des parents et des enfants est assuré par une équipe formée par des éducateurs, une psychologue et quatre assistantes maternelles. L'objectif de leur intervention étant d'éviter la séparation parents-enfants et d'exercer une prise en charge éducative du groupe familial.

Le départ de la famille de Francesca pour un séjour de vacances dans cette association a été pour moi l'occasion d'élargir ma recherche à cette structure dont la réalité topographique du lieu d'accueil et la façon de représenter la situation sociale des personnes accueillies – *familles monoparentales, mères isolées, familles en situation de rupture* – m'a beaucoup intriguée. Si les îles ont été vues par l'imagination comme des laboratoires, des lieux d'expérimentation, la configuration de cet accueil familial à l'île d'Yeu me suggérait de le prendre en effet comme une sorte de laboratoire des interactions qui, à partir de la désignation d'une défaillance familiale, se mettent en place dans cet autre contexte socio-culturel où sont en œuvre les mêmes objectifs de défense des droits des enfants que j'avais connus au Brésil.

Par l'intermédiaire des psychologues d'Alésia 14, j'ai pris contact avec le directeur de ce service qui a accepté de me recevoir et de répondre à mes premières questions sur le fonctionnement de l'institution. À cette occasion, j'ai manifesté mon désir de revenir une autre fois et même régulièrement à l'île d'Yeu, afin de rencontrer les familles en résidence et de suivre de très près les rapports quotidiens entretenus entre résidents, équipe éducative et population locale de l'île. Ma demande a été soumise au conseil d'administration de l'association et deux mois plus tard j'ai reçu un

avis favorable, m'autorisant à donner suite à ma recherche. Sur le terrain, ma démarche a privilégié l'écoute très attentive rendue possible par une observation participante réalisée de façon intermittente à l'occasion de plusieurs séjours, répartis sur une période de deux ans – de février 2000 à février 2002⁷.

« La Brésilienne »

Pendant ces séjours à l'île d'Yeu, j'étais logée à la Maison familiale Cap Horn – lieu de résidence collective des groupes familiaux pendant les premiers mois de leur « prise en charge » dans ce service. Si l'autorisation nécessaire à la réalisation de l'étude imposait aux adultes et aux enfants d'admettre ma présence, il fallait surtout arriver à communiquer avec eux, être acceptée dans les différentes situations du quotidien, surmonter la possible identification entre les membres de l'équipe éducative et moi. Sur ce plan, il me semble que ma nationalité et ce qu'elle peut évoquer chez les gens m'a plutôt aidée à établir les premiers échanges. Dans le cadre du service, lorsqu'il s'agissait d'être présentée à quelqu'un, ma nationalité était naturellement mise en avant et, au prononcé de la phrase « Fernanda est une Brésilienne qui fait ses études en France » la conversation portait, de façon récurrente, sur les plages du Brésil, la passion des Brésiliens pour le football et surtout leur goût par le carnaval et la fête. J'estime que ces images du Brésil ont surtout contribué à me faire percevoir d'une façon positive. Ainsi, les résidentes me faisaient part de leurs envies de voyager, de vivre au soleil, de « faire la fête tous les jours comme vous ». Plusieurs d'entre elles me rapportaient leurs expériences de contact avec des Brésiliens – un groupe de touristes « très sympas » connus pendant un voyage en TGV, une cousine mariée à un Brésilien et résidant à Rio, etc. Souvent, et cela a été le cas du compagnon d'une résidente venu passer un week-end sur l'île d'Yeu, les gens me saluaient en demandant « alors, c'est vous la Brésilienne ? ».

⁷ La thèse de doctorat en anthropologie sociale issue de cette recherche a été soutenue à l'EHESS en décembre 2005 (Bittencourt Ribeiro, 2005).

En dehors du cadre de l'association, ces repérages identitaires étaient aussi le fait de la population de l'île. Au café du port, suite à ma commande, la serveuse me demande « vous êtes peut-être libanaise ? ». Au début de la recherche, ce sont surtout ces échanges avec des personnes externes à l'association CAVAL, qui m'ont confrontée à d'autres conséquences provoquées par mon origine sur ce terrain de recherche. Je me suis rendue compte que, lorsque je me présentais comme une étudiante brésilienne, ma présence semblait faire sens, dès que j'expliquais que, dans le cadre de mes études en France, je menais une recherche auprès des familles accueillies à CAVAL. En fait, les autres images du Brésil, beaucoup moins joyeuses que les premières, ont aussi agi comme baliseurs dans l'interprétation de mes intérêts de recherche en ces lieux, faisant de ce service d'accueil, tourné vers les *familles en difficulté*, et les *enfants en danger*, le « bon endroit » pour quelqu'un qui arrivait d'un pays connu aussi pour ses problèmes sociaux⁸. S'il n'est pas complètement faux de dire que mon intérêt pour les rapports sociaux tissés autour de la désignation *famille à risque* est lié aux enjeux associés à l'enfance et aux familles pauvres au Brésil, l'interprétation de cet intérêt l'associait à la quête d'un modèle à appliquer « là-bas »⁹.

⁸ Pendant le travail de terrain, d'autres évocations du Brésil, indirectement liées aux problématiques sociales brésiliennes, semblaient confirmer ce point : un jeune né au Brésil, adopté par un couple français à l'âge de trois mois, dans une des régions les plus pauvres du Brésil, était placé à CAVAL en raison de difficultés dans sa famille adoptive ; puis ce bateau de l'association nommé Fortaleza parce que son ancien propriétaire avait adopté un enfant dans cette ville brésilienne ; enfin un éducateur travaillant à CAVAL en périodes de vacances qui venait de rentrer du Forum social mondial tenu à Porto Alegre, la ville où j'habite au Brésil.

⁹ Cette logique qui, comme on le verra, est très présente aussi chez les Brésiliens se situe, comme l'observe C. Fonseca à la suite de ses expériences de recherche dans les deux contextes, dans une perspective « simpliste qui conçoit le Brésil (ou d'autres pays du tiers-monde) comme une version "retardée" de l'Europe contemporaine, qui ne fait pas la distinction entre des modèles économiques et des contextes historiques radicalement divergents » (Fonseca, 1987 : 192).

Cependant, pour les parents résidents, dont les enfants sont placés à CAVAL, cette explication, où mon intérêt pour ce qui est fait dans le cadre de ce service est mis en rapport avec ce qu'on entend dire sur l'enfance pauvre au Brésil, pouvait être très gênante. Émilie, résidente âgée de 28 ans et mère de trois enfants, concluait « si tu as voulu connaître la misère en France, tu es bien tombée... ». Une autre, cherchant les raisons de ma recherche, affirmait sans hésitation : « Fernanda s'intéresse à nous parce que nous ne sommes pas comme les autres ». Souvent les femmes résidentes me parlaient des émissions qu'elles avaient vues à la télé au sujet des problèmes que connaissent les enfants pauvres chez moi. Janine (37 ans et mère de quatre enfants) me rappelait gentiment, un peu gênée, qu'au Brésil il y a des enfants prostitués. Un jour qu'un de ses enfants se plaignait de résider à l'île d'Yeu, elle m'a demandé de confirmer que, dans mon pays, il y a des enfants qui vivent dans des conditions épouvantables, travaillent et n'arrivent même pas à grandir : « Dis-lui Fernanda, moi je lui explique, mais je voudrais que toi, tu lui dises... ». Janine, comme les autres parents que j'ai rencontrés dans ce service, n'aimait pas penser que leurs enfants à elles pourraient être confondus avec ces petits Brésiliens qui leur font de la peine. Ce qui m'a toujours gênée dans ce genre de situation, c'est de constater que les problèmes sociaux liés à l'enfance au Brésil pouvaient renforcer le stigmatisme ressenti par ces familles en France.

Le lexique mondial établi pour assurer le respect des droits des enfants, dans la mesure où il a comme toile de fond le sous-entendu de la marginalisation, de l'exclusion, voire de la déviance, les met en scène (familles à risque au Brésil et en France) en tant que partenaires d'expériences communes, un peu comme le ferait la notion de classe, lorsque cette définition dépasse les frontières des États-nation. Par cette remarque je ne veux pas, bien évidemment, creuser un fossé entre les différents contextes, mais au contraire attirer l'attention sur le fait qu'un dialogue conséquent implique la prise en compte des différences toujours présentes dans le monde globalisé et de la diversité des individualités dans la société contemporaine.

Nouveaux dialogues

En rentrant au Brésil, à l'occasion de mes cours à l'université ou lors des échanges avec des collègues, je me suis trouvée en train de parler, à propos de ce terrain de recherche réalisé en France, non plus *des* autres comme j'ai été habituée à le faire dans mon travail d'écriture, mais *aux* autres. Dans ce mouvement qui impliquait de désigner un champ, celui de la protection de l'enfance, dans son rapport avec une réalité distante de celle de mon pays, je constatais un grand intérêt chez mes interlocuteurs, intérêt qui s'inscrivait dans la question récurrente : comment font-ils là-bas, en France, dans le « premier monde » ? La logique, chez les Brésiliens était alors similaire à celle des Français. Les uns et les autres interprétaient facilement ma recherche comme la quête d'un modèle. Et dans ce cas, d'un modèle d'intervention auprès des familles à risque¹⁰, s'inscrivant dans une logique que l'on pourrait grossièrement résumer ainsi : « Apprendre en France pour appliquer au Brésil ». Ainsi, dans la mesure où on retrouve cette logique aussi bien en France qu'au Brésil, il me semble qu'elle peut être prise comme un exemple de l'intériorisation, chez les individus, de la position des pays dans les rapports de force mondiaux qui se traduisent également dans la façon de concevoir la production de la connaissance.

Par ailleurs, en parlant au Brésil de cette recherche réalisée en France je me suis rendue compte des difficultés liées à la mise en contexte des problématiques sociales. Si mon auditoire avait une certaine familiarité avec les catégories descriptives comme *familles en difficulté*, *enfant en risque* etc., lorsque je les utilisais pour caractériser mon enquête en France je renvoyais mes interlocuteurs à la définition d'un contexte assez faux au regard des problèmes que l'on connaît au Brésil. Et, dès que les différences étaient quelque peu établies, il devenait clair qu'un modèle venu de cette

¹⁰ Sur le ton de la plaisanterie une même question m'était parfois posée par l'équipe éducative : « Alors tu vas créer une association comme CAVAL au Brésil ? ».

autre réalité ne pouvait pas vraiment répondre à nos problèmes à nous, encore que, dans les deux contextes, on constate une même tendance au déplacement dans l'interprétation des problématiques qui consiste à imputer à des pathologies psychiques et à des défaillances parentales ce qui, jusqu'aux années 1980, était compris comme relevant de problèmes socioéconomiques (Fonseca & Cardarello, *op. cit.* ; Commaille *et al.*, 2002).

En 1995, un numéro de la revue *Antropologia Social* du musée national de Rio de Janeiro a réuni quatre articles d'anthropologues brésiliennes ayant effectué leurs thèses de doctorat en s'appuyant sur des recherches situées hors du territoire national. En introduction à ces articles écrits à partir de thèses dont deux ont été soutenues en France, une en Angleterre et une autre aux États-Unis, G. Velho (1995) souligne que le changement de perspective opéré par ces recherches permettra d'imaginer le développement de nouveaux types de dialogue et d'investigation entre « centre » et « périphérie » (Velho, *ibid.* : 5). Depuis, la liste des thèses écrites par des Brésiliens, à partir de terrains de recherche situés en France, par exemple, a évolué. Sans prétendre actualiser l'inventaire de ces travaux, il me semble significatif de constater que quatre thèses en anthropologie sociale récemment soutenues à l'EHESS, par des Brésiliennes ayant réalisé leurs terrains de recherche en France (Magni, 2002 ; Rodolpho, 2002 ; Ferreira, 2004 ; Bittencourt Ribeiro, 2005) portent sur des groupes sociaux ou thématiques désignés comme « problème social » dans ce pays : à savoir respectivement, les populations « sans domicile fixe », « les nouveaux mouvements religieux » problématisés en France en tant que mouvements sectaires, la problématique de l'immigration vue à partir de la mission France de Médecins du Monde et, en ce qui me concerne, l'intervention dans la famille au nom de la protection de l'enfance. Pour les quatre auteures, la réalisation d'une recherche de terrain en France a opéré un changement dans le contexte de l'enquête, tout en maintenant des sujets d'étude proches de ceux traités auparavant au Brésil. Ainsi, l'insertion de ces anthropologues dans les différents domaines – celui de la protection de l'enfance, de l'exclusion

sociale, de l'humanitaire ou des pratiques religieuses – s'est posée comme un contrepoint quant à la réalité de ces mêmes domaines qui leur étaient familiers dans le contexte brésilien. Dans cette nouvelle voie qu'emprunte le dialogue, le proche et le lointain sont mis à égalité de perspective ce qui permet d'attirer l'attention, par exemple, sur les différences sous-jacentes à l'utilisation de catégories descriptives très semblables d'un contexte à l'autre et d'abandonner la quête des modèles, tenus comme le but ultime des échanges entre « périphérie » et « centre ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AUBRÉE M., 1990. « Images et influences du Brésil chez les anthropologues français », in PARVAUX S., REVEL-MOUROZ J. (dir.), *Images réciproques de la France et du Brésil*. Paris, CNRS : 675-689.

BITTENCOURT RIBEIRO F., 1999. *Au service des relations parents-enfants : la famille d'origine et la protection de l'enfance à partir d'une association parisienne*. Mémoire de DEA en anthropologie sociale. Paris, EHESS.

BITTENCOURT RIBEIRO F., 2005. *Une île au milieu de la route : Approche ethnographique d'un service d'accueil destiné à des familles monoparentales et à leurs enfants en danger*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale. Paris, EHESS.

BOURDIEU P. (dir.), 1993. *La misère du monde*. Paris, Seuil.

CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CARNEIRO M. J., 1995. « Modernização e sociabilidade em uma aldeia dos Alpes Franceses », *Antropologia Social : Comunicações do PPGAS*, 6 : 97-152.

CHIVA I., JEGGLE U., 1987. *Ethnologies en miroir*. Paris, MSH.

COMMAILLE J., STROBEL P. & VILLAC M., 2002. *La politique de la famille*. Paris, La Découverte (coll. Repères, 352).

- CORRÊA DOS SANTOS D. C., 2003. « Antropologia e direitos humanos no Brasil », in KANT DE LIMA R. (org.), *Antropologia e Direitos Humanos 2*. Rio de Janeiro, EdUFF : 11-36.
- DA MATTA R., 1983. *Relativizando : Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- FERREIRA J., 2004. *Soigner les mal soignés*. Paris, L'Harmattan.
- FONSECA C., 1987. « Faire parler la méthode : l'enquête chez les sous-prolétaires en France et au Brésil », in GUTWIRTH J., PETONNET C., *Chemins de la Ville – Enquêtes ethnologiques*. Paris, CTHS : 189-201.
- FONSECA C., CARDARELLO A., 1999. « Direitos dos mais e menos humanos », *Horizontes Antropológicos*, 10 : 61-82. Porto Alegre.
- LÉVI-STRAUSS C., 2005. *Loin du Brésil*. Paris, Chandeigne. (Entretien avec Véronique Mortaigne).
- MAGNI C. T., 2002. *Images du Même et de l'Autre : Ethnographie des ateliers artistiques pour des personnes sans domicile à Paris*. Doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie. Paris, EHESS.
- PEIXOTO F., 1998. « Lévi-Strauss no Brasil : a formação do etnólogo », *Mana*, 4(1) : 79-107. São Paulo.
- PEIXOTO F., 2000. *Diálogos brasileiros : uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, EdUSP/FAPESP.
- PINA CABRAL J. de, 2004. « Uma história de sucesso : a antropologia brasileira vista de longe », in TRAJANO FILHO W., LINS RIBEIRO, G. (orgs), *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Contra capa Livraria, Associação Brasileira de Antropologia : 249-265.
- REZENDE RUBIM C., 1997. « Um pedaço de nossa história : Historiografia da antropologia brasileira », *BIB Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 44 : 31-72. Rio de Janeiro.
- RODOLPHO A. L., 2002. *Les voyageurs de l'âme : étude ethnologique auprès du groupe Eckankar France – Paris*. Doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie. Paris, EHESS.

TRAJANO FILHO W., LINS RIBEIRO G. (orgs), 2004. *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Contra capa Livraria, Associação Brasileira de Antropologia.

VELHO G., 1987. « Observando o familiar », in NUNES E., *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar Ed. : 1-224.

VELHO G., 1995. « Quatro viagens : antropólogos brasileiros no exterior », *Comunicações do PPGAS*, 6 : 1-224. Rio de Janeiro.

ZONABEND F., 1977. « Ethnologie du soi, ethnologie de l'Autre – les rapports entre observateurs et observés ». Paris, CNRS (*Ethnographie de la France*).

ZONABEND F., 2003. « Aux commencements : le terrain », *Revue des Sciences Sociales*, 31 : 142-145.

Résumé

Cet article porte sur l'inversion de la tradition qui consiste, pour un anthropologue brésilien, à réaliser une recherche de terrain en France. Pour traiter ce sujet on prend en compte les matrices anthropologiques française et brésilienne – la première étant fondée sur l'étude de l'Autre par l'Autre et la seconde sur l'étude de Soi par Soi. Dans un second temps, à partir d'une recherche réalisée dans le domaine de la protection de l'enfance en France, on soutient l'intérêt de l'approche anthropologique pour la non-réification des groupes sociaux que dans des contextes très diversifiés sont désignés par un même lexique aujourd'hui mondialisé.

Mots-clefs : matrice anthropologique française, matrice anthropologique brésilienne, problème sociaux – approche anthropologique.

Summary

From Questioning to Dialogue : Centre and Periphery for Whom ?

This article focuses on the inversion of the tradition which is represented by a Brazilian anthropologist carrying out field research in France. In order to deal with this subject, we take into account the French and Brazilian anthropological matrices – the first of which is based on the study of the Other by the Other, the second on the study of Self by Self. On the basis of research conducted in the field of child welfare in France, we then argue

for the importance of an anthropological approach for the non-reification of social groups which, in extremely varied contexts, are designated by the same now globalised lexicon.

Key-words: French anthropological matrix, Brazilian anthropological matrix, social problems – anthropological approach.

* * *

LES FRONTIÈRES AFRICAINES DE L'ANTHROPOLOGIE UN DEMI-SIÈCLE D'INTERPELLATIONS

Jean COPANS
Université René Descartes Paris 5

À fréquenter les études africaines depuis plus de quarante ans, une évidence malheureuse s'est imposée à moi depuis déjà longtemps qui n'a pu faire l'objet d'aucune reconsidération positive de ma part. Que l'on adopte une définition disciplinaire étroite ou large, traditionnelle ou postmoderne, occidentale, africaine ou afro-centrée, francophone, anglophone ou encore lusophone, il faut reconnaître que l'on n'arrive pas à repérer, sur près d'un siècle, de tradition scientifique et professionnelle en matière d'anthropologie sociale ou culturelle dans un quelconque pays d'Afrique noire à l'exception de l'Afrique du Sud où il en a existé deux, anglophone et afrikaner, mais dont la troisième, (sud)africaine proprement dite, tarde à venir. Le contraste est parfois saisissant avec les autres sciences sociales (sociologie, démographie, science politique) sans parler des disciplines voisines de la géographie, du droit, de la critique littéraire, des sciences économiques et bien entendu de l'histoire¹.

¹ Ce texte ne prétend pas à l'exhaustivité informative et résulte de mes fréquentations directes d'un certain nombre de centres de recherche en sciences sociales dans une quinzaine de pays africains sur un quart de siècle et de nombreux chercheurs africains de passage en France. Ma direction d'un des instituts du ministère des Affaires étrangères (jadis CREU, aujourd'hui IFRA, de Nairobi au Kenya) au cours des années 1980 m'a confronté de très près à ce désintérêt dans l'Afrique orientale et

Non pas qu'il n'y ait pas de chercheurs isolés se réclamant explicitement ou implicitement, partiellement ou totalement de l'anthropologie sociale et culturelle ou d'une certaine forme d'ethnologie voire d'ethnographie. Mais d'institution, vivante, confortée par des publications et des périodiques, ayant en quelque sorte pignon sur rue, je n'en vois point. Certes il est impossible de se tenir informé de tout ce qui se fait en sciences sociales en Afrique noire composée, faut-il le rappeler, d'une cinquantaine de pays. Mais cette inexistence est corroborée par ailleurs par de nombreux textes, débats et colloques où se perpétue et se cultive le point de vue anticolonialiste traditionnel², encore vivace malgré le changement de la conjoncture historique d'une part et la démonstration indiscutable des apports concrets de l'anthropologie à la compréhension des sociétés, y compris « ethniques », africaines contemporaines, d'aujourd'hui³.

australe de l'époque. Que je sache les choses ne se sont pas améliorées depuis dans cette région malgré plusieurs tentatives de relance régionale ou panafricaine. Pour une réflexion plus générale sur l'évolution de l'anthropologie africaniste occidentale et africaine d'il y a une quinzaine d'années voir J. Copans notamment page 70 de *La longue marche de la modernité africaine* (1998a). Notons toutefois la fondation en septembre 1989, lors d'une conférence tenue à Yaoundé, d'une Association panafricaine de l'anthropologie. Je ne sais absolument pas ce qu'elle est devenue aujourd'hui.

J'ai également abordé la question d'une anthropologie africaine et de l'attitude des historiens (européens) à l'égard de l'anthropologie (avec notamment une polémique avec C. Coquery-Vidrovich, voir plus loin le point III) dans un article (1998b). J'y évoquai également la polémique très violente de A. Mafege, anthropologue d'origine sud-africaine, à l'encontre de Sally Falk Moore, anthropologue américaine, auteure d'une étude synthétique et historique où elle met en lumière les apports positifs de l'anthropologie africaniste (notamment occidentale).

² Qui voulait qu'ethnologie et anthropologie fussent par définition des sciences coloniales ou impériales. Perspective que nous avons partagée d'une certaine façon pendant un temps au cours des années 1960-1970 : voir entre autres Copans (1974, 1975, 2006a). Pour un dépassement constructif de ce point de vue voir P. Pels et O. Salemink (1994).

³ La situation me paraît tout à fait différente en Amérique latine et centrale (je pense au Brésil et au Mexique pour ce qui me concerne) et en Asie du

Je réfute immédiatement une objection raisonnable : il existe pourtant un certain nombre d'anthropologues africains de qualité dans les pays occidentaux, qu'il s'agisse des anciennes métropoles coloniales ou des grands pays nord-américains. C'est certain, mais l'origine n'importe plus dans ces cas, selon nous, puisque ces chercheurs se trouvent intégrés, et cherchent par tous les moyens à s'intégrer, au sein des traditions disciplinaires centrales. J'ai déjà donné mon sentiment, épistémologique, et non émotionnel et amical, sur ce point : ces chercheurs n'étant plus des acteurs directs de leurs champs scientifiques nationaux, la configuration sociale de leur personnalité professionnelle n'est plus déterminée que de manière secondaire par les contraintes africaines de l'exercice de la recherche.

Un certain nombre d'arguments convergents expliquent cette situation paradoxale et contradictoire de la coexistence d'une grande tradition anthropologique « africaniste » internationale, essentiellement occidentale dans les faits depuis plus d'un siècle, et de l'absence de toute inculturation, indigénisation africaine de cette même discipline jusqu'à la date d'aujourd'hui. Les racines de cet état de fait plongent à la fois dans les formulations idéologiques de la lutte anticoloniale et nationaliste panafricaine d'une part et dans les effets des demandes sociohistoriques sur les différentes sciences sociales en concurrence, à l'époque coloniale déjà mais surtout depuis les indépendances⁴.

Notre démonstration relève de ce qu'on pourrait qualifier de sociologie historique de la connaissance et portera d'abord sur les formes et les causes intrinsèques du blocage de l'ethnologie et de l'anthropologie sociale en Afrique noire puis sur les répercussions

Sud (Inde, Bangladesh) notamment. Voir les contributions au thème central de ce numéro.

⁴ La contextualisation développementaliste incontournable des sciences sociales dans les pays africains surdétermine ces dernières de manière largement négative. Un autre paradoxe veut qu'aujourd'hui en France la sociologie du développement prenne essentiellement la forme d'une anthropologie sociale (J.-P. Olivier de Sardan, J.-P. Chauveau, J.-F. Baré) ! Nous évoquerons ce problème plus loin au point II.

directes, indirectes ou invisibles des formes prises par les évolutions de la sociologie, de l'histoire et de la science politique sur le non-développement de l'anthropologie⁵. Nous examinerons en conclusion la nature des conditions minimales nécessaires à la genèse d'une *anthropologie sociale actuelle* dans le contexte scientifique, intellectuel et institutionnel des États africains en situation de mondialisation⁶.

Rappelons que la sociologie actuelle était largement anthropologique dans son contenu si l'on suit les propositions de G. Balandier mais son « déguisement » sociologique a fini, de manière tout à fait involontaire, par disqualifier les objets de l'ethnologie de terrain tout en préservant ses méthodes ! Inutile de dire que dans ces conditions les autres disciplines, d'abord la géographie (années 60), puis l'histoire (années 70) et enfin la science politique (années 80) se sont empressées de coopter (de copier ?) pratiquement le fonds ethnologique qui du coup s'est trouvé marginalisé aux yeux des apprentis chercheurs africains. L'absence d'enseignement systématique de la discipline dans la plupart des universités africaines a fait le reste. Il faut donc redessiner avec précision la cartographie des mitoyennetés disciplinaires dans leurs évolutions historiques. L'essentiel des informations renverront aux expériences francophones mais le contraste est peut-être encore plus flagrant dans les cas anglophones dans la mesure où la distinction ethnologie/sociologie n'y a pas été

⁵ On pourrait ajouter, selon les pays ou les ensembles « coloniaux », la critique littéraire et la linguistique. Il semble que l'économie politique africaine ait été soumise de manière absolue aux orthodoxies de l'économie classique ou de sa critique marxiste radicale, c'est-à-dire nationaliste, stalinienne ou maoïste et que par conséquent elle n'ait jamais eu voix au chapitre dans les débats que nous allons évoquer. Le poids écrasant de la consultance internationale dans la pensée économique produite en Afrique semble la disqualifier d'emblée. Quant au marxisme de ses critiques il est plus exégétique et incantatoire qu'analytique et empirique.

⁶ Ai-je besoin d'insister sur l'origine d'un point de vue qui vise tout simplement à adapter et à reformuler, un demi-siècle plus tard, le fameux paradigme dynamiste d'une *sociologie actuelle* de l'Afrique noire.

brouillée par la duplicité (anthropo-)sociologique volontairement introduite par G. Balandier avec le succès que l'on connaît.

I L'ethnologie prise à son propre piège : le mythe mystique de l'authenticité

Évidemment on peut remonter à l'époque coloniale et notamment à l'époque de l'entre-deux-guerres pour s'apercevoir que malgré le très grand intérêt des administrateurs-ethnologues éclairés (Delafosse, Labouret, Delavignette par exemple) pour la connaissance des sociétés africaines autochtones, ce message ne fut jamais repris dans les programmes de la formation professionnelle coloniale de l'École nationale de la France d'outre-mer (ENFOM) y compris sous sa version appliquée, formellement reconnue en Grande-Bretagne (De l'Estoile, 1997). Il faut donc attendre environ un quart de siècle pour que G. Balandier, au tournant des années 1950, affirme la modernité globale des sociétés africaines ce qui le conduit à polémiquer, de manière sourde ou ouverte, avec la tradition ethnologique en train de s'affirmer avec l'école de M. Griaule. Il n'est que de lire successivement les deux articles de ce dernier et de G. Dieterlen dans le numéro XXVII des *Cahiers internationaux de sociologie* de 1959 pour avoir une idée du fossé qui sépare ces deux orientations au moment décisif où se construisent institutionnellement l'ensemble des sciences sociales françaises⁷. Deux conceptions de l'authenticité anthropologique se partagent donc le marché disciplinaire mais le message griaulien de l'authenticité intrinsèque ne s'embarrasse pas de considérations historico-politiques : la pureté intemporelle de ses cultures soudanaises conforte les recherches des traditions immémoriales, défigurées, oubliées et méprisées sous le vernis colonial.

Malgré l'engagement colonialo-humaniste de Griaule, c'est le militantisme indépendantiste de Balandier qui l'emporte semble-t-il : il faudrait certainement lire les premières livraisons de la revue *Présence africaine*, à laquelle Balandier contribua de très

⁷ Voir par ailleurs les textes programmatiques de Cl. Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale* publiée en 1958.

près, pour mesurer exactement, du point de vue des intellectuels africains de l'époque (les années 1950 de la décolonisation pacifique et culturelle de l'Afrique française), le poids des deux tendances. Il n'empêche que l'idéologie de la négritude relève, au premier degré, du genre griaulien. Certes Cheikh Anta Diop conforte par sa radicalité les revendications anticolonialistes de récupération culturelle et historique mais son œuvre, qui relève du genre culturologique, est très éloignée des procédures méthodologiques et empiriques de l'anthropologie sociale *et même de l'ethnographie*. Sans vouloir dévaloriser le moins du monde l'originalité, l'apport informatif et documentaire des travaux, études, essais de l'intelligentsia ouest-africaine à l'ouvrage depuis la Première Guerre mondiale et de son rôle pionnier aux plans intellectuels et politiques, il n'en reste pas moins que cette nouvelle « école » autochtone, plus hétérogène qu'il n'y paraît, n'a que peu de rapport avec les démarches, déjà bien établies, des différentes traditions anthropologiques et ethnologiques du monde occidental (Grande-Bretagne, États-Unis, France). Pour citer l'exemple le plus fameux, et qui relève d'une toute autre tradition, puisqu'il s'agit d'un Ph.D. d'anthropologie sociale soutenue en 1938 à Londres et que son directeur en est B. Malinowski lui-même, reportons-nous à l'œuvre du futur premier président du Kenya, Jomo Kenyatta, *Au pied du mont Kenya* (1960), qui décrit de manière assez idyllique la culture kikuyu de ses ancêtres.

Ainsi le discours ethnologique ou anthropologique africain est lesté, dès les années 1930, d'un sentiment de restauration culturelle, certes tout à fait nécessaire et compréhensible au plan des dynamiques historiques et idéologiques, mais sans rapport aucun avec les mécanismes de production scientifique de l'enquête de terrain ethnologique, dont les prémisses sont déjà posées clairement et que le quart de siècle suivant va institutionnaliser de manière éclatante⁸. Un certain nombre de chercheurs occidentaux ont

⁸ Sans approfondir une comparaison qui peut sembler problématique, notons que la revendication culturelle indienne des États-Unis devra attendre les années 1960 pour prendre véritablement consistance alors que

accepté cette situation sans se poser trop de questions (voir par exemple la préface de Malinowski à *Facing Mount Kenya*⁹). En effet les critiques méthodologiques de l'ethnologisme culturel des textes de la négritude, du panafricanisme, de la philosophie africaine sont très rares au cours des années 1950-60. Ces tendances vont devenir exclusives à l'indépendance, et des départements s'ouvrent autour de ces thématiques dans les nouvelles universités qui poussent un peu partout en Afrique noire. Inversement la sociologie de la modernité et du développement, répondant aux « urgences » sociopolitiques des indépendances sous-estime, et souvent ignore, les potentialités de l'anthropologie pour la compréhension du monde moderne. Certes la tradition française, initiée par Balandier, véhicule ouvertement les références aux deux disciplines et les années 1960-1970 constituent un véritable âge d'or pour ce genre de démarche de terrain. Mais la coupure est déjà instituée et confortée de manière permanente dans les universités africaines francophones, et oserai-je ajouter, y compris de manière opportuniste avec l'ethnologie traditionnelle car il s'agit de promouvoir un secteur académique véritablement autochtone et autonome par rapport à l'ethnologie et à l'anthropologie sociale et culturelle. Les fondations internationales financent, des postes s'ouvrent, des colloques se tiennent, des conseillers présidentiels se positionnent sans que l'on puisse à aucun moment comparer concrètement les ethnologies de l'Occident à celles, nouvelles et inédites, différentes, des pays africains.

cela fait déjà *trois quarts de siècle* que les anthropologues américains fréquentent et étudient ces populations ! Certes la marginalisation totale dans les réserves explique assez facilement ce « gâchis » ethnologique.

⁹ Bien que l'ouvrage de Kenyatta ait été traduit en français on n'y trouve pas cette préface, remplacée par une préface de Balandier. Il faut donc se reporter à l'édition originale en langue anglaise. Cette coquetterie balandièresque a dû conforter en Afrique francophone, selon moi, une perception plus idéologique qu'académique de ce texte (après tout Malinowski est encore en 1960 la seule référence centrale du modèle idéal-typique de l'enquête de terrain).

Aux raisons idéologiques et proprement culturelles d'un discours sur soi de la part des représentants des nouvelles élites africaines s'ajoutent petit à petit les habitudes de la pratique d'une ethnologie facile fondée sur le seul recueil du verbe oral, de la recherche du seul sens commun immédiat du chez soi, érigée en pensée traditionnelle, philosophique, populaire, collective, démarche qui ne procède à aucune objectivation distanciée, critique et réflexive. Ce culturalisme de circonstance se trouve paradoxalement conforté par les critiques abstraites et soi-disant principielles du radicalisme nationaliste et marxiste à son encontre¹⁰. Un discours antiethnologique prend le dessus dans ce discours, fustigeant le caractère colonial (bien sûr !), petit-bourgeois (les universitaires sont-ils autre chose que des petits-bourgeois ?), réactionnaire (ces idéologues auraient dû lire les travaux de l'ethnologie soviétique, tout aussi culturaliste et nationaliste, à cette époque !) de cet ethnologisme culturel. Mais c'est pour lui opposer un marxisme, science sociale totalisante, et non une adoption des principes élémentaires des acquis anthropologiques, aussi bien théoriques qu'empiriques. L'ethnologie et l'anthropologie sont lues selon le mode d'une tendance de la philosophie, ce sont des disciplines bourgeoises et par conséquent inutiles et même dangereuses¹¹.

Ainsi ethnologie « de papa » aux origines et caractéristiques indubitablement coloniales, idéologisme culturel et nationaliste,

¹⁰ N'oublions pas qu'il existe dès 1957 avec le Ghana toute une série d'États se réclamant d'une forme ou une autre du socialisme (après 1960 on peut évoquer les cas de la Guinée-Conakry, du Mali, de la Tanzanie).

¹¹ J'ai déjà décrit l'attitude antianthropologique des militants tiers-mondistes, par ailleurs spécialistes de sciences sociales, voire même anthropologues, qui vantaient la sociologie comme seul instrument d'intervention en faveur de la modernité sociale (socialiste et autoritaire) et qui récusait l'utilité de toute connaissance ethnographique et ethnologique, notamment des milieux paysans et ruraux. Le summum de cette attitude fut atteint au Mozambique dans les années 1975-1985 (voir C. Geffray, 1988) et l'un des protagonistes les plus virulents de cette critique était une anthropologue marxiste américaine ! Cf. Meillassoux et moi-même en avons fait l'expérience commune lors d'une mission en 1983 à Maputo.

radicalisme marxisant aux penchants staliniens ou maoïstes, développementalisme rampant et dominant, construction institutionnelle des universités et centres culturels sont autant de phénomènes qui se mélangent, se confortent, se combattent, se dissolvent et se reproduisent sur près d'un demi-siècle à travers tout le continent, produisant au moins un effet commun, celui de l'exclusion de l'anthropologie sociale et culturelle, et de l'ethnologie, du champ de la pensée moderne africaine, aussi bien nationale que panafricaine¹².

Pour être complet il faudrait évoquer les conditions de réalisation des recherches de terrain qui, encore une fois, sont au fondement de l'identité ethno-anthropologique. L'anthropologie est devenue, avec un certain succès mais aussi avec des limites significatives, une science sociale *du chez-soi* en France au cours des années 1960-1970, parce qu'elle avait réussi à forger son programme et ses méthodes sur des terrains exotiques, « *autres* », classiques. G. Althabe, M. Abélès et même M. Augé ont réinvesti l'hexagone après avoir élaboré une œuvre importante à propos de sociétés africaines et malgaches. À l'évidence développer une anthropologie africaine impliquait probablement des préalables professionnels et méthodologiques d'une forme ou d'une autre qui faisait défaut. Il y eut bien le projet d'une anthropologie réciproque (avec des Maliens et des Sénégalais) dans les années 1980 mais ce fut une tentative mort-née (Le Pichon, 1991).

¹² Il va de soi que chaque pays possède sa ou ses configurations dynamiques, ses imaginaires culturels propres, des ressources institutionnelles et intellectuelles plus ou moins importantes et professionnelles. Je n'aime pas parler de l'Afrique comme d'une entité signifiante, surtout aux plans scientifiques et culturels, mais la dénégation pratique totale de l'anthropologie et de l'ethnologie me paraît tellement généralisée et universelle dans tous les États africains actuels que pour une fois, et malheureusement, on peut évoquer le continent comme une entité, à l'exception notable mais de plus en plus problématique aujourd'hui, de l'Afrique du Sud. Après tout, ce dernier État est le seul où un certain type d'ethnologie a pu se transformer en idéologie politique dominante, réactionnaire et ségrégative, pendant près d'un siècle.

En fait le moment de l'apprentissage concret de la distanciation n'eut pas lieu d'autant que plusieurs phénomènes ont contrarié l'idée même d'une telle épreuve. Sans tomber dans l'occidentalocentrisme on peut noter la nécessité pour les sciences sociales de passer par une phase de modernité philosophique et peut-être de sécularisation idéologique qu'elle soit antérieure à leur invention pratique et institutionnelle ou éventuellement postérieure comme nous l'avons déjà évoqué dans un article (2000b). Ce moment n'est que balbutiant selon les pays. L'objectivation (intellectuelle) de la société est encore hypothétique d'autant que règne toujours le mot d'ordre du développement et du rattrapage de l'Occident. La remise en cause de la familiarité culturelle avec soi, moteur de la culturologie pseudo-ethnologique, n'a pas eu lieu¹³.

Mais il existe une cause peut-être plus concrète et qui peut paraître anecdotique. En effet c'est la reproduction mimétique de ce qu'on pourrait appeler *la perdiemisation* bureaucratique de l'idée même de mission sur le terrain. Ce dernier fut d'abord rural, y compris pendant les premières décennies des indépendances, et impliquait moyens de déplacements et défraiements. Les expertises de développement ne firent qu'aggraver ce symptôme au point que s'enclencha un effet pervers qui fit de la mission d'abord une source de revenus puis éventuellement un processus de connaissance. Les organismes de recherches néocoloniaux incitaient donc à penser la recherche et le terrain rural non pas comme un espace social national et intime (situation d'autant plus paradoxale que la

¹³ Pour mesurer les particularités historiques du continent africain sous le rapport de la modernité de l'analyse sociale, rappelons pour les autres continents que l'Amérique latine a connu une très ancienne occupation coloniale et administrative et que l'indépendance politique de ses États a plus d'un siècle d'antécédence sur celle des États africains. Quant à l'Asie, berceau de plusieurs hautes civilisations aux traditions philosophiques, théologiques et bureaucratiques écrites plus que millénaires, certains de ses États ont su intégrer dès le XIX^e siècle certaines formes de l'analyse sociale à leurs modes de fonctionnement. N'oublions pas que Lévi-Strauss enseignait la sociologie française dès 1936 à São Paulo et qu'il existait en Indochine française dès la fin des années 1930 un groupe d'ethnologues vietnamiens (Nguyen, 2004) !

plupart des intellectuels africains des premières générations avaient des origines familiales peut-être plus « rurales » que leur homologues européens) mais un espace réputé difficile d'accès et répulsif. Assimilée aux tournées administratives et d'inspection, la mission de terrain perdit alors toutes ses qualités intrinsèques de rupture épistémologique voir émotionnelle¹⁴.

Il n'est pas surprenant dans ce cas que l'argument publicitaire de l'avantage comparatif de l'anthropologie sur la sociologie (la construction volontaire, méthodique, intime et critique d'un rapport avec la population d'accueil) n'eut aucun effet pratique puisque d'une part il renvoyait au sens commun de la fréquentation sociale ordinaire et de l'autre à un comportement bureaucratique (la mission – scientifique – relève avant tout d'un *ordre* de mission) puis financier (la mission comme complément salarial de plus en plus conséquent). Malheureusement, au-delà de l'anthropologie, ce sont toutes les sciences sociales qui subirent les conséquences négatives de cet effet pervers typique.

II La sociologie partagée entre plusieurs modernités

D'une certaine manière les leçons que l'on peut tirer de la genèse et de l'expansion des sociologies africaines ne sont guère plus positives ; on pourrait même avancer l'idée que les conditions d'apparition et de développement de cette discipline n'ont pas contribué à en assurer l'autonomie critique tant vis-à-vis d'elle-même que de son éventuelle concurrente, l'anthropologie sociale. Pour rester au sein de la tradition francophone *la sociologie actuelle* s'avère, un demi-siècle plus tard, comme une simple orientation parmi d'autres, sans privilège particulier, et susceptible

¹⁴ Combien de collègues africains m'ont avoué leur impossibilité à aller sur le terrain comme s'ils étaient étrangers à leur propre société et du coup m'interrogeaient sur la nature d'une réalité sociale dont ils connaissaient pourtant beaucoup mieux que moi les rouages intimes ! La reconnaissance d'une espèce de dépendance des chercheurs nationaux envers les recherches de terrains conduites par des Occidentaux reproduisait ainsi au second degré la position d'enquêteur ou d'informateur privilégié que construisaient ces derniers avec leurs interlocuteurs, subalternes, locaux.

d'être lue à la lumière du paradigme du développement et de l'occidentalocentrisme. En effet, sans tomber dans un relativisme qui voudrait qu'il y ait autant de sociologies que de traditions sociologiques, force est de constater que la sociologie moderne, tout comme l'anthropologie sociale et culturelle, se trouve historiquement et originellement en position d'extériorité.

Cette situation soulève des problèmes épistémologiques majeurs qui n'invalident absolument pas les qualités et le rôle des sciences sociales à cause de leur origine « coloniale » de fait. Mais l'importation, l'adaptation, l'indigénisation, la récupération, la reformulation locale et autochtone constituent des modalités sociohistoriques spécifiques de la connaissance scientifique qui méritent d'être examinées de manière critique et autocritique. Seul ce détour de sociologie de la connaissance peut nous permettre de relire les sciences sociales africaines à l'aune de leurs conditions, en quelque sorte, d'importation. Il faudrait prendre en considération au moins trois dimensions :

1° L'exercice de la sociologie en Afrique relève des mêmes types de contextes socio-institutionnels que celui de la sociologie en Occident.

2° Mais cet exercice relève aussi, à cause de son histoire particulière (notamment les conditions concrètes et sociales de sa pratique), de ses liens avec la domination de l'Occident et donc également des conditions d'exercice au sein d'Occident lui-même.

3° Enfin, dès ses origines, la demande développementaliste de la sociologie occidentale lui impose des thématiques, des méthodes, des concepts et des théories, des bailleurs de fonds et des maîtres d'œuvre distincts de ceux et celles des courants centraux de la discipline en Occident et qui finissent par habitude ainsi que par nécessité (emplois et sources de financement) par devenir les caractéristiques centrales et souvent exclusives de la sociologie « locale »¹⁵.

¹⁵ Rappelons qu'outre l'invention de l'étude des sociétés africaines modernes au cours des années 1950, G. Balandier s'impose également pendant la même décennie comme *le* sociologue et l'enseignant de la

Toutes les demandes sociales, toutes les formes idéologiques, et même jusqu'aux derniers des aspects de la vie sociale courante sont considérés comme des questions de développement. Il n'y a pas une configuration sociologique qui ne soit contaminée, pour une raison ou pour une autre, par le principe que la société « africaine » est une société de/en développement et que c'est cette dernière caractéristique qui détermine fondamentalement la nature de la sociologie qui l'étudie et la décrit. Cette conception des choses surdétermine a priori et sans aucune autoréflexion les influences et l'interprétation des courants sociologiques venant de l'Occident. Certes les théories de la modernisation, notamment américaines, de l'après-guerre, se consacraient au développement et par conséquent au sous-développement. Mais elles désignaient par cela autant les projets de reconstruction (ou de développement) des sociétés occidentales (Europe/États-Unis) que la confrontation montante des modèles sociétaux centraux (capitalisme et socialisme) ou encore (mais en dernier lieu seulement) le développement proprement dit du tiers-monde.

Certaines théories se prêtent mieux que d'autres à ce dernier exercice, ou pour le dire autrement, certains sociologues se sentent plus concernés que d'autres par cette dernière sollicitation. Visiblement les fondateurs universitaires de la sociologie française, G. Gurvitch et R. Aron, n'y réfléchissaient guère. Toutefois, comme G. Balandier et P. Mercier se présentaient comme les élèves du premier, G. Gurvitch pouvait apparaître comme le parrain (involontaire) des études développementalistes¹⁶. Quant à R. Aron ses réflexions géostratégiques évoquaient parfois le sous-développement sans susciter de programme plus empirique. À passer en revue quelques autres grandes figures tutélaires on

sociologie du développement en France. Voir notre bibliographie en annexe de *Sociologie des Brazzavilles noires* (Balandier, 1985 : 303-305). Sur les problèmes de fond portant sur la nature de la sociologie du développement on pourra se reporter à notre ouvrage *Développement mondial et mutations des sociétés* (2006b).

¹⁶ Il faudrait bien entendu examiner de très près leur sociologie pour voir en quoi elle est précisément redevable de la pensée de Gurvitch.

singularisera A. Touraine, à cause de ses attaches et relations latino-américaines, R. Boudon très partiellement¹⁷ ou encore P. Bourdieu pour ses premiers travaux remarquables et prometteurs sur l'Algérie¹⁸. M. Crozier¹⁹, l'initiateur de la sociologie de l'organisation, tout comme les animateurs des thématiques centrales de la sociologie française des années 1960-1980, à savoir les sociologies de l'éducation et du travail, s'en tiendront à l'écart. Que des thématiques centrales de la sociologie du développement ne fussent l'objet que d'une considération marginale de la part des promoteurs et initiateurs de ces sous-secteurs disciplinaires, en dit long sur les conditions d'universalisation des paradigmes de la sociologie française²⁰. Il y a fort à parier qu'il en fut de même au sein des traditions anglo-saxonnes, moins contraintes pourtant, me semble-t-il, par une intimité des relations politiques néocoloniales comme celles qui ont présidé au fonctionnement du « pré carré » à la française.

Pendant des décennies (jusque dans les années 1990) sociologie et anthropologie vivent en France des vies largement séparées ; par ailleurs la sociologie du développement est de moins en moins présente dans les panoramas disciplinaires. L'a-ethnologisme de cette tradition française est encore des plus vivaces aujourd'hui, je puis en témoigner par mon expérience

¹⁷ Il est l'auteur d'un article dans un numéro de *L'Année Sociologique* consacré au développement dont l'éditeur est Claude Rivière (1992) qui peut être considéré comme un disciple de Balandier mais l'éditeur de la revue, B. Valade, lui, est plutôt disciple de Boudon. Ce dernier a collaboré avec F. Bourricaud sur des études de la modernisation de l'Amérique latine.

¹⁸ 30 ans plus tard il manifestera un come-back antimondialiste et anti-impérialiste mais sans aucun rapport méthodologique avec ses premières œuvres.

¹⁹ Voir nos réflexions sur les raisons (probables) de cette non-rencontre dans notre article sur la sociologie des fonctionnaires africains (Copans, 2001 : 11-26).

²⁰ La généralisation doit être distinguée de l'universalisation qui implique que sous sa forme générale, une discipline ou une orientation théorique soit capable d'être appliquée à toutes les formes de société.

actuelle à l'université Paris 5. Cet a-ethnologisme ne peut donc que conforter en fin de compte l'antiethnologisme « africain » dont nous avons parlé plus haut.

Pourtant l'anthropologie sociale se pratique de manière invisible sur le terrain car, tant par ses méthodes d'enquête que par son patrimoine de connaissances sur les sociétés non-occidentales, elle s'avère incontournable et comme consubstantielle à l'exercice de l'étude du développement. Certains pourraient faire remarquer alors que ce qui sortait de manière polémique par la porte rentrait en catimini par la fenêtre. Peut-être, mais cette anthropologie sans nom est une anthropologie sans référentiel, sans histoire ; c'est une anthropologie-technique, c'est une anthropologie-traductrice, indigène avant la lettre, qui sait parler *de* et *aux* autres, aux « locaux », exclus des réflexions centrales et dominantes des sciences sociales occidentales mais sans plus. Il existe pourtant des versions nobles de ce détournement paradoxal : je pense ici aux traditions, justement françaises et francophones, de l'anthropologie du développement, qui s'inspirent pour partie de G. Balandier et de M. Gluckman ou encore du sociologue M. Cernea de la Banque mondiale. Bref la sociologie ne semble pleinement sociologique (c'est-à-dire généraliste et comparatiste) que lorsqu'elle se présente comme une anthropologie. Mais malheureusement en s'identifiant au développement, qu'il soit local ou institutionnel, cette anthropologie s'enferme sans le vouloir dans le développementalisme : pour elle tous les terrains sont lus au travers de ce contexte²¹. Par ailleurs, un second effet, tout aussi involontaire, fait en sorte que, l'approche plus macro, et pour parler d'une manière plus imagée, plus sociologique ou sociétale, se trouve exclue de ces recherches. Bref malgré ses très grandes qualités cette orientation véhicule également une image en creux des sciences sociales occidentales et africaines qui ne valorise pas vraiment l'anthropologie comme une approche originale et indispensable de la globalité sociale et culturelle. Ce n'est pas parce que notre sociologie du développement est plutôt une anthropologie du développement que s'impose aux yeux

²¹ Voir les thèmes des numéros du *Bulletin de l'APAD*.

de ses pratiquants et de ses lecteurs africains un besoin d'anthropologie qui subvertisse les problématiques, réductrices, du développement²². Les traditions anglo-saxonnes, que je connais peu, sont probablement plus sociologiques d'une part et plus respectueuses du projet anthropologique général de l'autre. Mais les chercheurs africains anglophones, plus sensibles semble-t-il, aux radicalismes nationalistes et néomarxistes, ne semblent même pas vouloir s'aventurer à pratiquer une anthropologie qui n'ose dire son nom.

III L'OPA de l'histoire sur l'anthropologie : collaboration ou liquidation ?

Si les liens intimes qui lient les deux sciences sociales majeures de la sociologie et de l'anthropologie expliquent les origines et le maintien de la marginalisation de cette dernière en Afrique noire c'est, de manière encore plus paradoxale, la discipline de l'histoire qui a assuré la relégation définitive de l'anthropologie, une relégation qui peut se lire aujourd'hui comme le résultat d'une vengeance. La première revendication africaine et africaniste est sans aucun doute la (re)découverte de l'historicité du continent noir, la réaffirmation de l'existence d'un passé ancien (et sous-entendu glorieux) et surtout la démonstration qu'il est possible de faire une histoire savante de sociétés orales aux archives documentaires écrites quasi-inexistantes. La reconnaissance et la mise en place de cette démarche coïncide avec l'élan des indépendances, notamment francophones, des années 1960. Cette approche va jouer au début un rôle encore plus important en ethnologie (on invente ainsi l'ethnohistoire) et en anthropologie (où l'on parle d'anthropologie historique). En effet l'ethnologie dans les années 1950-60 est encore massivement culturaliste,

²² J.-P. Olivier de Sardan parle de socio-anthropologie, ce qui pose un autre problème : existe-t-il une discipline autonome, fruit du meilleur (?!) des deux disciplines ? D'autant qu'il existe d'autres traditions plus conceptuelles de cette conception des sciences sociales, comme chez P. Bouvier. Mon opinion personnelle est très négative à l'égard de cette pseudo-solution pragmatique de mélange disciplinaire.

fonctionnaliste ou ethnographique c'est-à-dire a-historique ; elle cultive le fameux présent ethnographique de manière non-critique. De manière reconnue comme quelque peu maladroite par la suite (la critique historique des sources manque de rigueur) G. Balandier proposera une histoire du Congo précolonial en 1965 et effectivement c'est au cours des années 1960 que les anthropologues dynamistes se lancent les uns sur le présent par le biais d'une démarche socio-anthropologique, les autres dans des tentatives de reconstitution des formes passées qui seraient authentiquement anthropologiques car encore peu souillées par « la situation coloniale ». Cette ruée vers l'histoire (à laquelle j'ai peu participé personnellement) est symbolisée par une série d'ouvrages collectifs symboliques tirés de colloques ou de séminaires tenus en Occident ou en Afrique qui sont parus au cours des années 1970 (par exemple Meillassoux, 1971 et 1975). Cette mode de l'anthropologie historique détourne progressivement un nombre important de chercheurs français et un nombre probablement encore plus grand de chercheurs africains, en France et dans l'orbite francophone, de la tâche pourtant bien dynamiste et même marxiste de saisir la modernité balbutiante en genèse et en actes, de décrire comme le titra Balandier, une *Afrique ambiguë*. Car, paradoxe des paradoxes des études africaines franco-francophones, le marxisme anthropologique tout à sa quête des modes de production précapitalistes et teinté par l'exploration althussérienne du « continent Histoire », conforte ce choix en négligeant l'enquête empirique des nouvelles classes ou catégories sociales, bourgeoises, ouvrières et même paysannes²³. L'anthropologie devient donc à la fois le succédané de l'histoire (il y a bien plus d'ethnologues et d'anthropologues historiens à cette époque que d'historiens historiens) et l'image d'une discipline plus attachée aux formes du passé que du présent ; un passé par ailleurs plus précolonial que colonial et moderne. Ce tournant devait marquer durablement

²³ Voir nos commentaires sur ce point dans nos publications portant sur les classes ouvrières d'Afrique noire (Agier et al., 1987).

l'anthropologie française ainsi que les historiens africains et français.

À juste titre les universitaires africains ont préféré se dire et se présenter comme historiens que comme ethnologues ou anthropologues. Il s'agit d'abord d'africaniser les cours et les manuels d'histoire (coloniale) de France et la demande est immense. En France la situation est plus complexe car il faut un courage certain dans les années 1970 (et même pendant le quart de siècle suivant) pour se libérer des biais de la formation historique traditionnelle (agrégation, désintérêt notoire pour l'histoire non-européenne, y compris pour la période partagée de la colonisation, concrétisée par l'absence de postes)²⁴.

Bref l'anthropologie fait œuvre de pionnier mais alors qu'elle aurait pu s'attendre à être payée de retour, du moins en France où l'anthropologie existe institutionnellement, c'est le phénomène contraire qui se produit : passés les temps difficiles de la gestation institutionnelle les historiens s'emparent unilatéralement de leurs territoires du passé et qui plus est occupent ceux de la contemporanéité immédiate. Non seulement l'anthropologie serait inutile pour comprendre le passé mais l'histoire anthropologique serait meilleure que l'anthropologie historique (ce qui évidemment devrait être objet de confrontations objectives et sereines). Non content de réaffirmer ce corporatisme dangereux (les autres historiens n'en sont pas plus accueillants pour autant à l'historiographie africaniste) certains vont jusqu'à reprendre le discours désuet de l'équivalence ethnologie=colonialisme (et par conséquent histoire=anticolonialisme) pour déconsidérer définitivement la discipline. C. Coquery-Vidrovitch s'est illustrée par au moins trois articles (dont deux dans la revue *Le débat*, en 1996 et 2002, qui n'a rien d'une revue professionnelle et dont la culture africaniste des lecteurs doit être proche du zéro absolu) et

²⁴ Voir par exemple tous les débats récents sur la fracture coloniale et les apports positifs de la colonisation.

d'autres interventions publiques²⁵. J.-P. Chrétien procédera de manière plus subtile en ne débattant que très rarement de manière directe sur ces questions avec les anthropologues²⁶.

Cette guerre larvée ou ouverte de la part de certains historiens à l'égard des anthropologues renvoie encore une fois à la place très minoritaire de l'anthropologie dans le panthéon des sciences sociales africaines et elle permet aux premiers de se positionner de manière dominante et exclusive dans la mesure où ils n'ont pas à affronter les dilemmes plus brûlants de la lecture du présent à l'exception des cas extrêmes des génocides du Rwanda et du Burundi et des conflits des régions orientales du Congo²⁷.

Cette confrontation unilatérale est tout à fait ridicule mais elle se surajoute à toutes les analyses précédentes portant sur les autres sciences sociales car il est certain que la disqualification brutale et

²⁵ Dois-je souligner que je suis probablement l'anthropologue le plus critiqué dans ces articles alors que 25% au moins du texte de *La longue marche de la modernité africaine* développe des considérations historiographiques favorables à cette discipline (1998a) ! Il est vrai que je cite bien plus les anglophones que les francophones à cause de la très grande qualité de leurs travaux d'histoire sociale coloniale, une spécialité quasiment inconnue dans les études françaises et francophones. Le rôle très positif, bien qu'indirect, du grand historien E.P. Thompson y est sûrement pour quelque chose.

²⁶ C'est un secret de polichinelle de noter que celui-ci, plus que *persona grata* au département d'Histoire de l'université de Bujumbura au Burundi, s'est toujours refusé à aider à la création d'un département des Sciences Sociales (pourtant réclamé par les collègues burundais dispersés dans différents départements) prétextant que l'histoire s'acquittait parfaitement des tâches de ces disciplines. J'ai débattu ailleurs de la rigueur méthodologique des anthropologues en matière d'enquête orale même s'ils ne maîtrisent qu'imparfaitement le dépouillement des documents d'archives. Tout cela ne m'empêche pas de penser et d'avoir écrit que ce chercheur est probablement l'un des meilleurs historiens anthropologues africanistes de la génération en train de prendre sa retraite.

²⁷ Il faut souligner l'importance et la très grande qualité des travaux et interventions de J.-P. Chrétien sur ce point. Mais les critiques méthodologiques les plus précises que je connaisse en matière d'évaluation de la littérature consacrée à ces événements est le fait d'une anthropologue, Cl. Vidal (1998).

sans nuances de l'anthropologie ne peut que contribuer, au-delà de la corporation des historiens, au maintien de l'ethnologie et de l'anthropologie dans une espèce de camp d'extermination (coloniale et colonialiste) peu propice à sa reconnaissance disciplinaire et institutionnelle.

IV La fascination de la science politique : une victoire à la Pyrrhus ?

Une dernière discipline va contribuer à porter l'estocade finale, sur un plan totalement inverse, à savoir celui de la compréhension des dynamiques politiques contemporaines. Malgré l'invitation de G. Balandier à se lancer dans une anthropologie politique du présent il y a déjà quarante ans, c'est la science politique qui remplit cette fonction aujourd'hui. Voilà encore un constat qui ne peut faciliter, aux yeux des chercheurs africains, le recours à l'anthropologie pour comprendre non leur passé mais leur présent et pour réfléchir, pourquoi pas, à leur avenir.

J'ai déjà expliqué longuement, dans les pages de cette même revue, les conditions dans lesquelles, au tournant des années 1980, un groupe de chercheurs en sciences sociales dont des politistes emmenés par J.-F. Bayart et J.-F. Médard avaient fondé la revue *Politique africaine*, qui allait s'efforcer d'imposer la lecture du politique « par le bas » (Copans, 2003). Cette cooptation disciplinaire (tout à fait pacifique) marqua, selon moi, comme une démission de fait de l'anthropologie. Certes cette dernière allait se consacrer un peu, ce qu'elle n'avait presque jamais fait jusque-là, à l'examen des mécanismes de la représentation politique au cœur des institutions françaises et européennes. C'est d'ailleurs G. Balandier lui-même qui en avait donné le signal en publiant *Le pouvoir sur scène* en 1980. L'animateur principal de cette nouvelle orientation était M. Abélès²⁸, africaniste reconverti dans la modernité occidentale. J'expliquai que cette réorientation, bien que

²⁸ Là encore on peut se reporter au numéro 94-95 du *Journal des anthropologues* qui a publié un échange de commentaires entre ce dernier et moi-même (2003 : 243-247).

tout à fait compréhensible²⁹, contribua, bien involontairement peut-être, à un éloignement de l'anthropologie des terrains exotiques habituels, notamment africains. En fait les plus beaux travaux d'anthropologie politique africaniste relevaient toujours de l'anthropologie historique, les acculturations, les innovations « coloniales » puis « postcoloniales », le développement politique de la démocratie étant plus ou moins abandonnées aux sciences politiques devenues pluridisciplinaires et ne se rapprochant de l'anthropologie que sur le seul plan méthodologique.

Évidemment la définition des perceptions scientifiques du champ du politique devrait comprendre la sociologie mais en France celle-ci s'est retrouvée fort peu autonome sur ce point, la dynamique des facultés de droit et de sciences politiques, des instituts d'études politiques prenant le dessus dans l'organisation des études empiriques de terrain. De son côté la sociologie de l'organisation n'aborda que très brièvement la construction institutionnelle des États issus des indépendances. L'effet drastique de ce désintérêt fut que l'objet central de la modernité africaine, l'État, ses appareils et ses fonctionnaires, ne fut jamais abordé empiriquement. Une littérature considérable, rhétorique et typologique, expliquait bien les mécanismes de perpétuation de l'État et des catégories dirigeantes (néopatrimonialisme, clientélisme, corruption, etc.) mais aucune enquête de terrain ne venait conforter la fondation d'une approche constructiviste de l'intérieur. C'est dans ce cadre qu'apparut « le politique par le bas » qui transforma fortement l'optique et le champ de l'étude du politique.

Les mouvements « démocratiques » ou au contraire militaires des années 1990 (conférences nationales, guerres « civiles » de toutes natures, alternances politiques et expériences de démocratisation électorale) mobilisèrent tous les chercheurs de cette nébuleuse où malheureusement les anthropologues restaient au

²⁹ Il s'agissait de démontrer que l'anthropologie était également apte à comprendre notre modernité et non seulement celle des peuples « ethnologisés ».

second rang³⁰. Du coup l'étude du politique local ne renvoie plus à l'anthropologie comme au temps glorieux des années 1960-1980. Quant aux ensembles nationaux, déjà peu évoqués par les sciences sociales, à l'exception récente du cas ivoirien, ce n'est que sous l'angle de l'ethnicité, une ethnicisation le plus souvent historique ou symbolique, qu'ils ont été abordés.

Pourtant il existe une anthropologie politique implicite, ou même explicite, qui se consacre à l'étude des modes d'organisation et de fonctionnement du développement. Les travaux des chercheurs regroupés autour de J.-P. Olivier de Sardan et de G. Blundo ont ainsi mené tout un ensemble inédit et convainquant de recherches sur la corruption, sur l'organisation locale de certains services publics, sur les associations paysannes, sur les courtiers, travaux qui mettent en lumière les rapports de pouvoir et la place des administrations et des fonctionnaires. Enfin les nouvelles élites locales, induites par les interventions des ONG et de la décentralisation, suscitent des recherches prometteuses et l'anthropologie se trouve ici en pointe (avec le renfort de quelques sociologues faut-il ajouter !)³¹.

Nous avons déjà noté la situation de ghetto des études du développement dans le cadre des sciences sociales en France et cette relégation sous-disciplinaire ne contribue guère à mettre en lumière le socle anthropologique d'une partie très minoritaire de ces travaux. Ils s'imposent d'autant moins aux yeux de la plupart des lecteurs africains, que ceux-ci ont peu de points de repères en anthropologie, et qu'ils ne la considèrent au mieux que comme une sociologie de terrain plus fine et plus subtile alors que les critères de l'immersion réflexive au sein des populations étudiées, de la

³⁰ J'aborde cette question en détail dans *La longue marche de la modernité africaine* dans laquelle j'examine les conditions de possibilité d'une anthropologie de la démocratie (1998a : 286-307).

³¹ Je pense tout d'abord aux travaux personnels remarquables de T. Dahou (2005) qui s'est attelé par ailleurs à la relance de l'anthropologie politique avec V. Foucher (2005). Quant aux sociologues je renvoie par exemple à des contributions du Sénégalais B. Niane (2003) et de M. Leclerc-Olive (2003).

maîtrise de la langue ou encore de la longue durée du séjour d'enquête sans parler de ceux des modalités théoriques de construction de l'objet nous rappellent que nous avons affaire à un programme scientifique global et spécifique, à un projet disciplinaire original.

Encore une fois il ne s'agit pas d'avoir une définition étroite des disciplines des sciences sociales et de s'interroger inutilement sur des (fausses) barrières ou frontières disciplinaires. Mais l'image de marque des disciplines joue toujours un certain rôle, et pour ce qui concerne l'objet de cet article, la perception de l'anthropologie reste finalement plus négative que celle de la sociologie ; dans le meilleur des cas elle n'est qu'une méthode adaptée aux terrains et non un projet analytique et totalisant spécifique.

Conclusion : plaidoyer pour une anthropologie, science sociale de la *modernité subreptice*

« L'oubli » historique de l'anthropologie sociale et culturelle sur un demi-siècle par la quasi-totalité des institutions universitaires et de recherches africaines frappe d'autant plus que les études africaines ou africanistes occidentales ont dès les origines placé ces disciplines au cœur de leur dispositif et semblent leur avoir reconnu ce rôle dirigeant (je ne dis pas dominant, ce qui serait le cas de l'économie politique) jusqu'à maintenant. Toutefois au niveau de la réputation internationale et de la demande sociale la science politique prend de plus en plus le dessus depuis une vingtaine d'années, les crises et recompositions proprement politiques du postajustement expliquant certainement cette translation disciplinaire. On peut bien entendu discuter des définitions de la discipline et utiliser la fibre afro-centriste et authentique pour contester l'existence même d'un consensus international minimal autour de la conception de l'anthropologie. Pourtant « l'africanisme » anticolonialiste n'a plus de raison d'être et l'afro-centrisme actuel est bien plus un réflexe afro-américain démagogique qu'une lecture africaine de la réalité sociale. La quête imaginaire des autochtonies, natives ou par procuration, relève d'autres demandes idéologiques et institutionnelles.

Si l'on veut retourner positivement ce constat désabusé et déçu il faut commencer par démontrer de manière brève mais précise les pertinences moderne, postmoderne ou surmoderne de l'anthropologie sociale et rappeler les leçons du long siècle d'histoire pratique et empirique de la discipline : aucun argument culturel, historico-politique ou scientifique ne peut justifier l'impossibilité pour les sociétés africaines d'être l'objet, comme toutes les autres sociétés humaines, d'une approche anthropologique. Je me contenterai de signaler trois points :

- 1° Rétrospectivement on doit se rendre compte que finalement c'est l'anthropologie sociale et culturelle qui est la discipline des sciences sociales (au sens strict) qui a engrangé le plus de données sur les cultures et civilisations non-occidentales, indépendamment des contextes coloniaux ou dominateurs dans lesquelles elle s'est trouvée à exercer sa démarche. Même si l'on est en droit de critiquer l'attitude patrimoniale d'une certaine ethnologie (et notamment dans la France du dernier quart de siècle) l'accumulation de ce type de données constitue de manière indiscutable les bases de l'histoire sociale et culturelle du continent africain : une histoire aussi bien ancienne (plus ou moins précoloniale) que moderne et contemporaine³². Les mutations théoriques qui ont scandé cette histoire disciplinaire ont par ailleurs permis d'adapter et d'approfondir l'analyse de ces sociétés au cours des mutations du XX^e siècle.

- 2° Sur la longue durée de trois quarts de siècle c'est l'anthropologie qui a le mieux documenté et qui a essayé de proposer les interprétations les plus innovatrices en matière de changement social et de la modernisation, d'abord coloniale puis nationale et internationale et enfin mondiale. L'anthropologie est devenue assez rapidement une science sociale de la modernité

³² J'ai déjà expliqué à de nombreuses reprises que mon terrain mouride (sénégalais) de la fin des années 1960 constituait aujourd'hui une contribution anthropologique à l'histoire du Sénégal postcolonial et que ce que j'ai décrit à l'époque n'a guère plus de pertinence directe pour expliquer les formes actuelles de la confrérie, quarante ans plus tard (Copans, 2005).

d'autant que cette orientation avait pris naissance dès la fin de la Première Guerre mondiale aussi bien au sein des traditions américaines, que britanniques ou encore sud-africaines³³. Le décalage français peut certes expliquer le succès de la négritude et par conséquent la relégation d'une ethnologie ou anthropologie qui ne serait ni authentique ni autochtone. Mais que dire alors de certaines des avancées anglo-saxonnes des années 1940 qui visaient entre autres objectifs à décrire « la révolution industrielle » en Afrique noire (expression due à M. Gluckman), à défendre l'humanité africaine des migrants et des travailleurs des usines et des mines et à valoriser l'esprit de rébellion culturelle et religieuse voire de résistance anticoloniale³⁴, et qui n'ont pourtant trouvé qu'un faible répondant auprès des élites scientifiques africaines d'après l'indépendance.

– 3° Enfin l'anthropologie, par son souci (qui est également son projet épistémologique et méthodologique) de recueillir les modes de représentation et de connaissance indigènes et d'y enraciner ses analyses, a très tôt donné la parole aux Autres, ce qui a assuré à ces derniers une respectabilité culturelle de moins en moins récupérable par les autorités coloniales, missionnaires ou morales du monde occidental. De même qu'on a pu remettre en cause les conceptions « colonialistes » de l'ethnologie on a pu mettre en doute la valeur émancipatrice de l'anthropologie, seul instrument de collecte et de diffusion, pendant de longues décennies, du point de vue anonyme des non-occidentaux,

³³ Si on considère que « l'inventeur » de l'anthropologie du changement social est probablement Max Gluckman, alors cette « découverte » remonte à 1938 en pays zulu !

³⁴ Pour bien comprendre ces évolutions il faut comprendre les projets des fondateurs et des chercheurs du Rhodes-Livingstone Institute de Rhodésie du Nord dès 1940 et l'opposition coloniale locale à leurs enquêtes d'anthropologie. Voir Brown (1973) et surtout Schumaker (2001). Pour saisir le contenu d'une critique africaine unilatérale et anticoloniale on pourra se reporter à B. Magubane (version française, 1975).

« primitifs » ou « populaires »³⁵. Il n'en reste pas moins qu'au-delà du caractère patrimonial de l'héritage ethnologique et anthropologique, les singularités des voix anthropologiques permettent de saisir un relativisme culturel à l'état plus ou moins direct, étant entendu que l'authenticité culturelle d'une part (*la parole donnée* des autres) et anthropologique de l'autre (le sens de *la parole recueillie* par l'observateur étranger) n'existent pas en-soi par définition³⁶.

Il paraît évident que les traditions historiques et intellectuelles des sciences sociales ne doivent pas se répéter mais l'anthropologie doit tant aux sociétés africaines pour sa maturation et sa formulation qu'il semble possible, et tout à fait nécessaire, de réfléchir à son africanisation. Celle-ci doit passer au moins par une triple autonomisation :

– 1° Tout d'abord il s'agit d'une autonomie disciplinaire. L'anthropologie sociale et culturelle est une discipline importante à l'échelle internationale, de nombreux pays du tiers-monde ont des écoles, plus ou moins nationales, d'anthropologie et par conséquent tout dénigrement disciplinaire mérite d'être interrogé quant à ses raisons profondes qui se résument probablement aux craintes d'une nouvelle concurrence professionnelle au sein d'un marché des sciences sociales de plus en plus malmené. Il est évident que les réticences sérieuses que l'anthropologie doit affronter sont fondées à la fois sur l'ignorance des apports concrets, internationaux et actuels de la discipline (une actualité renouvelée de manière permanente depuis près d'un demi-siècle !) et sur un cloisonnement institutionnel rétrograde que l'on retrouve dans tous les pays du monde. Il existe une ethnologie du monde contemporain dans la tradition occidentale, sous des variantes nationales ; il n'y a pas de raison pour que cette posture (nous ne parlons pas ici du contenu)

³⁵ Voir par exemple de nombreux ouvrages de la collection Terre Humaine ou encore la remarquable étude de Brumble (1993) sur les 600 récits et témoignages indiens recueillis au cours des années 1850-1950 aux États-Unis.

³⁶ Le critère de la différence est d'abord social (catégorie, âge, genre) et n'a aucun fondement racial, idéologique ou politique.

ne puisse pas s'appliquer aux sociétés et cultures africaines (Copans, 2006).

– 2° À ce combat pour l'indépendance et l'autonomie disciplinaires locales (ou nationales) s'ajoute la mise au point d'une collaboration distanciée et réflexive avec les traditions centrales de l'Occident et du Nord. L'anthropologie africaine (ou plutôt les anthropologies nationales africaines) ne doit pas apparaître comme une nouvelle filiale des anthropologies déjà établies. Le développement des sciences sociales *au Sud* et *du Sud* doit bien entendu être soutenu et appuyé par les traditions mères qui peuvent constituer, rétrospectivement, des sources d'inspiration et de réflexion. Mais plus que jamais s'impose ici l'idée d'une anthropologie *sans frontières* (Copans, 2000a).

Prenons l'exemple de la mondialisation dont les études les plus stimulantes en sciences sociales relèvent, sans aucun doute de l'anthropologie. La mondialisation vue du Sud n'est pas celle vue du Nord. Je renvoie aux analyses et commentaires de l'anthropologue indianiste français J. Assayag pour saisir la signification dialectique des dynamiques croisées de la mondialisation vues par le Nord ou vues par le Sud. Si les fantasmagories des flux anthropologiques d'un A. Appadurai (2001) ne tiennent guère face à sa critique historique et empirique rigoureuse, on ne peut être qu'impressionné par le retournement que suggère sa description de la mondialisation vue depuis la culture et la société indienne (1998, 2005). Les travaux de J. Assayag sont parsemés de références anthropologiques indiennes : je doute, hélas, pour ce qui me concerne, que je puisse restituer la même démarche *afro-centrée* à partir de références anthropologiques africaines. C'est bien là que le bât blesse d'autant que les Britanniques ont exporté une anthropologie tout aussi coloniale (sinon plus) dans le Raj indien qu'« au cœur des ténèbres » du continent africain.

– 3° Il s'agit enfin d'une autonomie nouvelle, qui doit être le fruit de la conjoncture historique de ce début de XXI^e siècle, et non une copie mécanique d'une histoire reconstituée qui devrait repasser par un certain nombre d'étapes répertoriées pourtant déjà dépassées et critiquées. Ce dernier quart de siècle a largement

prouvé que l'anthropologie pouvait être aussi bien une science sociale du Nord sur le Nord qu'une science sociale du Sud sur le Sud (et donc pas seulement et exclusivement comme l'a voulu le moment d'une conjoncture historique passée, la science sociale du Nord sur le Sud). Le programme actuel de l'anthropologie sociale a dépassé autant les errements colonialistes de jadis que les illusions postmodernes de la littérature de voyage et d'auto-introspection d'hier³⁷.

La conjoncture actuelle en ce début du XXI^e siècle est celle de la réflexivité, de la prise en considération des hiérarchies sociales dans la production des connaissances, du métissage des modes de lecture croisés des sociétés et enfin de l'activation autocritique d'une dialectique totalisante entre la parole recueillie et la parole donnée (Leservoiser, 2005). L'anthropologie s'est toujours voulue une science empirique de la globalité et une lecture théorique de la réalité sociale et culturelle en termes de totalité. Cette image disciplinaire est la seule qui vaille être défendue quelle que soit la société ou l'objet considéré, le lieu ou l'époque retenus.

L'impératif politique des sociétés africaines reste celui de l'invention de l'équité culturelle des pratiques et des langages démocratiques, de la définition pragmatique des espaces politiques et des formes de délibération, de la formalisation juridique et morale des modèles possibles de coexistence et de cohésion sociale, en un mot de ce que les sciences sociales et historiques britanniques ont qualifié d'économie morale³⁸. Car l'anthropologie peut être aussi une science sociale de l'actualité, de l'engagement et de la reconsidération éthique³⁹. Cette démarche, citoyenne, pour parler le jargon populiste français, devrait trouver l'un de ses alliés les plus sûrs dans la pratique, à domicile et non plus depuis l'extérieur, d'une forme originale d'anthropologie, d'une forme africanisée par

³⁷ Lire les propos de F. Laplantine et F. Saillant (2005) qui mettent en lumière les mêmes types de phénomènes.

³⁸ Voir Thompson (1988), Lonsdale (1992) et Copans (1990 : 10).

³⁹ Voir le sens des travaux récents classés dans la rubrique naissante d'une anthropologie du génocide (Assayag, 2004).

les premiers concernés, les chercheurs africains en sciences sociales. L'utopie a effectivement son mot à dire en cette affaire. Pourquoi pas ?⁴⁰

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABÉLÈS M., 2003. « Réponse à Jean Copans », *Journal des anthropologues*, 94-95 : 243-247.
- AGIER M., COPANS J. & MORICE A. (dir.), 1987. *Les classes ouvrières d'Afrique noire*. Paris, Karthala.
- APPADURAI A., 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- ASSAYAG J., 1988. « La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité », *L'Homme*, 148 : 201-224.
- ASSAYAG J., 2004. « La face cachée de la modernité. Anthropologie et génocides », *L'Homme*, 170 : 231-244.
- ASSAYAG J., 2005. *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*. Paris, Seuil.
- BALANDIER G., 1959. « Tendances de l'ethnologie française », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXVII : 11-22.
- BALANDIER G., 1965. *La vie quotidienne au Royaume de Kongo*. Paris, Hachette.
- BALANDIER G., 1980. *Le pouvoir sur scène*. Paris, Balland.

⁴⁰ Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA, Dakar), a servi à plusieurs reprises de caisse de résonance à certains des débats évoqués dans cet article. Mais la programmation de cette institution est essentiellement thématique et orientée vers la recherche ou la formation postdoctorale. La construction académique institutionnelle n'est pas de son ressort. Or il me semble que la reconnaissance du rôle et de la place de l'anthropologie passe également par l'officialisation de son enseignement universitaire dès le premier cycle. Les tentatives très récentes du CNRS de supprimer l'affichage public de la discipline anthropologique des organigrammes officiels rappelle le statut toujours paradoxal de l'ethnologie-anthropologie en France, à la fois de seconde zone dans les institutions universitaires et scientifiques et au prestige symbolique et théorique immense à l'étranger.

- BALANDIER G., 1985 [1955]. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, Presses de la FNSP.
- BROWN R., 1973. « Anthropology and the Colonial Rule. The Case of Godefrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia » in ASAD T. (ed), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press : 173-197.
- BRUMBLE D., 1993. *Autobiographies des indiens d'Amérique*. Paris, PUF.
- COPANS J., 1974. *Critiques et politiques de l'anthropologie*. Paris, Maspero.
- COPANS J. (études réunis par), 1975. *Anthropologie et impérialisme*. Paris, Maspero.
- COPANS J., 1998a [1990] *La longue marche de la modernité africaine*. Paris, Karthala, [2^e édition revue et corrigée].
- COPANS J., 1998b. « Six personnages, et quelques autres, en quête d'un africanisme », *Politique africaine*, 69 : 89-108.
- COPANS J., 2000a. « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et sociétés*, 24(1) : 21-42.
- COPANS J., 2000b. « Les sciences sociales ont-elles une âme de philosophe ? Ou du fosterage de la philosophie », *Politique africaine*, 77 : 54-71.
- COPANS J., 2001. « L'État en Afrique noire : un État sans fonctionnaires », *Autrepart*, 20 : 11-26.
- COPANS J., 2003. « L'anthropologie politique en France après 1980 : une démission programmée ? », *Journal des anthropologues*, 92-93 : 63-81.
- COPANS J., 2003. « Commentaires obligés de Jean Copans », *Journal des anthropologues*, 94-95 : 249-253.
- COPANS J., 2005. « Conjonctures historiques, mutations hiérarchiques et stabilisations sociales : la confrérie mouride du Sénégal entre multifonctionnalité, flexibilité et silences anthropologiques », in LESERVOISIER O. (dir), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris, Karthala : 231-257.

- COPANS J., 2006. « Ethnologie des mondes contemporains », in SAVIDAN P. & MESURE S. (dir.), *Dictionnaire des Sciences humaines*. Paris, PUF.
- COPANS J., 2006. *Développement mondial et mutations des sociétés. Recompositions contemporaines*. Paris, A. Colin (coll. 128).
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1996. « L'anthropologie ou la mort du Phénix ? », *Le débat*, 90 : 114-128.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2002. « De l'"africanisme" vu de France. Le point de vue d'une historienne », *Le débat*, 118 : 34-48.
- DAHOU T., 2005. *Entre parenté et politique. Développement et clientélisme dans le delta du Sénégal*. Paris, Karthala.
- DAHOU T., FOUCHER V. (dir.), 2005. « Le retour du politique », *Cahiers d'Études africaines*, 178.
- DE L'ESTOILE B., 1997. « Un échange impossible ? Anthropologie sociale britannique et ethnologie française dans l'entre-deux-guerres : "le cas du culture contact" », *La Lettre de la Maison française d'Oxford*, 7 : 21-40. Oxford, Trinity Term.
- DIETERLEN G., 1959. « Tendances de l'ethnologie française » II, *Cahiers internationaux de sociologie*, XXVII : 23-26.
- GEFFRAY C., 1988. « Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985) : du bon usage d'une méconnaissance scientifique », *Politique africaine*, 29 : 71-85.
- KENYATTA J., 1960. *Au pied du Mont Kenya*. Paris, Maspero.
- LAPLANTINE F., SAILLANT F., 2005 « Globalisation, terrain et théorie : l'anthropologie retraversée », *Parcours anthropologiques*, 5 : 18-23. Lyon 2, CREA.
- LECLERC-OLIVE M., 2003. « Les nouvelles collectivités territoriales entre aide internationale et pouvoirs locaux. Légitimité instrumentale ou légitimité politique ? », in LEBEAU Y., NIANE B., PIRIOU A. & DE SAINT-MARTIN M. (dir.), *État et acteurs émergents en Afrique*. Paris, Karthala : 295-315.
- LE PICHON A., 1991. *Le regard inégal*. Paris, J.-Cl. Lattès.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

LESERVOISIER O. (dir.), 2005. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris, Karthala.

LONSDALE J., 1992. « The Moral Economy of Mau-Mau : Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought », in BERMAN B. & LONSDALE J., *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. Vol II, *Violence and Ethnicity*. London, J. Currey : 315-504.

MAGUBANE B., 1975. « Un regard critique sur les critères utilisés dans l'étude des changements sociaux », in COPANS J. (études réunies par), *Anthropologie et impérialisme* : 265-306. Paris, Maspero.

MEILLASSOUX Cl. (dir.), 1971. *L'évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest*. Oxford, Oxford University Press.

MEILLASSOUX Cl. (17 études présentées par), 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, Maspero.

NGUYEN P. N., 2004. *À l'origine de l'anthropologie au Vietnam. Recherche sur la première génération des anthropologues*. Thèse de doctorat. Aix-Marseille, université de Provence.

NIANE B., 2003. « Un gouvernement des ONG au Sénégal ? », in LEBEAU Y., NIANE B., PIRIOU A. & DE SAINT-MARTIN M. (dir.), *État et acteurs émergents en Afrique*. Paris, Karthala : 87-108.

PELS P., SALEMINK O., 1994. « Introduction. Five Thesis on Ethnography as Colonial Practice », *History and Anthropology*, 8(1-4) : 1-34.

RIVIÈRE Cl. (dir.), 1992. « La sociologie du développement : bilan et perspectives », *L'Année sociologique*, 42.

SCHUMAKER L., 2001. *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham, Duke University Press.

THOMPSON E. P., 1988. *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris, Gallimard/ Seuil.

VIDAL Cl., 1998. « Le génocide des Rwandais tutsi et l'usage public de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, XXXVIII(2-4), 150-152 : 653-663.

Résumé

La longue expérience africaniste de l'auteur le conduit à constater l'absence de toute tradition institutionnelle et intellectuelle enracinée dans un quelconque pays africain (à l'exception notable de l'Afrique du Sud) d'une anthropologie sociale et culturelle au sens moderne du terme, au contraire d'autres aires régionales du Sud. La démonstration porte d'abord sur les réflexes anticolonialistes de la réinterprétation culturologique de la pratique et des objectifs de l'ethnologie puis sur les influences convergentes des disciplines voisines quant à la marginalisation ou à la simple instrumentalisation méthodologique et technique de la discipline. Sont ainsi passées en revue les démarches aussi bien internationales (mais surtout françaises) que nationales africaines de cooptation/collaboration de la sociologie (une sociologie qui se réduit à celle du développement), de l'histoire et enfin de la science politique. L'auteur esquisse en conclusion les conditions possibles (mais peut-être utopiques) d'une indigénisation et d'une autonomisation africaine de l'anthropologie en période de mondialisation.

Mots-clefs : anticolonialisme, autonomie institutionnelle et théorique, culturologie, développement, ethnologie, histoire, mondialisation, science politique, sociologie.

Summary

The African Frontiers of Anthropology: Fifty Years of Questioning
The author's Africanist experience for many years has led him to note the absence of any institutional and intellectual African tradition in modern anthropological studies (South Africa being of course the one and only exception). This situation seems quite different from other cultural and academic areas of the South. The demonstration starts with the anti-colonial attitude transforming ethnology into some kind of cultural study: influences from neighbouring disciplines (sociology, history, political science) contribute in marginalizing anthropology viewed as a simple fieldwork technique. This survey takes into account international (but especially French) as well as national African modalities of cooptation and collaboration between anthropology and the other social sciences. The conclusion spells out the necessary and probable conditions conducive to an indigenisation and an autonomous Africanisation of anthropology in this era of globalisation.

Key-words: anti-colonialism, institutional and theoretical autonomy, cultural studies, development, ethnology, history, globalisation, political science, sociology.

* * *

JOUVE

11, bd de Sébastopol, 75001 Paris

Imprimé sur presse rotative numérique
N° 442635W – Dépôt légal : octobre 2007

Imprimé en France

SOMMAIRE
DE L'ANTHROPOLOGIE DE L'AUTRE
À LA RECONNAISSANCE
D'UNE AUTRE ANTHROPOLOGIE

De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie.....	É. CUNIN, V. A. HERNANDEZ
Anthropologies du monde : cosmopolitique pour un nouveau scénario mondial en anthropologie.....	G. L. RIBEIRO
Singularités et asymétries dans le champ anthropologique mondial.....	E. RESTREPO
L'anthropologie mexicaine comme anthropologie du Sud ?.....	E. KROTZ
Ethnographie, anthropologie et contemporanéité : quelques questions sur le cas brésilien.....	A. F. GONÇALVES, L. C. RODRIGUES
Une perspective contemporaine de l'anthropologie sociale argentine.....	R. RINGUELET
Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala.....	A. BERGERET
Jean Rouch : l'anthropologie autrement.....	C. DIOP
Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti.....	J. BONHOMME
Anthropologies émergentes et nouvelles pratiques discursives de « gestion du social ». L'exemple du Forum universel des cultures. Barcelone 2004.....	D. SARKIS FERNÁNDEZ, T. SARKIS FERNÁNDEZ
Décoloniser la sociologie et la société. Entretien réalisé par Pascale Absi.....	S. RIVERA CUSICANQUI
L'anthropologie en Colombie. Entretien réalisé par Élisabeth Cunin.....	L. G. VASCO
L'anthropologie espagnole : anthropologie du centre ou anthropologie périphérique ?.....	M. COLERA, P. DOMÍNGUEZ, M. MARTÍNEZ
De l'interrogation au dialogue : centre et périphérie pour qui ?.....	F. BITTENCOURT RIBEIRO
Les frontières africaines de l'anthropologie : un demi-siècle d'interpellations.....	J. COPANS

RECHERCHES ET DÉBATS

Quelles statistiques pour quelle lutte contre les discriminations ?.....	V. DE RUDDER, F. VOURC'H
Du seuil de tolérance au racisme banal, ou les avatars de l'Opinion fabriquée.....	A. MORICE

CHRONIQUES

Une lutte collective : « Les Enfants de Don Quichotte ».....	P. GABORIAU, L. GRAEFF
À propos de l'instauration d'un ministère « de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement ».....	COLLECTIF

ACTIVITÉS DE L'AFA

Colloque « Identités nationales d'État » - 25.10.07 suivi de l'A.G. de l'AFA	
Colloque « L'empathie en anthropologie » - 12/13.10.07. AFA (Aix)/IDEMEC	
Conférence « Comités et codes d'éthique en anthropologie : garantie ou contrainte ? » - 16.03.07 (compte rendu).....	A. CIMPRIC
Rencontres ethnologie - 17.11.07	
Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en France - Paris, 12/13.12.07	
Séminaire « Actualités de l'anthropologie »	