

SOUS LA DIRECTION DE
MICHEL AGIER

ANTHROPOLOGUES EN DANGERS



L'ENGAGEMENT SUR LE TERRAIN

PRÉFACE DE
MARC AUGÉ

jean michel place

**ANTHROPOLOGUES
EN DANGERS**

COLLECTION FONDÉE PAR
JEAN JAMIN ET MICHEL LEIRIS

ANTIQUITÉS CELTIQUES ET ANTÉDILUVIENNES
Jacques Boucher de Perthes, 1989

ANTHROPOLOGUES EN DANGERS
L'engagement sur le terrain
sous la direction de Michel Agjer, 1997

AUX ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE
Jean Copans, Jean Jamin, 1994

BIBLIOGRAPHIE DES ÉCRITS DE MICHEL LEIRIS
Louis Yvert, 1996

BULLETIN DU MUSÉE
D'ETHNOGRAPHIE DU TROCADÉRO
Dir. Georges Henri Rivière et Paul Rivet, 1988

CHAMP DE BLÉ CHAMP DE COURSE
Nouveaux usages du cheval de trait en Europe
Bernadette Lizet, 1996

LE CHEVAL DANS LA VIE QUOTIDIENNE
Techniques et représentations du cheval de travail
dans l'Europe industrielle
Bernadette Lizet, 1996

C'EST-À-DIRE
Michel Leiris, 1992

DOCUMENTS n°s 1 à 7, 1929 et
n°s 1 à 8, 1930
Georges Bataille, Michel Leiris, 1991

L'ESPRIT DES USAGES ET DES COUTUMES
DES DIFFÉRENTS PEUPLES
Jean-Nicolas Demeunier, 1988

L'HOMME DANS LA NATURE
Paul Topinard, 1991

L'HOMME ET LES SOCIÉTÉS
Leurs origines et leur histoire
Gustave Le Bon, 1988

HOMMES FOSSILES ET HOMMES SAUVAGES
Armand de Quatrefages, 1988

L'HOMME SANS HONNEUR
Notes pour le sacré dans la vie quotidienne
Michel Leiris, 1994

LE JAZZ
André Schaeffner, 1988

DES JEUNES FILLES TOUTES SIMPLES
Ethnographie d'une troupe de majorettes en France
Sébastien Darbon, 1995

LA LANGUE SECRÈTE DES DOGON DE SANGA
Michel Leiris, 1992

MAURICE LEENHARDT
Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie
James Clifford, 1987

LA LÉGISLATION PRIMITIVE CONSIDÉRÉE PAR LA RAISON
Louis de Bonald, 1988

MÉMOIRES D'ANTHROPOLOGIE
Paul Broca, 1989

MÉMOIRES SUR L'ÎLE DE NOIRMOUTIER
François Piet, 1989

ORGANISATION SOCIALE DES DOGON
Denise Paulme, 1988

ORIGINES DE L'HOMME ET DES SOCIÉTÉS
Clémence Royer, 1991

LES ORIGINES DU MUSÉE D'ETHNOGRAPHIE
DU TROCADÉRO
Ernest-Théodore Hamy, 1988

LE PÉCHÉ ET L'EXPIATION
DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES
Robert Hertz, 1988

LE PIED À L'ÉTRIER
Correspondance 1946-1963
Alfred Métraux/Pierre Verger, 1993

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LES AMÉRICAINS
Cornélius de Pauw, 1991

RUGBY, MODE DE VIE
Ethnographie d'un club, Saint-Vincent-de-Tyrosse
Sébastien Darbon, 1995

SITES DES CORDILLÈRES ET MONUMENTS
DES PEUPLES INDIGÈNES DE L'AMÉRIQUE
Alexandre de Humboldt, 1989

LE VISITEUR DU PAUVRE
Joseph-Marie de Gérando, 1989

EN COUVERTURE Photographie Alexander de Moura King, prise à Altamira, Amazonie, Brésil, mars 1989, durant la manifestation organisée par les Kayapó contre la construction des barrages hydro-électriques dans la Vallée du Xingú ; les vidéastes Kayapó Kñhiabiéti et Kuberĩ en train de filmer à côté de l'équipe de la Granada Television International (cameramen : Howard Sommers et Mike Blakely ; au fond le réalisateur Michael Beckham et l'anthropologue Terence Turner).

LES CAHIER DE
GRADIVA 30

© Éditions Jean-Michel Place, 1997
3 rue Lhomond 75005 Paris
ISBN 2-85893-300-6

<http://www.jmplace.com>

SOUS LA DIRECTION DE
MICHEL AGIER

ANTHROPOLOGUES EN DANGERS

L'ENGAGEMENT SUR LE TERRAIN

CONTRIBUTIONS DE
**BRUCE ALBERT
JEAN-PIERRE DOZON
YVES GOUDINEAU
MARC-ÉRIC GRUÉNAIS
BERNARD MOIZO
CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN
DENIS VIDAL
LAURENT VIDAL**

PRÉFACE DE
MARC AUGÉ

jean michel place

Les anthropologues dont les témoignages et les analyses sont ici rassemblés sont des chercheurs de terrain. Après de longs séjours sur un, parfois deux continents, ils ont fait l'expérience des conditions nouvelles dans lesquelles s'exerce leur métier de chercheur, éprouvé les difficultés, parfois les pièges, d'un « engagement » aussi nécessaire qu'ambigu.

En ce sens, ils sont à la fois une avant-garde et une arrière-garde.

Une avant-garde parce qu'ils sont, à ma connaissance, les premiers qui, sans sombrer dans la mauvaise conscience post-coloniale ni succomber aux coquetteries narcissiques du post-modernisme, exposent sans équivoque les contradictions pratiques, intellectuelles et éthiques suscitées localement par l'évolution générale et accélérée de notre monde : planétarisation du contexte, des circulations et des informations, d'une part ; crispations identitaires, affirmations désespérées d'une originalité ethnique, religieuse ou historique, d'autre part ; au total, violence – symbolique, intellectuelle et physique.

Une arrière-garde, peut-être : l'arrière garde de ceux à qui furent donnés le temps de se préparer à l'observation et à la recherche, puis

les moyens et le temps (toujours le temps !) de les exercer, de les pratiquer sans hâte ni précipitation. Le respect des autres, l'attention à l'autre demandent du temps. Et si, faute de crédits et d'attention, nos étudiants et nos chercheurs devaient à l'avenir être pris dans les accélérations qui caractérisent certains aspects de notre contemporanéité, ils ne seraient bientôt plus, avec les autres, que les témoins passifs et éphémères (une semaine de stage, quinze jours de terrain) d'une situation avec laquelle ils se confondraient. Ils deviendraient un objet d'étude mais il n'y aurait plus personne pour les étudier. Ils seraient en quelque sorte aussi virtuels que ceux auxquels ils prétendraient s'intéresser.

Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre, décidément d'avant-garde, que de nous rendre ainsi évidents les enjeux scientifiques et sociaux de toute politique de recherche – celle qui s'invente sur le terrain, bien sûr, et sur laquelle pèsent les contraintes du présent, mais celle aussi qui se conçoit à l'échelle nationale ou internationale, trop inattentive, souvent, aux enseignements de la première.

MARC AUGÉ

AVANT-PROPOS

Les contributions réunies dans cet ouvrage résultent de deux ateliers thématiques qui se sont tenus en novembre 1994 et novembre 1995 sous l'égide de la Commission des Sciences sociales de l'Institut français de la recherche scientifique pour le développement en coopération (Orstom).

Les auteurs sont tous anthropologues à l'Orstom.

MICHEL AGIER mène des recherches sur l'émergence, dans les villes, de nouveaux mouvements identitaires et culturels, notamment parmi les populations afro-américaines (Brésil, Colombie). Vient de publier *Les arts de la rue* (dir., avec Alain Ricard), *Autrepart*, n° 1, 1997.

BRUCE ALBERT travaille chez les Yanomami du Brésil, sur la situation desquels il a réalisé de nombreux travaux d'expertise. Ses recherches récentes portent sur les mouvements ethnopolitiques et le néo-traditionnalisme en Amazonie brésilienne. A publié, entre autres, *Brésil : Indiens et développement en Amazonie* (dir.), *Ethnies*, n° 11-12, 1990, et « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature », *L'Homme*, n° 126-128, 1993, pp. 353-382.

JEAN-PIERRE DOZON développe actuellement des recherches en Afrique sur la dynamique des mouvements religieux, l'histoire de la santé publique et les stratégies des médecines traditionnelles dans le contexte de l'épidémie de sida. Il vient de publier *La cause des prophètes. Religion et politique en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995.

YVES GOUDINEAU travaille sur l'ethno-histoire des populations austro-asiatiques dans la chaîne annamitique (Laos) et sur l'intégration des minorités ethniques dans la péninsule indochinoise. A récemment publié « Ethnies minoritaires et développement : les enjeux laotiens », *Orstom actualités*, n° 50, 1996, pp. 25-31 et « Préserver l'héritage des vivants : culture immatérielle et normes du développement », in UNESCO, *Actes du colloque sur les ethnies minoritaires*, Hanoï, 1996 (sous presse).

MARC-ÉRIC GRUÉNAIS a travaillé sur les itinéraires thérapeutiques et le sida au Congo, pays où il étudie actuellement le développement des mouvements religieux. Il

poursuit également des recherches sur les dispositifs de lutte contre le sida dans plusieurs pays d'Afrique. A récemment publié « Anthropologie médicale appliquée : connaissances, attitudes, croyances, pratique », in J.-F. Baré (ed.), *Les applications de l'anthropologie*, Paris, Karthala, 1995, pp. 179-220, et « Être malade ou être sidéen. L'exemple du Congo », in J. Benoît et A. Desclaux (eds.), *Anthropologie et sida. Bilan et perspective*, Paris, Karthala, 1996, pp. 219-229.

BERNARD MOIZO a mené des recherches sur les relations entre Etats et minorités dans le Nord-Ouest de l'Australie puis en Thaïlande. Il dirige actuellement un programme sur la déforestation dans le sud-ouest de Madagascar. A récemment publié « Être Aborigène aujourd'hui. Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie », *Études Rurales*, n° 120, 1992, pp. 107-128, et « Des essarteurs écologistes : les Pwo Karen du nord et de l'ouest Thaïlandais », *Geographie et cultures*, n° 7, 1993, pp. 115-135

CHARLES-EDOUARD DE SUREMAIN a mené des recherches en Équateur et au Guatemala sur les sociétés de plantation (*Jours ordinaires à la finca. Une grande plantation de café au Guatemala*, Ed. de l'Orstom, collection « A travers champs », 1996). Travaille actuellement en collaboration avec une équipe de nutritionnistes sur le développement de l'enfant à Brazzaville (Congo).

DENIS VIDAL a d'abord effectué ses recherches sur les cultes de divinités locales dans l'Himalaya indien (Himachal Pradesh) et sur l'histoire sociale du Rajasthan. Il participe actuellement à une recherche collective sur la ville de Delhi et poursuit un travail sur l'histoire culturelle des élites anglicisées en Inde depuis l'Indépendance. Vient notamment de publier *Violences et vérités. Un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, Editions de l'EHESS, 1995.

LAURENT VIDAL a d'abord mené une recherche sur les phénomènes de possession au Niger. Depuis 1990, il travaille en Côte d'Ivoire sur les réponses sociales au sida. Vient de publier *Le silence et le sens. Essai d'anthropologie du sida en Afrique*, Paris, Anthropos-Economica, 1996.

INTRODUCTION

Nouveaux contextes, nouveaux engagements. Comment être sur le terrain aujourd'hui ?

MICHEL AGIER

Le métier d'ethnologue a ceci de particulier qu'il se fonde sur une expérience de terrain qui est aussi, de manière indispensable, une implication personnelle du chercheur parmi ses interlocuteurs et dans les lieux, généralement étrangers, où il travaille. C'est à propos de cette présence participative (et relativement longue : plusieurs mois ou années) et à propos de toutes ses remises en cause actuelles que se nouèrent des échanges entre plusieurs chercheurs en sciences sociales. Cet ouvrage est un résultat de leur confrontation mais son but plus large, au-delà de l'originalité des témoignages et des réflexions, est de s'interroger sur l'expérience de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, sont engagés « sur le terrain ».

TROIS RÉCITS DE TERRAIN

Les raisons qui ont motivé ce projet peuvent être résumées en quelques mots. Premièrement, nous faisons l'expérience, hors de nos frontières, d'un nombre croissant de situations caractérisées par une obligation d'engagement. Deuxièmement, nous ne maîtrisons pas

tous les effets de nos interventions. Troisièmement, la tentation existe de s’immiscer dans les groupes et milieux que l’on pense si bien connaître qu’on croit pouvoir leur proférer des « vérités » prétendument utiles – voire les proférer en leur nom. Trois courts récits, tirés de l’actualité, me permettront d’illustrer chacune de ces propositions. Il s’agit de cas relativement connus d’intellectuels (médecins, sociologue, enseignant) engagés à divers titres sur le terrain. En les sollicitant ici, je cherche à circonscrire l’enseignement général que l’on pourra tirer d’une réflexion sur l’implication ethnographique.

L’engagement dans l’urgence

Premier récit. En 1984-1985, une famine dramatique en Ethiopie (on a parlé de 400 000 morts) mobilise l’aide internationale et de nombreuses Organisations non gouvernementales – qui trouvent là leur premier grand théâtre d’action sur la scène mondiale. Pourtant, à ce moment-là, et aux yeux de tous ceux qui sont sur place, l’État éthiopien opère des transferts forcés de population en utilisant les moyens logistiques de l’aide internationale, lesquels transferts entretiennent la famine. Ce détournement de l’action humanitaire provoqua le « premier affrontement entre une organisation humanitaire – MSF – et l’État sur le territoire duquel elle intervenait », explique Rony Brauman (1995), qui était alors président de Médecins sans frontières et à qui ce récit est emprunté. Ainsi, tout en étant isolée dans son action (ce qui lui vaudra son expulsion du pays), l’équipe de MSF dénonça ce que Brauman appelle la « machinerie mortelle » alliant les dirigeants politiques tyranniques du régime « marxiste » de Mengistu et des Organisations humanitaires aveuglées par leur propre activisme.

Ce que je voudrais souligner dans ce récit, c’est le caractère moralement inévitable de l’engagement pour qui est « sur le terrain », mais aussi paradoxalement l’aveuglement possible de certains devant les contextes de leur action, un certain isolement corporatiste si l’on veut. A partir de là, l’évolution de la prise de position de l’organisation des médecins humanitaires est instructive : de la « morale d’ur-

gence » (intervenir sur place et alerter l'opinion), ils passèrent à une « éthique du refus » (la « marche pour la survie » en 1980 au Vietnam, l'affrontement contre l'État éthiopien en 1984) qui aboutit à la définition d'une stratégie pour conquérir des « espaces humanitaires » (garantissant une liberté de dialogue et de mouvement dans toute situation adverse).

Ce que montre le terrain de l'intervention humanitaire, c'est une implication qui se produit même sans le vouloir. Cet engagement-ci se différencie de celui des personnes qui veulent et anticipent les conditions de leur intervention. Ainsi, des sociologues, économistes ou politologues pensent-ils (à juste titre ou non, là n'est pas la question ici) que leurs résultats de recherche doivent intéresser le plus large public, et décident d'intervenir autant que possible dans les journaux et les médias audio-visuels, en choisissant donc leur thème d'intervention qui correspond à leur domaine de compétence. Sans méjuger ce genre de participation, il est clair qu'il est bien différent de celui qui consiste à être mis en situation de s'impliquer sur le terrain. C'est une tout autre expérience en effet, à la fois plus modeste quant à la motivation (on n'est pas venu pour cela, mais pour soigner ou pour enquêter, photographier, enseigner, etc.) et plus riche quant au résultat. Ainsi, pour les ethnologues sur le terrain, il faut dans l'urgence répondre quelque chose aux demandes de vérités ou de preuves visant à conforter des affirmations identitaires, il faut trouver l'attitude morale juste entre des médecins trop discrets sur leurs actes et des personnes atteintes du VIH sans le savoir; etc. Ces épreuves alimentent un nouveau type de réflexion, *in situ*, sur le pourquoi et le comment de l'engagement, sur les valeurs morales ou politiques de nos interlocuteurs soudain nécessairement comparées au nôtres¹, et sur les effets souvent incontrôlables de nos interventions écrites, orales ou institutionnelles. Autre profession sans frontières (et ce, depuis ses origines!), les anthropologues vivent sur leurs terrains ethnographiques des situations d'enquête qui

1. Le débat entre universalisme et relativisme prend ainsi des formes très concrètes lorsque le chercheur est confronté pendant ses enquêtes à l'ethnisme et à ses exclusions, ou à l'interprétation du sida par la sorcellerie, la religion ou, encore, par l'ethnisme, comme le montrent plusieurs contributions de cet ouvrage.

sont autant d'expériences personnelles très chargées en contenu moral et politique. Fonctionnaires ou non, ils vivent souvent une obligation d'engagement (que Marc-Eric Gruénais aborde précisément dans une situation médicale) qui s'oppose dans certains cas à la fameuse « obligation de réserve ». D'ailleurs, sans cet engagement, ou bien ils ne pourraient pas physiquement rester sur le terrain, ou bien ils ne pourraient pas avoir accès à l'information qui alimentera le savoir dont ils sont les producteurs.

Le sociologue de Kelkal

Deuxième moment, deuxième histoire d'un « terrain ». Au début de l'automne 1995 en France, un jeune homme de 25 ans, né en Algérie et arrivé à l'âge de deux ans dans la banlieue lyonnaise, Khaled Kelkal, soupçonné de plusieurs attentats terroristes meurtriers durant l'été, est abattu par les gendarmes à sa poursuite devant les caméras de télévision. Le jour de son enterrement, le 6 octobre 1995, le journal *Le Monde* publie un entretien recueilli auprès du jeune homme par un sociologue allemand trois ans plus tôt, par hasard, lors d'une enquête de terrain sur l'insertion des « Franco-Maghrébins » dans les banlieues françaises. La simple parole de l'interviewé (quelques éléments bruts d'enquête : questions-réponses) révèle l'ordinaire des banlieues et de la stigmatisation sociale, raciale et culturelle du système français contre les jeunes banlieusards, maghrébins et musulmans. Mais, à elle seule, cette parole est incapable de fournir le sens de ses énoncés. Accompagnant l'entretien, un article du sociologue met l'accent, « *en tant qu'étranger* », souligne l'auteur, sur un « tabou » qu'il observe dans le système social et la pensée dominante française : l'incapacité des Français à « voir » l'émergence des mouvements identitaires au sein de leur société réglée sur des principes universalistes. Il parle des « jeunes Franco-Maghrébins » (c'est son objet de recherche), termes que l'idéologie républicaine récuse pour les connotations ethno-nationalistes auxquelles elles semblent renvoyer, mais qui pourtant s'inspirent de son expérience « de terrain » : pendant une année, il a observé le racisme

et les discriminations spécifiques dont est objet ce groupe-ci : « Le représentant des institutions françaises ne connaît que 'les jeunes', note-t-il. Où met-il les Franco-Maghrébins ? [...] Il y a une particularité des Franco-Maghrébins : ils sont la cible privilégiée de la discrimination xénophobe et raciste. Cette différence, qui est tue dans le discours des représentants d'institutions, apparaît dans des entretiens que l'on peut avoir avec des Franco-Maghrébins, comme j'ai pu le faire, par hasard, avec Khaled Kelkal ».

La mise en garde finale est glaciale (par allusion à la trajectoire de Kelkal) et mériterait que l'on veuille bien entrer en dialogue avec le sociologue. Comme plusieurs chercheurs en sciences sociales l'ont déjà fait, il montre que le stigmaté venu de l'autre est le premier pas d'une identité collective assumée parfois violemment. Mais son propos tombe à plat. Les mots retrouvés de Kelkal participent en fait d'une entreprise unanime et éphémère de rédemption et de découverte des banlieues, cet autre monde aux portes de la citoyenneté française. Le même jour où Kelkal est enterré par ses proches et où son entretien, sans faire de lui un héros, en fait un analyseur des banlieues oubliées, le même jour les journaux et les télévisions rendent public le « plan Marshall des banlieues » du Ministère de l'intégration et de la lutte contre l'exclusion. Un « Plan national d'intégration urbaine » très modeste sur le plan budgétaire, promis et attendu depuis des mois, et qui ne devient un bon point pour le gouvernement que parce qu'il arrive à point nommé. La rencontre de trois événements (biographique, politique et journalistique) en une seule journée fit de ce 6 octobre 1995 une très bonne affaire politique pour le gouvernement d'alors.

Complètement dominé par le contexte idéologique très français de la journée de son intervention, le sociologue – dont la position (autant méthodologique que personnelle) était étrangère, en marge du contexte –, n'a donc pas pu faire entendre sa thèse. Ce que je veux tirer de ce récit (mais bien d'autres leçons mériteraient d'être méditées), c'est que les chercheurs en sciences sociales (ethnologues ou sociologues de terrain), par le fait qu'ils produisent des savoirs sociaux, présentent des informations susceptibles d'usages immédiats par les

membres de la société où ils exercent. Cela favorise les malentendus entre savoir et vérité. Je retiens ici comme savoir les conclusions de l'enquête de notre collègue allemand et plus généralement des recherches de terrain sur cette question, que l'on peut, il me semble, résumer comme suit : les injustices de la société française font des banlieues le lieu de concentration des situations sociales les plus difficiles et le creuset où naissent des mouvements identitaires fonctionnant comme des minorités, ce qui met en échec les formes d'intégration classiques (individuelles et culturelles) à la nationalité française. Les « vérités » sont celles que cherchent les protagonistes dans les résultats de la recherche : justifier voire glorifier des trajectoires délinquantes, trouver des héros identitaires, accuser l'urbanisme de masse des années 1960, condamner l'immigration et les rapprochements familiaux, et autres interprétations incontrôlables par les producteurs de données ethnographiques. Faut-il les publier telles quelles dans n'importe quel contexte ? doit-on s'interroger.

Les Indiens et le philosophe guérillero

Un troisième récit nous amènera finalement à réfléchir sur les limites de l'engagement. Le premier janvier 1994, une insurrection paysanne et indienne réveille brutalement le Mexique officiel qui, modernisateur à outrance, vient de se tourner vers le Nord de l'Amérique à travers la signature d'un accord de libre échange avec les Etats-Unis et le Canada. Face au triomphe annoncé du libéralisme économique, les insurgés de la région du Chiapas, au Sud-Est du pays, rappellent à l'Etat ses devoirs essentiels : reprendre la réforme agraire (expropriations et redistributions de terres collectives), assurer la justice, la liberté et la démocratie pour tout un chacun. On a assez dit comment ce mouvement a permis de montrer au grand jour l'état de misère, d'exploitation économique et de domination politique où se trouvait la population indienne (plusieurs groupes maya qui composent le tiers de la région du Chiapas). Ce soulèvement populaire est à la fois légitime et préoccupant. Je ne reviens pas sur la légitimité criante de la cause défendue. Mais d'où viennent cette préoccupation et cette gêne que nous sommes nombreux

à ressentir ? Ne doit-on pas s'interroger sur ce que divers chercheurs de ce terrain ont signalé comme des « effets pervers » du mouvement ? ²

Le soulèvement armé n'a duré que quelques jours et, depuis le 12 janvier 1994, s'est installée dans la région ce qu'on a appelé une « paix armée ». Ce que d'aucuns auront pu trouver amusant, gouaillieur, cocasse ou onirique, romantique, neuf et intelligent, éloigné des schémas traditionnels, tout ce qui fait le style d'une « insurrection militaro-littéraire » pour reprendre les termes enthousiastes de Régis Debray (*Le Monde* du 17/03/95), toutes les façons de faire et surtout de dire du porte-parole du mouvement (le « sub-comandante Marcos »), tout cela devient plus présent et plus troublant au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'instant du soulèvement lui-même. Un amoncellement rapide de symboles autour de la cause indienne finit par faire penser au montage d'un « kitsch » néo-révolutionnaire : la pipe, la rose, le passe-montagne aux faux airs de masque indien et de renoncement, le marquage identitaire des lieux de rassemblement³, la volonté de dénier les hiérarchies dans la dérision des titres militaires, l'organisation de grands colloques nationaux et « intercontinentaux » dans la forêt Lacandona, etc.. C'est à la fois une innovation politique et un mélange de paradoxes symboliques qui ont surpris et séduit les médias et nombre d'intellectuels au Mexique et dans le monde occidental.

Ainsi, admet-on généralement, le succès de la révolte du Chiapas fut un succès d'image. Qui a composé cette image et à l'usage de qui ? Pour aborder la première question, je remonterai à la fin des années 1970 pour retrouver, par une brève allusion biographique, le sujet de notre préoccupation principale, à savoir la responsabilité intellectuelle et l'engagement sur le terrain. Un étudiant en philosophie puis enseignant de l'Université Autonome Métropolitaine (UAM), à Mexico, étudie les rapports entre philosophie, politique et éducation : lecteur

2. Voir les données et analyses présentées par Marielle Pepin Lehalleur (1994), Marie-Christine Renard (1994) et René Rodriguez (1996), ainsi que la publication des « communiqués de l'EZLN » (Armée Zapatiste de Libération Nationale) et des écrits du « sub-comandante Marcos » (in Marcos : « Ya Basta ! », 1995).

3. L'un fut baptisé « La Réalité », un autre « Aguascalientes » en hommage à un haut lieu de l'histoire zapatiste, enfin la table des négociations fut placée sur le grand-autel de la cathédrale de la ville occupée.

de Foucault et d'Althusser, il en appelle à l'invention d'une « autre stratégie discursive pour un autre espace de production théorique qui rende possible un autre exercice de la philosophie que l'exercice académique », etc., et il est proche de la guérilla urbaine. Puis en 1984 il jette ses livres, quitte la ville et s'immerge dans la forêt, la lutte armée, la découverte des Indiens. Dix ans plus tard, il ressort sous les traits du modeste écrivain public ayant mis ses compétences au service de la parole indienne. En fait, il *caractérise* le mouvement par le style de communication qu'il lui imprime. Caractérisation de contenu et de présentation-de-soi. Plus ethnique que paysan, à la fois local et global, pourfendeur des partis politiques et défenseur de la société civile, plus littéraire que militaire, Marcos décrit dans ses écrits un mouvement lissé dont pourraient rêver les sociologues des mouvements sociaux en cette fin de siècle autant que les anthropologues de la « post-modernité », auxquels d'ailleurs il s'adresse à l'occasion.

Cela me conduit à la deuxième question : à l'usage de qui la rhétorique philosophique et symboliste est-elle édifiée ? On trouve une réponse dans les grandes rencontres successivement organisées par le sub-comandante Marcos. Finalement, en juillet-août 1996, une « rencontre intercontinentale contre le néolibéralisme et pour l'humanité » réunit trois milles participants de 42 pays, dont de nombreux Européens – étudiants, personnalités intellectuelles et artistiques en tête. L'univers de communication dans lequel les insurgés se meuvent (mais la plupart d'entre eux restent silencieux, comme l'ont constaté les participants à la rencontre intercontinentale de juillet-août 1996) est le monde familier de la pensée de leur leader écrivain. Bien sûr, tout le mouvement des Chiapas ne se résume pas à ces initiatives marquées par la personnalité et la formation d'un intellectuel. Et, bien sûr, c'est à l'État mexicain lui-même que cherchent à s'adresser les insurgés. Mais la révolte des Chiapas est tirée, comme aspirée, vers l'image d'elle-même et finit par être engloutie dans un monde d'images produites par les médias planétaires. Certes, les Indiens de la région y ont gagné une reconnaissance et une certaine dignité nationale et même internationale. Mais on oublie du

coup qu'il s'agit tout de même d'une forme guerrière qui fait régner l'ordre durement dans les villages occupés⁴, qui connaît des dissensions internes entre Marcos et les tenants de méthodes de guérilla plus classiques, et surtout on oublie que les résultats directs, sociaux, sont presque nuls à ce jour pour la population concernée. Le prix du succès est donc une étrange perversion du mouvement, une sorte de déplacement d'objet et de contexte : du social à l'imaginaire, et de la forêt mexicaine au réseau global des moyens de communication. On peut se demander finalement si le mouvement du Chiapas ne risque pas de devenir lui-même, à l'instar du monde d'images et de mots qui l'a accaparé, de plus en plus virtuel, jusqu'à ce qu'un jour il puisse disparaître dans l'indifférence de téléspectateurs éteignant leur poste ou de lecteurs à la fin d'une nouvelle.

On retiendra de ce récit pour notre propos immédiat la relation étroite qui le lie au populisme des années 1970. « Première guérilla post-communiste », selon les mots de l'écrivain Carlos Fuentes, son leader est lui-même un déçu du marxisme et de la guérilla urbaine. Mais, déçu ou non, c'est le même « plongeon » populiste, à la fois initiatique et éducateur, que Rafael Guillén, futur « sub-comandante Marcos », a effectué en cet instant où, comme d'autres sur leur terrain, il passa des livres, des cours et de la recherche à la forêt de Lacandona. La cause était belle, certes, mais où sont passés les Indiens ?

QUELQUES REPÈRES POUR UNE HISTOIRE DE L'ENGAGEMENT SUR LE TERRAIN

Les questions introduites par ces trois récits – l'obligation d'engagement, la contextualisation des interventions, la tentation de dicter leurs propres vérités aux groupes observés – se retrouvent, disposées d'une autre manière, dans l'histoire des formes de présence des anthropologues sur le terrain. Trois phases de cette présence – marquées successivement par l'élitisme, le populisme et le corporatisme – peuvent être sommairement évoquées.

4. Voir dans ce volume l'article de Charles-Edouard Suremain sur la guérilla dans le Guatemala voisin.

L'élitisme de l'ethnologie classique

La première phase est celle de *l'élitisme*. Elle correspond à diverses expériences de découverte de l'Autre, entre la fin du XIX^e et les premières décennies du XX^e siècle (jusqu'aux années 1940 environ). C'est d'abord celle des voyageurs fortunés, découvreurs amateurs de l'inconnu, poètes et marchands (à la manière de Rimbaud), des administrateurs coloniaux intellectuels (Delafosse) ou des missionnaires; puis celle des « expéditions » des premiers ethnologues, autodidactes ou venus d'autres sciences et voulant répertorier et classer les peuples et les traits culturels à l'image des classements naturels (Tylor, Boas); enfin celle des premiers ethnologues professionnels développant des méthodes et des objets scientifiques propres à la discipline ethnologique (Malinowski, Radcliff-Brown, Griaule, etc.).

Ces expériences ont caractérisé l'engagement sur le terrain selon deux grands principes. Premièrement celui d'une présence distante, inscrite dans des relations de pouvoir inégalitaires entre la société de l'ethnologue et celle des ethnologisés. L'injonction méthodologique de l'« observation participante », qui date de cette époque, ne fut guère alors qu'une manière rhétorique de légitimer les expériences personnelles comme des expériences objectives en signifiant simplement pour chaque ethnographe la preuve que « j'étais là »⁵. Deuxièmement, ces expériences définissent petit à petit la présence sur le terrain à partir d'une relation privilégiée avec une sélection d'informateurs appelés, précisément, « privilégiés » : les détenteurs du savoir et/ou du pouvoir sont supposés être les mieux à même de nous faire découvrir la cohésion sociale et la culture de ces *terras incognitas*.

De la mauvaise conscience du Blanc à l'anthropologie militante

La phase suivante est celle du *populisme*, que l'on peut situer, dans une temporalité large, entre les années 1940 et 1970. Mais elle fut anticipée et comme annoncée par une série de travaux rompant

5. Ce dont James Clifford (1996) s'est fait le critique spécialisé (avec quelques excès pour ce qui concerne le sens qu'il donne à ces discours mais fournissant sur ces questions une information fort rare jusque là). On voit ainsi comment, par l'intermédiaire du journal de terrain ou de la photographie, il s'agissait de prouver la présence elle-même et l'expérience oculaire, plutôt qu'une véritable « participation ».

d'abord avec l'attitude élitiste. Ces nouvelles expériences mirent toutes en évidence l'inconfort moral du chercheur face à des interlocuteurs plus ordinaires et plus tragiques que les seuls savants locaux et gens de pouvoir qui avaient eu la préférence des premiers voyageurs et ethnologues. Peut-être l'engagement populiste en anthropologie a-t-il ainsi commencé avec la mauvaise conscience de l'observateur blanc. Trois auteurs doivent ici être mentionnés : Michel Leiris, James Agee, Oscar Lewis.

Avec son journal de la mission Dakar-Djibouti – une expédition ethnographique réalisée en 1931-1933 sous la direction de Marcel Griaule –, Michel Leiris (1934) fit de la présence sur le terrain une affaire toute personnelle, voire intérieure, et une véritable initiation. Évitant la proximité des autorités coloniales, il s'agit d'aller le plus loin possible dans la découverte des secrets des autres comme un cheminement vers soi (par exemple en connaissant les rituels de possession découverts en Ethiopie et dont Leiris veut faire l'expérience plutôt que l'enquête). Cette conception est restée inscrite dans la pratique anthropologique. Pour chaque chercheur, chaque premier terrain est une initiation non seulement aux méthodes mais à la découverte intense de soi et des autres dans le monde.

Dans les années 1940, le très beau livre de James Agee (1972) – au titre d'ailleurs évocateur : *Louons maintenant les grands hommes* –, témoignait du sentiment de « trahison » contenue, selon l'auteur, dans l'utilisation et la publication d'informations personnelles recueillies grâce à un contact toujours moralement défini (amitié, confiance, espoir) auprès de familles de paysans pauvres du Sud des Etats-Unis. La mise en scène des données dans son écriture poétique était, en quelque sorte, le tribut payé à ces êtres pour valoriser ce que James Agee avait perçu de plus profond en eux, leur grandeur morale.

Oscar Lewis enfin, au début des années 1950, eut une démarche comparable : en ville comme dans les campagnes, annonçait-il, l'anthropologue doit être « à la fois le chercheur et le porte-parole de la culture des pauvres » (Lewis 1963 : 28). Et toute son oeuvre se bâtit sur la mise en forme écrite des paroles que des pauvres des villes lui

disaient sur leur vie quotidienne la plus ordinaire : souffrance, disputes familiales, débrouille, etc..

Dans les trois cas évoqués, le malaise reste une affaire très subjective, l'implication du chercheur est une souffrance, une remise en cause personnelle à fleur de peau. Elle fut d'ailleurs l'aiguillon d'une veine poétique chez chacun de ces auteurs. Mais, dans leurs écrits, certains traits moraux et politiques marquants, tels que la compassion, la haine des puissants, l'anti-racisme et l'anti-colonialisme, préfigurent la phase proprement populiste. Leurs états d'âme vont se transformer, au fil des histoires de la discipline et de la politique coloniale (ainsi que de la décolonisation), en une valorisation du pouvoir et du savoir du « peuple » – entité vague, tantôt misérable et dominée, tantôt imaginative et révolutionnaire –, qui mettra la quasi-totalité de la profession à l'opposé de l'élitisme tranquille des premiers temps.

On peut vérifier sur le plan chronologique et collectif un cheminement que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995 : 96) observe comme une logique simultanément morale, politique et épistémologique chez le chercheur. C'est en effet « la découverte plus ou moins émerveillée du 'peuple' par les intellectuels » qui est au principe du populisme dans les sciences sociales, dont on reprendra ici la définition en ces termes : « Les intellectuels découvrent le peuple, s'apitoient sur son sort et/ou s'émerveillent de ses capacités, et entendent se mettre à son service et oeuvrer pour son bien » (id. : 19) ⁶.

C'est dans les années 1960 que cette attitude s'exprima de la forme la plus radicale en termes idéologiques et politiques. Cette période fut marquée par l'émergence d'une anthropologie critique et « militante », fondée en gros sur les mêmes clivages idéologiques que ceux qui traversaient la culture occidentale de l'époque : idéalisation des « peuples révolutionnaires » contre les « gouvernements contre-révolutionnaires », ou exhortation de la « fin de l'anthropologie » contre son application ou ses utilisations anti-populaires

6. A propos des relations plus complexes entre populisme, sciences sociales et développement, je renvoie à l'ensemble de l'ouvrage cité de J.P. Olivier de Sardan, ainsi qu'à la conclusion de Jean-Pierre Dozon dans le présent volume.

(Gough 1968). Jean Copans (1974, 1975) a joué dans ce domaine en France un rôle d'animateur et de synthétiseur des débats. La rhétorique militante de l'époque n'a pas empêché que les ambiguïtés de l'engagement fussent effectivement perçues. L'idéal d'engagement qui domine alors peut être résumée dans ces propos de Jean Copans (1974 : 18) : « L'anthropologue (conservons le terme par commodité) n'abdique pas ses intentions théoriques, simplement il essaie de les subordonner et de les soumettre aux groupes sociaux qu'il étudie par 'professionnalisme' et qui doivent se libérer de la dépendance et de l'exploitation néo-coloniale ». Le passage à l'engagement intellectuel et à l'« anthropologie militante » n'allait pas sans poser des problèmes, qui justifiaient des positions plus sceptiques : qu'en serait-il de la liberté théorique du chercheur lorsqu'il aurait « passé la ligne » ? Qu'en serait-il de ses capacités matérielles à le faire, de sa sincérité morale et de sa véritable utilité sociale en renonçant à son statut professionnel et à son projet de connaissance ? Ne valait-il pas mieux séparer l'engagement militant et l'enquête anthropologique (Buijtenhuijs 1975) ?

Avec le passage du temps et les changements du contexte, on a l'impression aujourd'hui que la position de l'anthropologue, toujours plus ou moins prise en étau entre des représentants de l'État qui le finance et ceux des micro-sociétés qu'il étudie, était relativement simple à cette époque-là. Le demandeur de recherches de terrain des années 1950-1970 était « la puissance coloniale » ou le pouvoir post-colonial, et le chercheur pouvait se positionner, face à l'État, dans un refus de compromis relativement confortable, soit en refusant de répondre à la demande, soit en remettant des rapports où la défense des intérêts des populations étudiées primait sur toute autre considération, économique, politique, voire théorique. Le chercheur était en quelque sorte le seul médiateur bien informé entre les populations étudiées et la puissance publique, et bien des anthropologues ont dédié leur temps et leur influence à la défense de la cause paysanne, de la cause indienne, de celle des pauvres des villes, etc..

Le savoir et l'implication : pour un engagement raisonné

Depuis le début des années 1980, une série de changements importants a transformé le contexte de l'engagement, favorisant une tendance forte au *corporatisme* des attitudes. D'une part, les terrains exotiques ne sont plus réservés à la minorité savante des ethnologues. Le voyage fait partie de la culture occidentale touristique. Dans le pire des cas, certains terrains sont devenus monnayables (en partie, certes, et sous des formes spectacularisées) pour le regard étranger. D'autre part, un certain épuisement du populisme idéologique dans la société a favorisé le développement d'une conception plus terre-à-terre de l'utilité sociale de la recherche. L'anthropologue ne se distingue plus par le voyage et l'étrangeté de ses objets, ni par son accès unique et sa connaissance des gens d'en bas, des dominés et des vaincus, mais d'abord par certaines compétences utiles d'homme ou de femme de terrain.

Enfin, l'anthropologie est soumise à une pression forte de ce qu'on appelle la « demande sociale » : les commandes de recherche qui lui sont passées sont plus ou moins imposantes et mésinformées. S'il n'y a aucune raison *a priori* de se plaindre de cet intérêt pour la recherche, il convient d'en examiner d'un peu plus près le contenu. On observe ainsi que les interlocuteurs des anthropologues se sont considérablement diversifiés, rendant la marge de manoeuvre très étroite pour le chercheur : les États forts et interventionnistes, militaires ou « néocoloniaux », qui donnaient bonne conscience à plusieurs sortes de prise de position populiste, sont de moins en moins directement visibles. La place de l'intervention publique est occupée par des ONG (Organisations non gouvernementales) dont l'humanisme n'est pas exempt de préjugés de toutes sortes, par des sociétés privées déguisées en mouvement de préservation de l'environnement, par des bureaux d'études locaux prompts à valoriser les particularismes, par des institutions et des professions dont les représentants (coopérants, médecins, etc) peuvent être des collègues et amis des chercheurs, et enfin par les représentants des groupes et sociétés eux-mêmes réclamant un contrôle sur les savoirs produits à leur propos. En outre, les mouve-

ments identitaires (régionalistes, ethniques, religieux, etc.), qui se sont considérablement développés depuis le début des années 1980, et qui sont favorables aux fermetures et aux fragmentations des sociétés, mettent fréquemment les anthropologues dans l'embarras, en sollicitant directement leurs compétences professionnelles, celles qui ont trait à la culture, à l'identité et aux traditions.

Dans cet espace d'intervention aux contraintes de plus en plus resserrées, la participation demandée aux anthropologues devient à la fois plus ponctuelle et plus utilitariste. L'expertise, d'où qu'en vienne la demande, ne sollicite pas la connaissance anthropologique des dynamiques sociales et culturelles, mais des opérations de recherche séparées de leur contexte théorique et qui seront utilisées dans d'autres cadres d'interprétation que ceux du chercheur : légitimer des mouvements séparatistes par le recueil de généalogies ou par des enquêtes sur le peuplement, expliquer des soi-disant « blocages culturels » au développement par des études sur le paternalisme paysan ou sur l'archaïsme des conceptions du travail, etc.. En outre, l'expert en anthropologie d'aujourd'hui doit faire vite, et la diffusion à l'échelle internationale des méthodes dites « d'enquête rapide » ont favorisé encore un certain bâclage de la connaissance des sociétés.

Cette demande sociale, hétérodoxe et ponctuelle, a contribué à la spécialisation pléthorique de l'anthropologie à laquelle on assiste depuis une quinzaine d'années⁷. Cette spécialisation a fait naître des frontières sans aucun fondement méthodologique, mais en fonction des thèmes et des objets de recherche, frontières qui se sont ajoutées à celles, déjà anciennes, par aire géographique ou culturelle : l'anthropologie du développement, de l'entreprise, de la maladie, l'anthropologie urbaine, religieuse, indigéniste, etc., ont créé des domaines de compétence relativement autonomes, marquant des petits territoires sans conflit les uns avec les autres, mais sans dialogue non plus.

7. Celle-ci fut également favorisée par le gonflement numérique du milieu de la recherche en sciences sociales, grâce à l'augmentation et à la démocratisation du recrutement des chercheurs du début des années 1960 au début des années 1980, ce qui demandait en effet une organisation moins « mandarinale » du travail de recherche.

La diversification et la plus forte pression de la demande externe d'une part, la spécialisation excessive de l'anthropologie (et plus généralement des sciences sociales) par thème d'autre part, ont donc modifié les cadres de l'engagement sur le terrain. Celui-ci, dans ses formes actuelles, est marqué de façon dominante par le *corporatisme* : chacun fait ce qu'il croit avoir à faire en fonction de ses compétences et sans trop regarder autour de lui. L'inattention du chercheur vis-à-vis du contexte de son terrain favorise les usages détournés de sa présence et de ses interventions par ses divers interlocuteurs ou même favorise ses propres errements, aveuglé qu'il est par l'urgence d'une situation ou par l'illusion d'une compétence suffisante. Contre cette forme de repli (une espèce professionnelle de repli individualiste), il paraît urgent d'opposer ce qu'on pourrait essayer de définir comme un *engagement raisonné* : être présent et répondre aux demandes et sollicitations, tout en évitant les trois pièges cumulés de l'élitisme, du populisme et du corporatisme. Plusieurs contributions du présent ouvrage proposent des solutions résultant de longs séjours sur le terrain. Elles permettent d'approfondir cette proposition. D'une part en posant la nécessité de négocier au cas par cas une présence sur le terrain différenciée de celle des autres acteurs et de garantir l'indépendance critique du chercheur. D'autre part en élargissant soi-même le spectre des observations et interprétations ethnologiques pour mieux tenir compte des contextes de l'enquête, tout en maintenant un regard distancié sur l'événement immédiat.

SITUATIONS D'ENQUÊTE CONTEMPORAINES

Les expériences personnelles qui sont relatées ici le sont sans valorisation égocentrique mais au contraire pour tout ce qu'elles apportent de « parler vrai » à cette réflexion sur les inconforts et les engagements actuels du métier d'anthropologue. L'inconfort ethnographique (selon les termes utilisés par plusieurs auteurs de cet ouvrage) comporte une dimension morale intense, qui vient de la demande de compromission individuelle adressée aux chercheurs par

ceux qu'il étudie ou avec qui il coopère. Le positionnement dans un contexte international culturaliste d'une part, et les problèmes apparemment très intimes liés à l'annonce de l'infection par le VIH d'autre part, sont les deux extrêmes de cet inconfort moral du chercheur. Cela rend nécessaire une négociation individuelle permettant au cas par cas la présence du chercheur sur le terrain, mais une présence différenciée de celle de ses interlocuteurs, qui sont aussi bien, par exemple, ses collègues en interdisciplinarité que les personnes enquêtées. Cette question se pose, par exemple, dans le cadre de l'interdisciplinarité des recherches sur la maladie, et les expériences relatées par Marc-Eric Gruenais et Laurent Vidal montrent qu'une négociation est nécessaire au respect d'un regard distancié sur les partenaires (médecins, psychologues, etc), qui sont à la fois des collègues et une partie prenante de l'objet d'investigation.

Les terrains classiques de l'ethnologie se fermeraient-ils ? La contribution de Bruce Albert montre qu'en fait, les groupes qui ont fait l'objet depuis longtemps d'une marginalisation ethnique développent aujourd'hui de nouvelles stratégies. Mis en marge comme obstacles à la modernité ou comme problèmes de développement, de nombreuses minorités locales sont en situation de « reprise d'initiative »⁸, pendant que d'autres groupes, pourtant très urbains et récents, se présentent comme des communautés traditionnelles. Tous légitiment leur identité collective par des idéologies ethniques qui puisent aux cosmologies les plus ancestrales autant qu'aux sources les plus modernes et globales. La contribution de Yves Goudineau en offre une illustration éclairante. L'auteur explique comment la tentation de « l'ethnographie à l'ancienne » est grande dans les montagnes du Sud-Laos, et pourtant les personnes enquêtées ne parlent que de guerre moderne, et leurs mythologies englobent maintenant des représentations de l'aviation américaine et des combattants anti-impérialistes. Si les terrains anciens se transforment, de nouveaux apparaissent et posent des défis de sens et d'intervention que l'approche ethnologique devrait être capable d'intégrer. Les « visites »

8. Selon l'expression devenue classique de Georges Balandier (1963)

de la guérilla dans les plantations de café du Guatemala, évoquées dans la contribution de Charles-Edouard de Suremain, sont typiques de ce défi. Face au télescopage rapide des univers de références culturelles, illustrant les complexités de notre contemporanéité telles qu'on peut les observer pratiquement en chaque point de la planète (Augé 1994), l'observateur doit faire se croiser ethnographie et anthropologie politique pour comprendre des sociétés et des mouvements bien moins archaïques qu'il n'y paraît.

Fréquemment, une grande proximité existe entre la recherche anthropologique et les quêtes identitaires des mouvements observés. La tentation est grande, lorsqu'on se trouve à l'interface entre la découverte analytique d'un monde social produisant une culture ritualisée et la représentation d'ensemble que certains acteurs construisent de ce monde face au reste de la société, de transcrire sur un mode holiste (des totalités homogènes et différentes) les cultures observées. Cela pourrait plaire à diverses sortes de demandes adressées à l'anthropologue. On se met ainsi en phase ou en compétition avec les meneurs et les élites des mouvements culturels et identitaires. En Amérique Latine comme en Afrique ou en Océanie, des associations culturelles ou des « sociétés d'études de la culture X » se développent parmi lesquelles se côtoient des leaders politiques, spirituels et quelques anthropologues. Parmi ces derniers, l'éventail va de ceux dont les ouvrages seront censurés par des « commissions » et autres bureaucraties ethniques (voir le récit de Bernard Moizo dans ce volume) à ceux qui passeront du savoir à la pratique, religieuse ou ethnique : devenant notables ou grands prêtres d'un temple afro-brésilien, ou leader politique du mouvement du Chiapas au Mexique. Dans ces cas, le statut de chercheur ou d'universitaire donne une position sociale et intellectuelle de prestige transformable en pouvoir dans les milieux globalement populaires où l'on enquête ou agit. Le chercheur qui a « plongé » se trouve alors impliqué dans des polémiques idéologiques (par exemple sur la pureté de tel ou tel rituel) qui n'ont plus de vrai rapport avec la production de connaissances.

Comment répondre utilement à la demande sociale (qu'elle vienne « d'en haut » ou « d'en bas ») sinon sans se confondre avec elle, et en démasquant d'abord ses présupposés, ses intérêts, ses fausses alternatives? Et comment créer un savoir relativement autonome des discours produits par les sujets étudiés (individuels et collectifs) sinon en faisant de leurs interprétations des données internes aux situations à interpréter? Cette double posture critique suppose tout à la fois l'acceptation par le chercheur d'un certain inconfort de l'enquête de terrain, et par ses interlocuteurs d'un décalage permanent du chercheur vis-à-vis d'eux. Sans cette indépendance critique (plusieurs auteurs y font ici allusion), le chercheur risque de disparaître entièrement derrière l'expert en développement, l'assesseur ethnique, le travailleur social ou le conseiller psychologique.

Comme le montre la contribution de Denis Vidal, le rapport du chercheur à l'événement (que ce soit celui de l'actualité ou celui créé, par exemple, par une opération de développement) ne prend pas un sens tout entier dans l'événement lui-même, sur lequel il faudrait nécessairement dire quelque chose (cela, c'est l'obligation du journaliste). Alors que la trop grande proximité de l'événement rend très vite l'analyse caduque, au contraire le chercheur reconstruit le sens des événements observés à partir d'une problématique dont la portée est beaucoup plus large. C'est cette distance, permise par une logique scientifique productrice de ses propres questions, qui permet au chercheur en sciences sociales d'apporter une participation originale à la compréhension des dynamiques sociales et une explication précisément contextualisée à leurs manifestations ponctuelles.

Les cas et les réflexions présentés dans cet ouvrage n'énoncent aucune certitude établie mais proposent ou discutent des pistes : obligation d'engagement, participation observante, implication critique, universalisme de parcours, médiation, dialogue... ces pistes visent à mettre en œuvre un sens des responsabilités *in situ*, où le chercheur ait la capacité et la liberté de réunir le savoir et l'implication, la raison et l'engagement : intervenir quand on le peut en connaissant les contextes et les enjeux de nos interventions; faire en sorte que les savoirs pro-

duits en toute indépendance aient une qualité et une portée suffisantes pour aider à révéler et réduire les inégalités et les exclusions.

L'objectif de ces réflexions est aussi de créer une alternative face à la posture défaitiste et commode représentée aujourd'hui par l'anthropologie dite « post-moderne ». Selon celle-ci, l'expérience de terrain est ramenée à un simple procédé de légitimation héritée de l'ethnologie classique, en l'absence de critère de vérification des enquêtes et des interprétations. Transformés en écrivains, « lecteurs » de culture ou auteurs fictionnels, les ethnologues ne se sauveraient qu'en annexant leur parole à celle de leurs interlocuteurs, donnant satisfaction à ceux qui en appelaient autrefois à la fin de l'anthropologie (Clifford 1996).

La volonté de faire connaître et aider à résoudre certains problèmes liés à l'engagement sur le terrain concerne, au-delà du métier d'anthropologue et, plus généralement, des métiers de la recherche en sciences sociales dont c'est un des aspects cruciaux aujourd'hui, tous ceux qui sont engagés dans l'action ou l'intervention sociales et simultanément dans une réflexion nécessaire sur la juste posture à tenir sur le terrain : médecins, enseignants, reporters et autres intervenants « sans frontières », agents de santé, animateurs de rue et travailleurs sociaux des banlieues européennes, etc. Les questions se ressemblent et nous réunissent, au-delà des spécialités, pour tenir ensemble les deux défis du savoir et de l'implication et, pourquoi pas, pour apprendre à mieux savoir s'impliquer.

NOUVEAUX CONTEXTES

Recherche de terrain et contexte événementiel

DENIS VIDAL

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

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

LE SENS DE L'HISTOIRE IMMÉDIATE

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

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

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

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

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

HINDOUISME, TECHNOLOGIE ET EXPÉRIENCE DE LA FOI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les visiteurs verts La guérilla dans les plantations guatémaltèques

CHARLES-EDOUARD DE SUREMAIN

Comment l'ethnologue peut-il interpréter un événement qui vient soudainement bouleverser le cours de la vie quotidienne de l'univers qu'il étudie? S'agit-il, pour reprendre l'expression de Fernand Braudel (1958 : 728), d'en souligner la dimension « sonnante » et exceptionnelle, de l'ignorer ou de le restituer dans une longue chaîne de causalités historiques et structurelles? Je me suis trouvé devant cette question lorsque, en 1987-88, j'ai séjourné pour mon terrain de recherche dans de grandes plantations de café guatémaltèques visitées par la guérilla. Une fois passé l'effet de surprise, j'ai tenté de décrire et d'interpréter le mieux possible ces visites.

LES ACTEURS DE LA GUERRE (1978-1985)

Avant de s'arrêter sur les visites de la guérilla opérées dans les plantations, il convient de rappeler qu'entre 1978 et 1985, le Guatemala a enduré une véritable guerre civile. Celle-ci a mis aux prises l'armée, la guérilla et une population indienne qui servait de chair à canon aux guérilleros et de bouc émissaire aux militaires. Les racines de la guerre sont anciennes

et complexes¹. L'inégalité foncière, la mise à l'écart de la population indienne par la société, la confusion entre le pouvoir militaire et politique, le recours systématique à la violence pour éliminer les syndicats et les mouvements sociaux, la crispation de l'oligarchie pour maintenir ses privilèges, sont autant de facteurs qui contribuent à expliquer l'embrasement de la situation. La dimension religieuse n'est pas non plus absente de la guerre. Des factions conservatrices et des factions révolutionnaires de l'Église catholique, proches du Sentier Lumineux, se sont en effet heurtées directement et indirectement, tandis que les sectes protestantes, dans leur version fondamentaliste, sont parvenues à conquérir les âmes de près de 25 % de la population (Le Bot 1992 : 211). En tout état de cause, en près d'une décennie, la guerre aura balayé de la carte d'innombrables communautés indiennes, provoqué la mort de près de 50 000 personnes et déplacé environ 150 000 guatémaltèques à l'extérieur du pays.

Quoiqu'elle se présente comme unifiée sous la bannière de l'UNRG (« Union Nationale des Rebelles Guatémaltèques »), la guérilla se compose de groupes d'importance démographique, d'ancienneté et de modes d'action divers. Tandis que certains sont mobiles dans le pays (comme celui dont il va être question ici), d'autres groupes s'inscrivent plus durablement dans un territoire donné en s'appuyant sur les populations locales et les syndicats. Pour ce qui concerne les effectifs de la guérilla, il y aurait eu environ 6 000 combattants au moment le plus dur de la guerre (Le Bot 1992 : 195). De son côté, l'armée guatémaltèque est devenue, pendant le conflit, la seconde d'Amérique centrale avec plus de 50 000 hommes en 1985 contre moins de 15 000 en 1977 (Rouquié 1992 : 262).

PLANTATIONS ET OUVRIERS DU CAFÉ

À l'instar d'autres régions du continent, le secteur des grandes plantations coexiste avec un secteur de petites propriétés. Le Guatemala est cependant le pays d'Amérique latine où l'inégalité foncière est la plus importante (Demyk 1991 : 132). En outre, le secteur minifundiste se concentre dans les hautes terres du pays, lesquelles

1. Elles sont longuement analysées dans l'ouvrage d'Yvon Lebot (1992).

sont essentiellement peuplées par une population d'origine indienne. Actuellement, le Guatemala demeure l'un des rares pays d'Amérique latine dont la population est en majorité rurale et indienne.

Il faut également rappeler que le Guatemala se situe parmi les dix premiers pays producteurs de café *arabica* dans le monde. À elle seule, la caféiculture assure plus de la moitié du Produit National Brut du pays et rapporte l'essentiel des devises. Les plantations de café que l'on appelle localement les *fincas*, présentent par ailleurs l'originalité d'être particulièrement grandes par rapport à leurs homologues d'Amérique latine et même du monde. En moyenne, elles font entre 100 et 200 hectares contre 50 à 100 ha dans les pays voisins (El Salvador, Costa Rica). La culture du café appartient donc à la grande propriété et génère des rentes fluctuantes, certes, mais élevées. Les maîtres de la terre, les *finqueros*, sont pour la plupart d'origine européenne, surtout germanique. Ils forment le « noyau dur » de l'oligarchie. Depuis le dernier tiers du 19^e siècle, date de la croissance décisive de la caféiculture, l'ordre de la plantation contribue fortement à la structuration des paysages, de l'économie et de la société guatémaltèques.

Le café est une culture pérenne qui requiert de nombreux soins - en tout cas dans les exploitations modernisées. Contrairement à la canne à sucre, par exemple, il ne s'agit pas d'une culture mécanisable, la plante croissant sur de fortes pentes boisées. De ces caractéristiques essentielles, il découle des conditions de travail et d'existence spécifiques pour les ouvriers du café. Les *fincas* abritent en effet de nombreuses familles vivant chacune en permanence dans de petites baraques (*ranchos*) au sein d'un campement (*ranchería*). Dans la plupart des campements, on ne dénombre pas moins d'une centaine de familles. En général, ces familles s'organisent autour d'un homme, le « chef de famille », qui est le seul à bénéficier d'un contrat de travail permanent. Ce contrat prévoit un salaire, un logement, le bénéfice de la Sécurité Sociale, l'école pour les enfants et quelques prérogatives comme celle d'utiliser la rivière et de ramasser le bois mort de l'exploitation.

Enfin, les populations ouvrières qui vivent dans les *fincas* n'ont plus, sauf exception, que très peu d'attaches familiales et foncières

dans les hautes terres. Elles s'identifient davantage à l'univers de la côte et aux Métais (on dit les *Ladinos*) qu'aux Indiens-paysans (appelés péjorativement les *Indios*) qu'ils méprisent le plus souvent. Au Guatemala, les ouvriers ont quitté leur terroir d'origine depuis environ un siècle, pour recréer un univers social et culturel original dans l'enceinte relativement close de la *finca*. Ce sont ces plantations qui ont reçu les visites de la guérilla pendant que j'y séjournais.

GUÉRILLEROS ET FINQUEROS : PETITE HISTOIRE D'UNE CONFRONTATION

Globalement, les régions de plantations sont restées relativement à l'écart de la violence. Elles n'ont pas eu à subir de bombardements et de pillages comme dans les hautes terres. Néanmoins, avec la radicalisation du conflit armé au début des années 80, les *finqueros* de la Costa Cuca (du nom de la région de l'ouest du pays où j'ai travaillé) durent compter avec de nouveaux interlocuteurs : les guérilleros. Dorénavant, les planteurs se trouvaient dans la nécessité de se prononcer sur le conflit guatémaltèque et de prendre des mesures locales et pragmatiques. Car le problème que leur posait la guérilla concernait directement leur avenir, celui des ouvriers agricoles et des *fincas*.

À partir de 1982, plusieurs groupuscules de guérilleros - appelés les « extra-terrestres », les « visiteurs verts » ou les « gosses » par les *finqueros* - circulaient dans la région sans points d'attache fixes. En se réfugiant dans les plis des volcans, la forêt et les ravins, avant de réapparaître quelques heures durant, les « visiteurs verts » appliquaient le « foquisme » ou la « stratégie du foyer ». Comme les coups de feux résonnèrent de plus en plus fréquemment dans les montagnes, la peur s'installa et de nombreux planteurs s'en allèrent à la capitale, laissant les plantations aux mains de leurs administrateurs.

À cette époque, la tension monta d'un cran lorsque la guérilla incendia le *beneficio* (l'exploitation) d'un grand planteur d'origine européenne. Sain et sauf, celui-ci vendit son exploitation en expliquant qu'il préférerait quitter la région « plutôt que d'être racketté par les terroristes ». Suivirent

alors des accrochages avec les militaires. Quelques mois plus tard, la situation se durcit encore quand un autre planteur – toujours d’origine européenne – fut brûlé vif dans son hélicoptère. Mais, cette fois, on ne parla plus d’acte raciste ou de tentative de racket. On pensa plutôt que le *finquero* avait été tué car les militaires avaient réquisitionné son hélicoptère – sans lui demander son avis – afin de poursuivre un groupe d’insurgés. Considéré comme un agent de l’armée par les guérilleros, le *finquero* aurait ensuite été exécuté par ceux-ci en guise de représailles et pour servir d’exemple aux planteurs tentés de collaborer avec les militaires.

Dès lors, les *finqueros* se sentirent pris entre deux feux. D’un côté, ils n’avaient pas confiance en l’armée pour assurer la sécurité de la région... mais ils étaient contraints de lui fournir des renseignements sous peine d’être accusés à leur tour de collaboration avec la subversion. De l’autre, les planteurs étaient bien obligés de céder aux exigences financières des subversifs sous peine d’être condamnés à mort. Cette situation provoqua une nouvelle vague de départs des *finqueros* vers la ville. Certains tentèrent même de vendre leur exploitation à bas prix sans toujours y parvenir. Pour les quelques planteurs demeurés sur place, la tension fut d’autant plus lourde à supporter que leurs voisins et les militaires étaient persuadés qu’ils avaient scellé un pacte secret avec la subversion pour assurer leur sécurité.

Dans ce contexte, les *finqueros* de la Costa Cuca qui avouent avoir reçu des visites de la guérilla se comptent sur les doigts d’une main. Les ouvriers agricoles se montrent d’ailleurs tout aussi discrets que leurs patrons. Les militaires de la région, pour leur part, n’encouragent guère les discussions sur la guérilla, à moins que ce ne soit pour en dénoncer catégoriquement l’action. J’estime pourtant que le nombre de *fincas* visitées par la guérilla dans la région entre 1983 et 1988 se monte à une vingtaine².

LA « VISITE » GUIDÉE DE LA FINCA

Mais qui sont les visiteurs verts ? Allaient-ils se contenter de racketter les propriétaires ou iraient-ils, comme le prévoyaient les mili-
 2. « En février 1990, écrit Michel Demyk, le guérillero Gaspar Ilom [le chef de l’ORPA] déclare qu’en 1989, la guérilla a causé 2 370 pertes aux militaires au cours de 1 680 actions sur 60 % du territoire national » (1991 : 150). Malheureusement, l’auteur n’indique pas si ces actions comprennent les visites de plantations.

taires, jusqu'à saboter l'appareil productif des plantations et soulever les populations contre les patrons ?

À l'occasion de ses contacts avec les habitants de la Costa Cuca, la guérilla distribuait des tracts signés de l'« Organisation du Peuple en Armes » (ORPA)³. Puis, les guérilleros pénétraient dans les exploitations.

C'est plutôt à l'aube naissante que les « visiteurs verts » investissent une plantation. Selon les témoignages, leur nombre varie de 15 à 50. Il s'agit en majorité d'hommes, quoique les femmes soient toujours représentées. Si quelques combattants ont un type physique européen, la plupart sont Métis et quelques-uns sont Indiens. Équipés de treillis, de bottes et de casquettes, les guérilleros sont armés de fusils ou de mitraillettes - parfois de grenades - selon le grade qu'ils occupent dans la hiérarchie du groupe⁴. Ils se dirigent directement vers la *casa grande*, la demeure de maître, et somment ses occupants d'en sortir. Plusieurs soldats fouillent alors la maison, cherchant les armes qui peuvent y être cachées. L'identification de la provenance des armes est essentielle, car le port de certaines requiert un permis militaire. Dans ce cas, cela signifie que le *finquero* a de bonnes relations avec l'armée et il devra s'en expliquer ; si les armes trouvées sont banales, elles sont simplement confisquées.

Après la fouille de la *casa grande*, le « commandant » pose au planteur une série de questions afférentes aux conditions quotidiennes de travail et de vie à la plantation : le montant du salaire versé aux ouvriers, s'ils sont affiliés à la Sécurité Sociale, si le maître d'école vient fréquemment, si le septième jour et les congés payés sont respectés... Pendant ce temps, d'autres combattants se dirigent vers les *rancherías*, interceptant l'administrateur au passage. Le « second » du groupe mène auprès de l'administrateur la même

3. D'après Yvon Le Bot, l'ORPA est l'une des organisations de guérilla les plus « mystérieuses » d'Amérique latine (1992 : 12). On sait pourtant que la création du groupe remonte à 1971 et qu'il s'agit d'une émanation des « Forces Armées Rebelles » (FAR), un mouvement extrêmement actif dans le nord du pays pendant les années 1960. On sait également qu'à l'instar des FAR à leurs débuts, l'ORPA pratique la stratégie du foquisme. Avant son apparition publique sur la Costa Cuca en 1982, l'ORPA agissait dans les départements à majorité indienne des hautes terres du pays.

4. D'après les sources militaires citées par Yvon Le Bot (1992 : 195) : « [l'ORPA] avait en sa possession [en 1987] deux fois plus de fusils qu'elle ne comptait de combattants [environ 500] ».

enquête que le commandant auprès du planteur. Simultanément, des hommes de troupe interrogent quelques *rancheros*.

Dans un deuxième temps, les insurgés et le second rejoignent leur commandant à la maison de maître. À ce moment, il s'agit moins de vérifier la véracité des informations fournies par le patron – qui dans les circonstances n'oserait pas mentir – que d'échanger des impressions, afin de mieux déterminer l'objet de la discussion qui va suivre. Après un bref conciliabule, le commandant dit au *finquero* ce qu'il pense du climat social et de la vie à la *finca*, tout en évaluant sa part de responsabilité dans cet état de fait.

Viennent alors les revendications. Le commandant demande au planteur d'augmenter les salaires et d'améliorer l'habitat dans les campements. Le ton de la discussion dépend du répondant du *finquero*, de la manière dont il va se justifier ou de son silence. Parfois, une négociation cordiale sur la nature et le rythme des changements à effectuer dans la *finca* s'engage entre les interlocuteurs. Les guérilleros engagent le planteur à améliorer tel ou tel aspect de la vie matérielle. Ils promettent alors de revenir afin de vérifier si les changements préconisés ont bien été effectués par le *finquero*.

Dans un troisième temps, une fois la conversation terminée, les « visiteurs verts » repartent rapidement vers les montagnes à travers les caféières. Pour les *finqueros*, se pose alors le délicat problème de savoir dans quels délais ils vont avertir les militaires de la visite de leurs « inspecteurs du travail ». S'empressement serait risqué, car de violents combats pourraient s'engager dans la région. Outre les dégâts matériels et les pertes humaines, les planteurs pourraient être châtiés par les guérilleros pour leur excès de zèle. Cependant, attendre trop longtemps risquerait d'être interprété par les militaires comme un acte de collaboration avec la subversion. Face à un tel dilemme, c'est avec beaucoup d'appréhension que les *finqueros* se rendent à la caserne militaire de la ville voisine de Coatepeque pour accomplir leur devoir civique.

En guise de représailles contre la guérilla, l'armée organise des battues. Les ouvriers de plantation sont alors réquisitionnés pour une ou deux journées. Les *finqueros* affirment que ces opérations sont par-

faitement inutiles. Ironiquement, ils disent qu'« il suffit que la guérilla se pointe d'un côté pour que les militaires l'aperçoivent de l'autre ». Bien entendu, les *finqueros* ne peuvent pas se permettre de désavouer publiquement les militaires sous peine d'être pris à leur tour pour des subversifs. En réalité, les battues seraient probablement mieux acceptées par les planteurs si elles étaient couronnées de succès. Mais, au lieu de cela, ces manœuvres placent les *finqueros* et les *rancheros* dans une situation périlleuse, à la croisée des feux des deux camps.

LES CONSÉQUENCES ET LES LIMITES DE L'ACTION DE L'ORPA

Avec le temps, la stratégie de l'ORPA a incontestablement accéléré les changements dans les conditions de vie et de travail des populations. Extrêmement surpris par ces visites répétées, les *finqueros* ont eu tôt fait de répondre favorablement aux exigences de leurs redoutables « inspecteurs du travail ». Bien qu'ils ne l'avouent pas ouvertement, les planteurs savent que la guérilla surveille leurs agissements. De manière générale, ils se montrent donc aujourd'hui plus respectueux des droits des ouvriers (versement du salaire minimum, des congés payés et des congés maladie) qu'il y a une quinzaine d'années. De même, l'habitat ouvrier dans la région s'est sensiblement amélioré depuis 1980 (maisons reconstruites en parpaings de béton, consolidation de l'abri prévu pour le bois de chauffe, rénovation des allées des villages).

Ces améliorations ne sont cependant pas le fait des seules plantations qui ont reçu la visite de la guérilla. En effet, nombreux furent les planteurs qui modifièrent leur politique sociale avant d'y avoir été obligés. Si la rumeur a eu un effet d'entraînement important dans la région, il est également probable que l'ORPA a porté une grande attention à la situation géographique des exploitations qu'elle visitait. Les guérilleros ont ainsi choisi des *fincas* situées le long des routes et à proximité des villages, de telle sorte que le message divulgué se répande plus rapidement et qu'il touche davantage de monde.

Les succès remportés par l'ORPA sur le terrain ont cependant des limites. Ainsi, le droit à la syndicalisation des ouvriers agricoles (qui

existe depuis 1944), l'évolution de la situation des femmes et l'amélioration des conditions de travail des ouvriers saisonniers n'ont jamais été, à ma connaissance, des thèmes de revendication de la part des guérilleros. Il est vrai que l'un des objectifs de la politique de main-d'œuvre des *finqueros* est de freiner les mouvements de solidarité collective entre les ouvriers. Pour ce faire, ils s'appuient sur des oppositions identitaires et sociales en partie pré-existantes, comme le clivage Indien/Métis et « ouvriers permanents »/« ouvriers temporaires ». C'est ainsi que les habitants de la plantation où j'ai séjourné vivent dans deux zones séparées. Tandis que le « campement du bas » regroupe des ouvriers se reconnaissant comme des « Natifs de la Côte » (c'est-à-dire comme des gens plutôt du côté de l'univers culturel des Métis) depuis plus d'un siècle, le « campement du haut », dont la fondation date des années 1960, réunit des familles se réclamant d'une origine indienne. Or, en dépit de l'uniformité des modes de vie liée à l'ordre de la plantation, le *finquero*, par le truchement de la division socio-ethnique du travail et l'établissement de relations personnalisées avec certains ouvriers, entretient - et même renforce - les oppositions pour mieux régner sur l'ensemble des individus. Il en est de même pour les équipes d'ouvriers temporaires qui ne vivent pas à la *finca* (journaliers, saisonniers...). Celles-ci ne travaillent jamais ensemble sur les mêmes parcelles, ceci dans le but explicite de freiner d'éventuelles velléités d'actions collectives. Pour leur part, c'est sans doute dans la crainte de mettre en péril la position précaire de leurs époux que les femmes ne se mêlent guère des problèmes de travail des hommes. Dans ces conditions, les incitations égalitaires de l'ORPA auraient rencontré de fortes résistances de la part des populations *rancheras* elles-mêmes. Pour celles-ci, la conscience de classe, si tant est qu'elle existe, reste largement subordonnée aux représentations ethniques ou aux appartenances villageoises.

PEUT-ON « OUBLIER » LA GUÉRILLA ?

Mon statut d'ethnologue a été difficile à faire accepter vis-à-vis de la plupart des *finqueros*. Pendant de longs mois, j'ai eu à expliquer en quoi

ma démarche se distinguait de celle de l'agitateur politique agissant contre l'ordre établi et incitant les populations à la rébellion⁵. Par rapport à l'Armée, omniprésente sur le terrain, ma présence a également été difficile à justifier : comme, au Guatemala, toute enquête est susceptible d'utilisation à des fins politiques, on peut penser que ma présence a été très tôt signalée à la base militaire de la région et que mes moindres agissements ont été suivis. Simultanément, j'ai dû longuement convaincre les ouvriers du café que je n'étais pas un espion à la solde des planteurs !

Au-delà de ces difficultés, qui sont finalement habituelles et surmontables dans l'exercice de l'anthropologie, le véritable défi de mon enquête a été celui de donner une place et un sens à une part de contexte imprévue. À la question de savoir si l'irruption de la guérilla dans les plantations était une simple anecdote qu'il me fallait seulement mentionner pour mémoire ou l'indice d'un changement plus profond et durable de mon terrain, j'ai opté pour la seconde solution.

D'abord, les objectifs à vocation sociale poursuivis par la guérilla dans les plantations me paraissaient particulièrement originaux, du moins comparés à ceux – davantage politiques – qu'on lui suppose habituellement. En outre, les « visiteurs verts » apparaissent comme de véritables acteurs et agents du changement social. La guérilla exerçait – et continue toujours d'exercer – sur les planteurs et les plantations un certain type de contraintes, porteuses de transformations sociales multiples, au même titre que les fluctuations du marché du café ou les aléas climatiques. Dans ce contexte, il aurait été réducteur, voire même fallacieux, d'« oublier » la guérilla.

Sans doute faut-il préciser que les « visites » ont connu des statuts différents et contradictoires au cours de l'enquête. Événement exceptionnel à la limite du sensationnel, elles sont devenues de simples données de l'enquête, pour finalement constituer un rouage déterminant de l'analyse. C'est, en fait, la familiarité croissante du chercheur avec son terrain qui lui permet de retenir les données les plus pertinentes,

5. Pour de nombreux planteurs, ce sont les jésuites dont certains étaient des anthropologues qui ont encadré la révolution au Salvador et au Nicaragua.

d'établir une hiérarchie entre elles et d'interpréter leur sens. L'ethnologue qui, en prenant le temps de l'enquête longue, connaît bien son terrain n'est-il pas le mieux à même de faire la part entre ce qui ressort de l'anecdotique et ce qui relève du changement social ?

Certes, le fait de considérer un événement donné comme l'indice d'un changement social plus profond et durable induit un certain style d'anthropologie. Ici, l'accent doit être mis davantage sur les stratégies d'acteurs que sur les effets de structure. Dans ce cas, la description et l'analyse des faits, des dynamiques sociales, des ruptures et des conflits l'emporte sur l'étude des continuités et des invariants structurels. Néanmoins, cela ne signifie pas que l'anthropologue doit choisir entre un pôle ethnographique et un pôle théorique irréconciliables. Cela signifie plutôt que la vigueur d'un événement impose parfois au chercheur de faire davantage de place aux données immédiates, quitte à revenir par la suite à des considérations plus structurales. C'est probablement dans le va-et-vient perpétuel entre ces deux étapes nécessaires de la recherche que se bâtit, dans une sorte de chantier permanent, le travail et le terrain de l'anthropologue.

Des survivants aux survivances. Quelle ethnographie en zone démilitarisée ?¹

YVES GOUDINEAU

De l'inondation primordiale seuls émergèrent une femme et un chien, couple ancestral des Katu comme des Ta Oï, leurs voisins immédiats. Puis, le chien ayant mangé l'écriture, ils furent condamnés à la barbarie et à l'isolement. Des guerres d'Indochine et du Vietnam, nouveau déluge qui dévasta intégralement leur territoire, les Katu et les Ta Oï, du moins ceux qui en réchappèrent, ressortirent parés d'une nouvelle reconnaissance identitaire. Combattants héroïques, exemples de bravoure anti-impérialiste pour les peuples d'Indochine, les enfants du chien n'étaient plus ces parias belliqueux enfermés dans les hautes vallées de la Chaîne annamitique. Ils étaient désormais au cœur des géographies nationales indochinoises, au centre de l'histoire révolutionnaire. C'est ce qui leur fut dit, et c'est ce qu'ils crurent. . .

ETHNOGRAPHIE POST-DILUVIENNE

À mon arrivée parmi Ta Oï et Katu, dans les districts reculés de l'est de la province de Saravane (haute-Sékong), territoires de montagne

1. Tiré d'une recherche en cours au Laos, rédigé sur le lieu des enquêtes et sans accès à la documentation bibliographique correspondant au sujet, ce texte vise à articuler provisoirement quelques faits de terrain.

situés au Laos mais sur la frontière vietnamienne, j'étais d'abord intéressé par l'analyse d'une dynamique sociale engendrée par plus de trente ans de guerre. J'envisageais d'étudier la désintégration brutale d'un univers culturel (sans doute aussi les modalités de dispersion des populations), éventuellement accompagnée d'une recomposition de valeurs et de stratégies sociales induite par la société socialiste nouvelle. Les quelques témoignages sur le sort des populations des hauts plateaux filtrant du Vietnam voisin semblaient justifier cette position de départ.

Mais ce que je trouvai me déconcerta. Je tombai sur des sociétés et des villages qui semblaient à première vue être restés imperturbables devant l'histoire du siècle, pourtant violemment mise à contribution dans cette région même. Je crus reconnaître inchangé ce que les rares témoignages que j'avais préalablement recherchés dans les Archives coloniales, rapports d'explorateurs au siècle dernier ou d'administrateurs dans les années 1920-1930, avaient pu décrire ou photographier. Villages clos de longues maisons, très longues maisons même, disposées en cercle avec un édifice commun, « maison des esprits », au centre. Des sociétés à masques pratiquant encore des rituels sacrificiels somptueux, des rites sophistiqués de secondes funérailles, etc..

Cela était d'autant plus incongru que le décor du champ de bataille des guerres du Vietnam – les districts escarpés de Saravane et Sékong où j'enquête ayant constitué l'un des noeuds des fameuses pistes Ho Chi Minh (HCM), donc aussi la cible principale des bombardements américains durant des années – était comme resté planté, rappelant sans hésitation possible que l'histoire contemporaine était effectivement passée par là. Partout ses résidus étaient visibles. Une bonne partie du mobilier urbain (pilotis, escaliers des maisons, portiques d'entrée ou murs d'enceinte des villages...) était assemblée à partir de containers de bombes à fragmentation (*bombies*), ou de carcasses métalliques d'engins militaires divers (canons, camions russes, avions américains...). Le paysage semblait par endroits lunaire (une lune tropicalisée), percé à perte de vue par des cratères de bombes. La végétation souvent était demeurée rabougrie du fait des défoliants généreusement déversés; certaines rivières pour les mêmes raisons restaient insalubres près de vingt ans après la fin des conflits...

La présence et l'importance évidente d'un matériau propre à ravir un anthropologue culturaliste classique, entre autres une architecture, une statuaire, et des rituels, à peu près partout ailleurs disparus en Asie continentale, semblaient par ailleurs comme un appel pour une approche très ethnographique. Cela n'allait pas sans me laisser dans une certaine perplexité. D'abord, parce que convaincu que la plupart des écrits sur cette partie d'Asie – depuis ceux des voyageurs « éclairés » jusqu'aux fiches des missionnaires-linguistes (qui proliférèrent curieusement dans ces parages durant la guerre) – avaient pêché par excès de culturalisme, rarement capables de se dégager d'une optique monographique et d'ouvrir la perspective, je m'étais, ainsi que je l'ai dit, préparé à une problématique très différente. Ensuite parce que je devais l'opportunité unique d'accéder à ce lieu (jusque-là interdit à tout étranger), certes pas à ma qualité de chercheur (qui sans être niée, ne pouvait être mise en avant sans risques), mais à une position d'expert pour les Nations Unies ayant à inventorier des problèmes sociaux dans une région ravagée par les guerres, et que, dans ce cadre, tout intérêt trop marqué pour les caractéristiques culturelles de ces sociétés m'était dans un premier temps en tout cas, reproché comme hors sujet, et partant comme suspect.

Puis au fur et à mesure que l'enquête a progressé, et que les contraintes de l'encadrement s'étant un peu relâchées (après de longs mois...), un travail plus ouvertement ethnologique a été possible, il m'est apparu que le rapport et la référence à la guerre, outre qu'ils commandaient des logiques sociales actuelles, éclairaient aussi cette persistance culturelle, voire rendaient intelligibles certaines caractéristiques ethnographiques mêmes. Ils permettaient de comprendre la « miraculeuse préservation ». Or, dans le même temps que je croyais apercevoir la raison du phénomène, celui-ci commença à se décomposer sous mes yeux, et continue aujourd'hui à se défaire rapidement, ajoutant, non sans paradoxe, le sentiment d'une vision éphémère à celui d'une insolite permanence. Dans les districts peuplés de populations Ta Oi et Katu, chaque semaine voit désormais l'abandon de longues maisons, voire le déménagement de villages entiers, descendus vers la plaine, en bord de route, et reconstruits selon des normes architecturales et sociales autres

(celles de la « majorité » lao). Ce processus, qui a souvent des effets tragiques (pourcentage élevé de pertes humaines) devrait selon les autorités être entièrement accompli d'ici l'an 2000.

Comment donc penser à la fois la participation de ces sociétés au cœur des guerres contemporaines et les apparentes « survivances » culturelles (pour reprendre l'expression consacrée d'un préjugé ancien), et comment analyser l'accélération soudaine du destin de leurs populations ?

L'hypothèse que je formule – provisoire à cette étape de ma recherche – pose que l'idée d'une identité guerrière, et les inversions de valeurs qui lui sont inhérentes, sont au cœur de ces questions et régissent pour une large part les pratiques sociales.

DES MARGES NÉCESSAIREMENT DANGEREUSES

Katu et Ta Oï (populations d'environ quinze à vingt mille individus dans chaque cas) sont doublement et indissociablement caractérisés comme « marginaux » c'est-à-dire non intégrés au développement du pays, par les autorités lao, et comme « guerriers » ou bellicistes par eux-mêmes et par les peurs exprimées à leur endroit par les Lao. Il s'agit là évidemment de notions idéologisées qui valent surtout comme jugements de valeur, mais qui en tant que tels régissent des comportements et des politiques.

Leur dite marginalité, comme celle d'autres peuples montagnards en Asie du sud-est continentale – qui forment ce qu'on a pu appeler des sociétés intercalaires (G. Condominas) entre les grandes sociétés étatiques des plaines (Birmans, Khmers, Lao, Vietnamiens, etc.) –, est une donnée constitutive de l'histoire locale. Ce qui est important à noter, en effet, est que contrairement à ce qui a pu s'écrire, ces populations ne sont pas en marge du système politique régional mais sont une marge à l'intérieur de ce système. Ils correspondent à ce que Denis Vidal (1995 : 135 sq.) dit du tribalisme en Inde : populations capables de maintenir une capacité d'autonomie à l'intérieur de systèmes politico-culturels dominants.

Appartenant à la vaste famille linguistique austroasiatique (branche katuique), dont la présence au sud-Laos est attestée depuis au moins deux millénaires (certains linguistes vont jusqu'à quatre mille ans), Katu et Ta Oï, de même que les autres groupes qui s'y rattachent, font localement figure d'autochtones. À ce titre, il semble que pour les Lao, comme pour les autres États avoisinants, ils aient longtemps assuré des fonctions essentielles.

D'abord une fonction symbolique importante. Tribut est donné à leur autochtonie : ils maîtrisent les puissances locales, les génies telluriques. De ce fait, les « khas » (terme péjoratif anciennement utilisé par les Lao pour désigner les divers groupes austroasiatiques) sont associés à tous les grands rituels des principautés lao : à Luang Phrabang on honore le grand frère « kha » ; à Vat Phu, grand temple du sud-Laos d'origine khmère, un buffle est sacrifié et offert rituellement aux « khas ». Du côté des Vietnamiens, les « Moï » (équivalent péjoratif au Vietnam) ferment l'univers mythico-religieux avec le contrôle des génies des forêts et des montagnes. Ils tiennent les confins de l'espace civilisé - et à ce titre on les craint.

Au-delà de l'aspect strictement symbolique, ces populations ont également servi dans l'histoire de différentiel culturel – sorte de repoussoir des civilisations des États lao, vietnamiens, khmers, et en même temps espace culturellement neutre ou neutralisé entre elles. On peut aussi voir une fonction économique : les populations « montagnardes » pourvoient la plaine en produits de la forêt ou en esclaves jusqu'à l'arrivée des Français (et même au-delà). Encore, une fonction stratégique essentielle : l'espace montagnard sera constamment utilisé et parcouru lors des grands conflits régionaux. Il y aura toujours nécessité d'avoir l'appui des populations montagnardes pour pouvoir traverser leur zone, et intérêt à disposer de leur connaissance de la forêt et de la montagne.

Si tout cela permet de comprendre le maintien des siècles durant de ces « marges minoritaires », cela ne contredit en rien leur caractère foncièrement dangereux, ni leur position de « négatif » au sein d'une structure locale. Ainsi dans le sud-Laos, l'opposition montagnards/gens des plaines, se renforce de celle entre essarteurs et riziculteurs,

et plus radicalement de celle entre communautés bouddhistes (le bouddhisme s'arrête pile au pied des montagnes) et sociétés « animiques » – pour reprendre l'expression risquée par Philippe Descola dont le premier mérite est de nous libérer de l'animisme dont personne ne veut sans jamais savoir par quoi le remplacer.

Dans le cas particulier des sociétés katuiques, les marges sont singulièrement dramatisées par les riziculteurs lao de Saravane qui y voient le lieu de toutes les violences physiques et spirituelles.

L'art de ces sociétés à manipuler des poisons redoutables est connu dans tout le Laos et alimente localement une veine mythique inépuisable ; de même leur familiarité avec des esprits mangeurs d'âmes. Mais c'est encore leur identité guerrière forte qui rend leur altérité inquiétante.

COMBATTANTS DE TOUJOURS

Les « minoritaires austroasiatiques » sont présents depuis très longtemps dans l'histoire des guerres étatiques de la région. Certaines fresques d'Angkor montrent des combattants « khas » incorporés à l'armée khmère (les Khmers sont eux-mêmes des austroasiatiques, mais « indianisés ») ; ce que confirment aussi les voyageurs chinois. Le fait des bataillons « montagnards » traverse l'histoire régionale des temps les plus anciens jusqu'à aujourd'hui. Mais les « montagnards », s'ils furent chroniquement enrôlés, sont célèbres aussi pour leurs rébellions contre les pouvoirs étatiques. Les armées vietnamiennes, chinoises, thaïes devront aller régulièrement mener des campagnes de répression dans la cordillère centrale. Ce seront toujours cependant des opérations ponctuelles, qui sitôt finies, abandonneront à nouveau les marches au règne des autochtones. La dynamique ambivalente de cette force « sauvage » que l'on essaye d'accaparer à son profit, tout en sachant qu'elle porte en elle une subversion potentielle, est, on le verra, encore au centre des préoccupations contemporaines.

La dernière et la plus longue de ces rébellions eut lieu contre le pouvoir colonial français, et eut pour cadre le plateau des Bolovens, dans la province de Saravane, ainsi que la partie adjacente de la Chaîne annami-

tique où je travaille, et où l'on en cultive le souvenir avec fierté et gravité. La révolte éclata en 1901, et se poursuivra, avec de multiples péripéties tragiques, jusqu'en 1936 – date à laquelle Kommadan, l'un des deux chefs historiques du mouvement, sera tué. Diverses raisons ont été données pour expliquer le soulèvement : cause initiale, un mouvement messianique ; causes matérielles (c'est la thèse des historiens marxistes) : le refus de la corvée et des taxes imposées par les colonialistes ; cause sans doute plus profonde : la volonté coloniale d'un contrôle intégral du territoire indochinois et le non-respect des marches historiques (d'où l'assassinat, entre autres, par les Ta Oï d'une mission géodésique française).

Toujours est-il que l'élimination de ces dernières marges ne sera pas obtenue, laissant la pénétration coloniale en Indochine inachevée à l'est de Saravane (dernier blanc sur la carte coloniale barré de l'inscription « territoires insoumis » jusqu'à la veille de la deuxième guerre mondiale). Dès 1945 Katu et Ta Oï accueilleront sur leur territoire la première base vietminh du sud-Laos. Sithon Kommadan, fils du rebelle tué par les Français, en prendra la tête, assurant ainsi une continuité symbolique, et contribuant à forger le mythe de la rébellion des Bolovens comme première geste nationaliste révolutionnaire au Laos (geste à laquelle, il faut le noter, aucun Lao ne prit part !). Puis, les mêmes populations durant la guerre américaine s'engageront massivement aux côtés des troupes du Pathet lao et du Vietcong, assurant notamment le ravitaillement des pistes Ho Chi Minh (en représailles de quoi tous leurs villages seront détruits au napalm et leurs champs passés aux défoliants).

Cette capacité à faire durer la lutte sur près d'un siècle, et surtout à fédérer des alliances entre villages, voire entre différents groupes dans une région, démentait l'un des fondements de l'analyse coloniale. Celle-ci, réifiant des distinctions ethno-linguistiques, souvent promues réalités administratives, postulait l'antagonisme naturel des tribus. Ce faisant, elle s'empêchait de voir que des idées circulaient à travers ces pseudo-frontières ethniques, et que, en dépit des hostilités supposées, des mobilisations inter-tribales pouvaient avoir lieu, ce que la révolte des Bolovens prouva. De même exagérant l'opposition, réelle mais non absolue, des montagnards avec les Vietnamiens ou les

Lao, les Français comme les Américains sous-estimèrent les possibilités d'alliance.

Plus fondamentalement, il semble que la nature du fait guerrier ait été mal perçue ou interprétée. Celui-ci est avant tout une valeur qui, cela aussi bien chez les Ta Oï que chez les Katu, classe les individus, les familles, les villages, procure une identité sociale, et participe rituellement de la reproduction de l'ordre naturel. C'est par ailleurs une activité réglée qui connaît essentiellement deux modalités d'exercice : l'une ordinaire qui reste au niveau local, l'autre extraordinaire qui fait prendre part à des conflits régionaux. Pour n'avoir pas compris son caractère réglé, les Français voudront mettre un terme à la « violence anarchique » au niveau local, s'attirant l'hostilité villageoise. Pour n'avoir pas cru en une possibilité de mobilisation régionale, ils ne sauront pas, dans cette partie d'Indochine tout au moins (hormis la constitution de quelques « bataillons moï ») – contrairement aux révolutionnaires vietnamiens – canaliser la violence guerrière de villages montagnards entiers.

LE FAIT GUERRIER COMME MARQUEUR IDENTITAIRE

Le fait guerrier trouvait son expression ordinaire parmi les sociétés katuïques au travers de cycles de vengeance entre villages dans une région bien circonscrite, comprenant la prise d'otages ou de biens et, pour certains villages, la pratique de la chasse aux têtes. Il s'agissait là de comportements codifiés, aptes à produire du capital symbolique pour le guerrier qui s'illustre en ces circonstances, et susceptibles de réinvestissements rituels au profit de sa famille et de ses ancêtres. A l'origine des vengeances, on trouve toujours une transaction marchande (de buffles, ou gongs, ou jarres - qui sont les trois attributs matériels du prestige montagnard) ou matrimoniale, réelle ou mythique, dans laquelle l'une des parties s'est estimée lésée (jarres fendues, buffle qui tombe malade, épouse qui meurt...). Les captifs l'étaient souvent pour dettes, et venaient grandir la « maison » qui les intégrait (les Katu comme les Ta Oï sont patrilinéaires et généralement patrilocaux, et une maison correspond le plus souvent à un segment de patrilignage).

La chasse aux têtes, pratiquée jusque dans les années 1950 par certains Katu (les Wa, à la frontière sino-birmane représentent l'autre groupe austroasiatique connu de chasseurs de têtes), avait une fonction rituelle particulièrement importante lors de l'édification de la maison commune du village (*rloong* ou *gural*), et lors des fêtes de secondes funérailles (où les morts accèdent à l'ancestralité). Les crânes offerts aux esprits de la montagne et de la forêt assuraient par ailleurs, lors des fêtes de printemps, la fertilité des champs et étaient la promesse de bonnes récoltes ; ils garantissaient également la réputation du village.

Partout aujourd'hui les sacrifices de buffles se sont substitués aux sacrifices humains. Ils représentent l'acte religieux culminant. Et le prestige d'une maison, ou celui d'un *rloong*, donc d'un village, apparaît immédiatement aux nombres des trophées qui ornent son toit. S'ils assurent des fonctions plus larges que les captifs sacrifiés (sacrifices privés pour conjurer la maladie, etc.), ils n'en restent pas moins, et ce vingt ans après la fin de la guerre du Vietnam, associés formellement, chez les Katu et les Ta Oi, à des rites d'affirmation d'identité guerrière et de compétition de prestige agonistique.

C'est que, tout en modifiant la modalité d'exercice de la violence les guerres contemporaines n'ont pas fondamentalement réussi à modifier les valeurs des montagnards katuiques. Certes, les guerres ont ouvert la société villageoise et ont créé une disparité d'expériences d'un individu à un autre. L'adhésion au combat a rendu tangible l'existence d'une société qui dépasse le seul groupe linguistique. Il y avait jusque-là une relative homogénéité du milieu humain et des trajectoires individuelles : au contraire, on trouve avec la guerre, quand on veut retracer des biographies, des trajectoires différenciées (même si elles sont souvent récurrentes) – entre, par exemple, ceux qui se sont battus autour du village, ceux qui ont rejoint des unités montagnardes mixtes (composées de divers groupes ethniques) et se sont battus un peu partout, ou ceux qui sont allés suivre une formation à Hanoï, etc.. De plus, dans le même temps ces sociétés, parce qu'à la pointe du combat « du bon côté », donc devant servir de modèles, ont été soumises à d'intenses campagnes idéologiques : campagne contre les « superstitions » durant la guerre ;

contre les cultes aux esprits, avec destruction des masques rituels (tandis que le bouddhisme dans les plaines était ménagé); campagne contre l'essartage, campagne pour l'application des « trois propretés »... Après 1975, le Vietcong resté un temps sur place tentera de lutter contre l'édification des longues maisons censées refléter une structuration sociale clanique et féodale, et surtout contre les sacrifices de buffles qui rejetaient ces sociétés « libérées » dans la nuit de la barbarie.

Mais du fait de leur engagement intense dans les combats de la libération nationale les montagnards de la haute-Sékong s'estimèrent au contraire sortis de cette position marginale infamante, héros du peuple pour les populations lao et vietnamienne, devant faire l'objet d'une reconnaissance internationale – censés aussi participer de plein droit à l'édification d'une société nouvelle en accord avec l'idéal socialiste pour lequel ils se sont battus. Et c'est parce que leurs valeurs guerrières étaient admises et célébrées, que les chefs lignagers katuiques – qui ont souvent eu un rôle décisif dans la mobilisation militaire des hauts-plateaux - voudront dès la fin de la guerre « marquer » leur prestige. Or, deux des formes les plus valorisées pour signifier le prestige dans la société katu (comme chez les Pacoh, ou les Ta Oi) sont la construction d'une longue maison et l'organisation de grands rituels avec sacrifices somptuaires de buffles (soumis à l'édification d'une maison commune au centre, lieu géométrique des rituels). C'est ainsi que des ruines des anciens villages, anéantis par les bombardements, vont surgir de superbes grandes maisons selon les plans anciens, et des *rloong* encore plus richement sculptés qu'auparavant, créant pour l'observateur pressé l'illusion de l'immuable.

Les autorités lao essayeront de s'y opposer, mais avec une énergie inégale, ne voulant pas heurter de front les anciens combattants, ni leurs fils qui composent une part importante des unités de l'armée nationale stationnées à Saravane ou Sékong. Elles leur proposèrent plutôt un plan de développement, avec un réaménagement des terres des hauts plateaux et des regroupements de villages le long de quelques pistes (comptant en profiter pour re-structurer les villages, cette fois sans longues maisons et sans maisons communes). Mais faute de financements, elles ne purent développer les infrastructures promises, et

durent des années durant laisser les districts reculés à eux-mêmes et à la célébration de leur prestige guerrier, ancien et renouvelé, toujours intact, toujours aussi inquiétant pour les populations des plaines.

DERNIERS GRANDS RITUELS OU LA GUERRE EST FINIE

En avril 1995, le *bouh vel*, fête (de printemps) du village de Ban K. a duré dix jours. Village emblématique de la civilisation katu, détenteur des deux *lakham* ou chaudrons de bronze protecteurs, village meneur des combats anti-français puis anti-américains, il célèbre l'achèvement de sa restauration sur le site ancestral, haut perché dans une vallée reculée. Il sacrifie à la lance treize buffles dans le grand style, dépense colossale compte tenu de sa situation de précarité alimentaire. Le sacrifice revêt toutes les formes des rites guerriers de jadis. Les villageois exécutent les danses sacrées autour du *rloong*, puis autour des buffles, sabres et boucliers au poing, portant à la poitrine avec ostentation leurs médailles de combattants du vietcong ou du pathet lao.

À ce rituel auquel j'assiste, sont aussi présents quelques fonctionnaires et des militaires originaires du village, dont des officiers. Certains prétendent devant moi désapprouver le fait d'être retourné au site d'origine, démarche rétrograde quand le gouvernement préconise de se rapprocher des vallées principales, et m'expriment un dédain du mode de vie villageois, notamment dans les longues maisons. Mais ils sont venus, et aucun ne se prononcera contre le rite, ni contre les sacrifices, pourtant officiellement interdits. Ils savent que la re-fondation du village est aussi la reconstitution du prestige attaché à Ban K., à son passé guerrier glorieux, et qu'ils en tirent des bénéfices symboliques jusque dans leur réputation au sein de l'armée nationale. Ils seront les premiers à manier la lance, et développeront pour mon information toute une mythologie, intégrant beaucoup d'éléments contemporains, qui attestent les pouvoirs exceptionnels attachés aux guerriers/soldats de Ban K.

Ce sera en fait la dernière démonstration identitaire forte du village. En mars 1996, Ban K. n'existe plus. De mauvaises récoltes (les sols, très dégradés par les bombardements ont des rendements

médiocres, aggravés par une réglementation racourcissant les cycles de jachères sous prétexte de préservation de la forêt), un début de disette, des pressions morales au travers des fonctionnaires issus du village, des promesses de vie meilleure, ont raison de la résistance des anciens. Le village est abandonné, la population regroupée dans la plaine à huit jours de marche, en bord de route, dans des baraquements. L'épopée s'achève.

Le déménagement signifie surtout la fin de cette possibilité d'affirmer une identité ethnique et historique comme groupe social guerrier pourvu d'emblèmes monumentaux (longues maisons, maisons communes, etc.). Il comble à cet égard la volonté du pouvoir de casser toute légitimité guerrière qui échapperait au canal de l'armée : seule cette dernière peut revendiquer la libération du pays. La guerre est finie, et il s'agit désormais pour l'Etat d'effacer toute reconnaissance de dette à l'endroit des minorités (qui en 1975 représentaient les deux-tiers des effectifs de l'armée de libération), et de désamorcer en leur sein toute velléité de poursuivre en un projet social indéfini des désirs de combats qui, dans un contexte d'amertume, pourraient se retourner contre lui.

Les montagnards de la haute-Sékong, ces « marginaux » qui avaient su préserver en même temps que leurs territoires leur espace identitaire, sont désormais en voie d'être formellement intégrés, c'est-à-dire cette fois marginalisés pour de bon au sein de l'identité lao. L'aide internationale (agences des Nations Unies, Banque mondiale, ONG...) y contribue, qui a permis ces dernières années le financement et la mise en place effective de projets de développement pour la réduction des « marges », projets qui jusque-là étaient restés fictifs. Comme de juste, le discours de l'anthropologue-consultant qui préconise le non-déménagement des villages se heurte à l'hostilité des autorités et à l'incompréhension des villageois.

Alors, à l'instar de l'administrateur de jadis qui faisait des clichés pour l'exposition coloniale, l'ethnographe consciencieusement photographie et dissèque pour la science.

NOUVEAUX ENGAGEMENTS

L'anthropologie aboriginaliste : de l'application à la fiction

BERNARD MOIZO

À l'issue d'un terrain de deux ans dans une communauté aborigène du nord-ouest de l'Australie, j'ai rédigé un mémoire de Ph. D. pour l'Université de Canberra. Lors de mon séjour dans cette communauté j'avais été, au gré des situations et des sollicitations, « simple » anthropologue, conseiller communautaire, anthropologue conseil pour la communauté puis pour l'organisation aborigène locale, et enfin expert pour le gouvernement australien. Dans ma thèse, qui aborde les problèmes d'émergences identitaires dans le contexte d'une communauté aborigène, j'avais choisi de ne pas aborder certains thèmes et d'utiliser des pseudonymes pour tous les individus. J'en ai fait parvenir un exemplaire à la communauté via l'organisation aborigène locale. Quelques semaines plus tard, un courrier du « Council for Aboriginal Reconciliation » m'informait, par l'intermédiaire de son anthropologue conseil, que « la communauté aborigène de Fitzroy Crossing avait exprimé de sérieuses réserves sur le contenu de la thèse et en particulier sur certaines informations que la communauté considérait comme confidentielles ». L'auteur de cet avis n'avait pas lu ma thèse et ignorait tout de cette communauté. Il me fallut donner la liste de

toutes les personnes en possession d'un exemplaire de ce Ph. D., en limiter l'accès dans les bibliothèques, inclure une copie de la lettre du « Council for Aboriginal Reconciliation » après la page de garde et enfin m'engager par écrit à ne pas le publier. J'appris par la suite, grâce à des aborigènes de cette communauté, que la plainte émanait d'un seul individu qui avait été froissé de ne pas retrouver dans l'ouvrage son « histoire de vie » telle que lui, selon ses souvenirs, me l'avait racontée.

L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE : UN APERÇU HISTORIQUE

Au cours des trente dernières années deux éléments fondamentaux ont induit un regain d'intérêt des sciences sociales pour les Aborigènes : la dynamique liée au changement des relations entre Aborigènes et non-Aborigènes, l'importance croissante donnée aux premiers dans la politique australienne. Il ne s'agit pas là d'un phénomène nouveau car depuis plus d'un siècle les intérêts scientifiques pour les populations aborigènes d'Australie ont connu des hauts et des bas en fonction de deux paramètres : les courants théoriques successifs en ethnologie puis en anthropologie, les diverses politiques gouvernementales vis-à-vis des Aborigènes (Cowlshaw 1986 : 4).

Dans le passé, la plupart des études australianistes étaient guidées par deux présupposés indissociables qui ont persisté jusque dans les années 60. Il semblait certain que les Aborigènes étaient voués à une disparition à plus ou moins brève échéance, et il était donc impératif de collecter le maximum de données ethnographiques pendant que la « vraie culture aborigène » persistait. Cette « vraie culture aborigène », celle d'avant les contacts avec les Européens, était considérée comme appartenant au patrimoine de l'humanité et à ce titre représentait un intérêt pour l'anthropologie.

Le domaine australianiste se caractérise par une alternance entre recherche théorique et appliquée. Le plus souvent les modèles théoriques viennent de l'extérieur, Angleterre dans un premier temps puis États-Unis, et les données ethnographiques sont utilisées pour les

étayer. À l'inverse les approches appliquées datent de l'époque coloniale, elles se basent sur des études de cas parmi les Aborigènes afin d'être utilisées par l'administration coloniale australienne auprès des populations autochtones du Pacifique et de la Nouvelle Guinée.

Pour être en mesure de comprendre l'orientation prise par l'anthropologie contemporaine en Australie, il est fondamental de rappeler l'institutionnalisation de la discipline. Au-delà de l'histoire de la discipline en Australie y apparaît le développement d'une approche intellectuelle spécifique, en particulier par le biais des changements de relations entre chercheurs et populations aborigènes. Peterson (1990 : 4) suggère un découpage historique des grandes phases des études aboriginalistes que je reprends jusqu'en 1986 :

- 1870/1925 Les recherches systématiques
- 1925/46 Le développement de l'anthropologie professionnelle
- 1946/67 L'ère de l'anthropologie universitaire
- 1967/76 Le bouleversement du statut des Aborigènes
- 1976/86 La décennie des anthropologues conseil
- Après 1986 Le retour à la théorie

Il n'est pas nécessaire de revenir dans le détail sur le contenu des phases les plus anciennes mais il est utile de relever les points forts spécifiques à chacune. La première se caractérise surtout par des séjours de longue durée sur le terrain et par la forte proportion de non spécialistes parmi les ethnographes (médecins, entomologistes, biologistes, fonctionnaires) ¹. La seconde est fondamentale pour la discipline car elle débute avec la création de la chaire d'anthropologie à Sydney, occupée par Radcliffe-Brown. C'est au cours de la troisième phase que le gouvernement a créé sa propre école d'administration coloniale dont les élèves devaient faire un séjour parmi les populations aborigènes avant d'être envoyés en poste dans les différentes

1. On rappellera pour l'anecdote que les deux grands pionniers de l'ethnographie aboriginaliste, Spencer et Gillen étaient respectivement professeur de biologie à Melbourne et receveur des postes à Alice Springs.

îles du Pacifique. À la fin de cette période, alors que paradoxalement on perçoit les prémices d'un changement de conditions des Aborigènes, l'anthropologie australianiste est toujours en pleine phase de sauvetage culturel : Meggit affirme publiquement, en 1961, lors de la conférence inaugurale de l'Australian Institute of Aboriginal Studies (AIAS)² qu'il est impossible d'en apprendre plus sur les Aborigènes et que désormais tout est archivé à Canberra (Barnes 1988 : 269), ce qui aujourd'hui fait sourire. La période suivante est celle des bouleversements du statut des Aborigènes : elle débute par leur obtention de la citoyenneté australienne – ils étaient jusqu'alors pupilles de la nation – pour se terminer par la loi sur la reconnaissance de leurs droits fonciers dans le Territoire du Nord.

La décennie qui marque un réel tournant dans les approches et attitudes des anthropologues vis-à-vis des populations aborigènes s'ouvre avec la création des Conseils de la Terre (Land Councils), organismes aborigènes sous tutelle directe ou indirecte de l'État, chargés de défendre les droits des Aborigènes et d'attirer l'attention des pouvoirs publics sur leurs conditions de vie. De nombreux emplois sont proposés aux anthropologues aboriginalistes soit par l'État fédéral, soit par les États fédérés, soit encore par les organismes ou communautés aborigènes. Les recrutements s'effectuent parmi les jeunes diplômés sans statut en dehors de tout contrôle scientifique et institutionnel; on assiste alors à une scission entre l'anthropologie classique, représentée par les universitaires, et une anthropologie alternative à vocation appliquée qui émerge parmi les anthropologues conseils. Au-delà des problèmes de qualification des anthropologues conseils, de ceux d'éthique et de déontologie soulevés par les anthropologues des milieux universitaires, il existe en Australie un *a priori* sur les travaux d'anthropologie appliquée qui, pour beaucoup, est synonyme d'une anthropologie engagée voire subversive. Cette dévalorisation de l'anthropologie appliquée s'ap-

2. L'Australian Institute of Aboriginal Studies avait pour vocation première la linguistique et l'archéologie. Pendant longtemps les recherches en anthropologie sociale ont été négligées, tout comme l'était l'enseignement de cette discipline dans les universités australiennes (Peterson 1990 : 16).

puie principalement sur l'idée, aujourd'hui critiquée (Berndt et Tonkinson 1988 : 4-7), qu'elle ne permet pas à la discipline de progresser tant au niveau ethnographique que théorique. L'autre problème de l'anthropologie appliquée concerne sa place au sein de la discipline : s'agit-il simplement d'une mise en pratique de l'anthropologie classique à d'autres champs ou est-il nécessaire de développer des modèles méthodologiques et théoriques propres à ce nouveau volet de la discipline ? (Horton 1986 : 1). Ce problème trouvera partiellement une solution quand, au milieu des années 1980, les anthropologues conseils regagneront les milieux universitaires pour rentabiliser leur expérience pratique et légaliser leur statut, les anthropologues en place quant à eux n'hésitant plus à s'impliquer dans des recherches directement liées aux droits fonciers et aux conditions de vie des Aborigènes.

La grande nouveauté de cette période est une approche anthropologique non plus axée sur la 'tradition', ou ce qui était considéré comme telle, mais qui s'intéresse aux changements et aux transformations sociales d'une société minoritaire confrontée à l'État et aux politiques gouvernementales qui lui sont destinées. Ainsi l'interface du monde aborigène et non-aborigène devient centrale dans les études australianistes alors qu'avant les Aborigènes étaient souvent étudiés en dehors du contexte australien blanc (Cowlshaw 1986 : 8-9). Les stratégies et les réponses des sociétés aborigènes dans un contexte de confrontation État/minorités, les dynamiques de changements socio-culturels, l'émergence des leaders politiques aborigènes, les mouvements identitaires et les définitions des identités et des cultures aborigènes deviennent les thèmes principaux des recherches australianistes qui sont communs à la plupart des études sur les populations minoritaires.

Si ce dynamisme des études aboriginalistes a profité à la discipline, il est aussi à l'origine de l'émergence de conflits entre anthropologues et Aborigènes, surtout au niveau des organisations militantes aborigènes et de leurs représentants. La loi de 1976 qui reconnaît les droits fonciers des Aborigènes sur leurs terres ance-

trales dans le Territoire du Nord, stipule que pour être légale cette reconnaissance nécessite une décision de justice et donc un procès. Au cours de ce procès, qui oppose l'État fédéral à un groupe d'Aborigènes, les anthropologues, en tant qu'experts techniques, doivent présenter un rapport établissant la légitimité du droit foncier et de la revendication. Dans la plupart des cas, le rapport du ou des anthropologues recrutés sur appel d'offre par l'État, fait foi auprès du tribunal. Cependant, il y a toujours suspicion que l'anthropologue soit par avance acquis à la « cause » aborigène et donc que ses conclusions soient partiales et en faveur des Aborigènes. Cette suspicion a conduit certains juges à exiger, comme pièces à conviction, les notes de terrain des anthropologues afin de tenter de prouver que la revendication foncière ne reposait pas sur des faits ethnographiques. Au nom des règles d'éthique et du secret professionnel, les anthropologues impliqués ont refusé de produire leurs notes de terrain (Palmer 1986 : 34). Par souci déontologique, la majorité des chercheurs impliqués dans des études sur la légitimité des droits fonciers aborigènes se garda de prendre position alors que les Aborigènes s'attendaient à ce qu'ils le fassent dans tous les cas et bien entendu en leur faveur. Ce malentendu est en partie la cause des relations conflictuelles mentionnées plus haut.

En 1986, l'AIAS célèbre les 25 ans de l'anthropologie australianiste. Les relations entre anthropologues et Aborigènes, le rôle des anthropologues dans la politique aboriginaliste voire leur « complicité » avec l'État, ainsi que les problèmes d'éthique, de déontologie sans oublier les responsabilités professionnelles des anthropologues vis à vis des Aborigènes ont fait l'objet d'un numéro spécial de la revue *Australian Aboriginal Studies* (1986, Vol. I) publiée par l'Institut Australien des Recherches Aborigènes qui montre bien le malaise et les préoccupations des anthropologues à cette époque. La participation australienne à la conférence de Londres sur les chasseurs-cueilleurs est la plus importante alors que paradoxalement ce type d'activité économique est en voie de disparition parmi les populations aborigènes. Ce paradoxe traduit à la fois l'engouement pour

les nouveaux thèmes de recherche et le malaise de la discipline tout en assimilant l'anthropologie australienne aux seules publications aboriginalistes (Berndt et Tonkinson 1988 : 6).

DE L'EXPERTISE À LA FICTION

Dans un contexte politique difficile où les pressions de certaines organisations aborigènes sont nombreuses, il est aujourd'hui délicat de faire du terrain en Australie. Paradoxalement, alors que les possibilités d'emplois s'accroissent pour les anthropologues et que les contrats en milieu aborigène sont nombreux, la plupart des chercheurs australiens délaissent les études aboriginalistes au profit de l'Asie du Sud-Est.

Les interventions d'organisations aborigènes via leurs représentants, le plus souvent non-aborigènes, sont croissantes et ponctuent tous les stades de la recherche : élaboration d'un projet, obtention d'un permis, contrôle des relations anthropologue/informateurs, avis sur travaux avant publication. Si l'aval d'une population pour une recherche qui la concerne et le retour de l'information se justifient pleinement, les interférences constantes voire la censure exercée par certains au nom des Aborigènes sont tout aussi intolérables pour le chercheur que l'était le contrôle du gouvernement australien sur les travaux anthropologiques dans les années 1950 (Cowlshaw 1986 : 7-9).

D'un autre côté, il est impossible pour un anthropologue, dans le contexte australien contemporain, de ne pas intervenir dans les relations entre l'État et la communauté dans laquelle il travaille. Pour certains, cette intervention est une « responsabilité professionnelle » (Palmer 1986 : 31) ou même un devoir sous peine pour l'anthropologue de s'associer au processus de domination étatique des Aborigènes (Rose 1986 : 28). Pour d'autres c'est un « contre-don » du chercheur à la société au sein de laquelle il effectue des recherches et auquel il ne peut se soustraire (Sullivan 1986 : 17-18). Tout d'abord parce que l'expertise des anthropologues est reconnue par les autorités australiennes mais aussi et surtout parce que les problèmes juri-

diques, administratifs et politiques auxquels sont confrontés les Aborigènes nécessitent une formation et un savoir-faire qu'ils maîtrisent mal du fait de leur longue marginalisation en Australie. Dans ce contexte l'anthropologue devient souvent un intermédiaire entre l'État et les Aborigènes; certains par engagement personnel vont même jusqu'à supplanter les leaders des mouvements aborigènes qui avaient émergé des années 1970. Certains anthropologues sont ainsi devenus des 'anthropologues conseils' dont certains, depuis, censurent les chercheurs extérieurs. D'un point de vue déontologique cette projection du chercheur dans et à travers les autres est discutable dans la mesure où la distance indispensable à l'analyse anthropologique n'existe plus quand il y a confusion entre le discours scientifique et l'idéologie des populations auprès desquelles on intervient.

Ce rôle d'expert et d'intermédiaire est d'autant plus attirant qu'il permet souvent à l'anthropologue d'avoir accès à des informations de très bonne qualité car l'intérêt des informateurs est directement en jeu³. En Australie, dans le cas d'une revendication territoriale, la généalogie détaillée d'un groupe, le complexe mythico-religieux qui l'unit à un site, son histoire depuis la colonisation et la perpétuation des activités rituelles sont des éléments pris en compte par la justice pour permettre de justifier un droit foncier voire d'en obtenir la reconnaissance auprès de l'État. Les Aborigènes ont donc tout intérêt à fournir le maximum d'informations à l'anthropologue qui défendra leur dossier en justice. Cette situation est parfois délicate, car les données collectées dans un contexte spécifique, où l'intérêt et l'anonymat en font la qualité, peuvent par la suite être utilisées dans un autre contexte par l'anthropologue. C'est pour tenter de faire face à ce « détournement d'informations » que les Aborigènes exigent, entre autres choses, le retour des données sous forme écrite avant publication, mais là aussi on assiste de plus en plus à des dérives. Auparavant, seuls les écrits et l'iconographie relatifs à la religion

3. Je ne mentionne pas ici l'élément financier mais il est important. Pour le chercheur qui est payé sur des fonds gouvernementaux ou aborigènes par la société dans laquelle il travaille, la situation est on ne peut plus paradoxale.

masculine ou féminine, à certains rites initiatiques et à la description d'objets « secrets-sacrés » faisaient l'objet de restriction d'accès dans les bibliothèques et lieux publics, au pire de veto à l'impression ou à la publication. C'est pourquoi l'utilisation des pseudonymes et l'évitement de certains thèmes sensibles existent depuis longtemps dans les études aboriginalistes même si ces attitudes ont quelque chose d'illusoire. À présent, les thèmes de recherche sont restreints et orientés et la censure a tendance à se généraliser pour les autres, dans un climat de paranoïa tant parmi les Aborigènes que chez les anthropologues pour des raisons différentes. Les contraintes et les pressions sont telles que les anthropologues aboriginalistes doivent éviter certains thèmes de recherche : dans le domaine religieux (descriptions d'objets sacrés, analyses de rituels masculins ou féminins) ; politique (émergence de leaders aborigènes, conflits entre groupements et organisations aborigènes) ; ou social (problèmes liés aux métis, différences entre Aborigènes en milieu urbain et en milieu rural). Il reste possible d'effectuer de telles recherches mais cela peut conduire le chercheur à une anthropologie fiction dans la mesure où, non seulement on utilise des pseudonymes pour les individus, ce qui est parfaitement légitime, mais aussi pour les lieux, les localités, voire les communautés aborigènes. Il s'agit là d'un leurre qui ne trompe personne car les Aborigènes concernés savent très bien, malgré les pseudonymes, de qui l'on parle et du lieu dont il s'agit. On trouve aussi des descriptions édulcorées ou même occultées de rituels auxquels on fait pourtant référence. Le résultat est un sentiment de malaise et de frustration : les individus et les faits existent mais si l'on souhaite maintenir un discours scientifique ils deviennent fictionnels. Plus grave, mais les exemples sont heureusement peu nombreux, certains chercheurs ont produit une anthropologie fictive, soit en présentant des groupes aborigènes dont ils affirmaient qu'ils n'avaient jamais eu de contacts avec les Européens, soit par le biais d'études ethno-historiques basées uniquement sur le discours des Aborigènes et leur perception du passé. On note aussi dans la littérature récente consacrée aux Aborigènes une recrudescence des « histoires de vie ».

Il s'agit d'ouvrages de lecture facile, qui sont le plus souvent des commandes des Aborigènes ou alors produits comme des obligations contractuelles de certains chercheurs qui pensent ainsi pouvoir obtenir des Aborigènes les autorisations nécessaires pour mener des recherches sur des thèmes sensibles. La publication de ces nombreuses biographies aborigènes répond aussi à un fort sentiment de culpabilité, prédominant chez la plupart des Australiens, vis-à-vis des relations passées entre Européens et Aborigènes et sur les conditions de vie présentes de ces derniers. Malheureusement le contenu de ces « histoires de vie » est si stéréotypé et le non-dit tellement flagrant qu'on peut considérer la plupart comme des sous-produits de la recherche⁴.

Dans l'anthropologie australianiste les catégories « vérité » et « savoir » diffèrent d'un contexte à l'autre et peuvent s'opposer. Dans le cas des droits fonciers on attend de l'anthropologue qu'il établisse la vérité à partir du savoir communiqué par les Aborigènes. Pour une recherche sur le domaine religieux, l'anthropologue élabore un discours de savoir à partir de la vérité détenue par les Aborigènes. Dans ce contexte particulier, l'anthropologue est confronté à un dilemme : soit produire deux types de résultats (un pour l'État et/ou les Aborigènes, l'autre pour la discipline et la communauté scientifique), soit employer des subterfuges comme cet anthropologue autrichien qui, sans doute pour préserver ses bonnes relations avec une communauté aborigène, ne renvoyait que ses publications en allemand.

Pour faire face à ces contraintes de la recherche et refuser les pressions excessives de l'État comme celles des populations étudiées, je crois qu'il faut prendre le risque de l'indépendance critique, dans le choix du sujet et dans son traitement, même s'il faut subir une censure d'un côté ou de l'autre, comme j'ai pu en faire moi-même l'expérience, relatée en introduction de ce texte.

4. Le recueil d'histoires de vie édité par Marshall (1988) est certes très pittoresque mais il n'apporte que très peu d'informations sur les conditions de vie des Aborigènes dans les stations d'élevage et leurs relations avec les Européens par rapport à l'ouvrage de Berndt (1987) qui traite d'un sujet similaire à la même période.

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

BRUCE ALBERT

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Voir Zempléni (1984).

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

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

Le travail de terrain classique, canonisé par Malinowski dans *Les Argonautes du Pacifique Occidental*⁶ est, on le sait, en voie de disparition. Non, comme il l'écrivait déjà dans l'avant-propos de cet ouvrage – et comme on le prétendait encore récemment – parce que ses peuples de prédilection sont voués à l'extinction, mais parce qu'ils deviennent, de plus en plus, les sujets de leur histoire et les lecteurs de leurs ethnographes. La mythologie fondatrice du *field-work* malinowskien continue cependant à hanter l'imaginaire anthropologique au point que ses démentis sont le plus souvent recyclés dans la nostalgie corporatiste d'un discours sur la « fermeture des terrains ». Comme si l'enquête ethnographique relevait d'un droit d'objectivation transcendantal, soudain bafoué par des peuples que leur entrée dans la (post) modernité ne vouerait qu'à l'inauthenticité culturelle et, pire encore, à l'indocilité scientifique.

Or, ce qui disparaît aujourd'hui, ce ne sont ni les sociétés objets de l'ethnologie exotique (même si beaucoup sont encore menacées), ni même vraiment l'accès à ses terrains traditionnels, ce sont les illusions épistémologiques fondatrices de l'anthropologie classique : à la fois l'évidence empirique du découpage de son objet – la « société traditionnelle » comme isolat social et culturel – et la transparence scientifique de sa méthode – l'« observation participante » comme dispositif d'enregistrement des faits sociaux. C'est de cette double disparition que je traiterai. Je le ferai en deux temps : d'abord, par un aperçu des transformations de la « situation ethnographique » face à l'émergence des mouvements ethniques ; ensuite, par un examen des

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

contraintes et des horizons intellectuels que ces changements inaugurent pour la discipline.

Les anthropologues/sociologues africanistes trouveront sans doute que cette problématique n'est guère nouvelle. En revanche, il leur paraîtra peut-être intéressant qu'elle se développe aujourd'hui à partir d'une expérience amazoniste. L'américanisme tropical a, en effet, beaucoup changé avec ses nouveaux terrains des années 1970-1980. Il a à la fois élargi les cadres historiques et sociologiques de ses analyses et étendu ses préoccupations aux phénomènes de transformation sociale et politique. Cette mutation s'est largement opérée en prise avec celle des sociétés amérindiennes qui, durant cette période, se sont progressivement constituées en sujets politiques face aux États-nations qui les englobent et les maintiennent sous tutelle. Il s'agit là d'une véritable dynamique de « décolonisation interne » qui constituera à terme, pour l'américanisme, un horizon de redéfinition aussi important que celui qu'a connu l'africanisme des années 1950-1960.

ETHNICITÉ ET DÉVELOPPEMENT

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

Le système onusien, en l'occurrence l'O.I.T, a publié dès 1953 un volumineux rapport sur la « marginalité économique » de ces peuples.

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

Ce rapport sera à l'origine de la convention internationale de 1957 « sur la protection et l'intégration des populations indigènes, tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants » (Convention 107), un texte très paternaliste et assimilationniste qui demeurera en vigueur jusqu'en 1989⁸. Durant ces trois décennies, les peuples qui en relèvent seront officiellement voués aux assauts du « développement », qu'ils soient eux-mêmes la cible de ses opérations où que, plus habituellement, leurs territoires et les ressources qu'ils recèlent en constituent la base économique. La résistance que susciteront ces interventions provoquera, à partir de la fin des années 1960, l'apparition de nouvelles formes d'organisation politique et de stratégies identitaires locales qui seront, dans les décennies suivantes, puissamment relayées par la montée en puissance des organisations non-gouvernementales (ONG) sur la scène internationale du développement.

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

Ce mouvement pour la reconnaissance des droits des « peuples autochtones » s'est d'abord construit à partir d'une référence politique à la notion de colonialisme interne. Il s'est ensuite prolongé par une

8. Révisée sous la pression des organisations indigènes et des ONG indigénistes, elle deviendra la Convention 169 « concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants ».

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

10. *International Work Group for Indigenous Affairs - IWGLA* (1968, Copenhague), *Survival International* (1969, Londres) et Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones - DOCIP (Genève, 1978) en Europe; *Cultural Survival* aux États Unis (1972, Cambridge, Mass.).

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

analyse des relations entre territoires indigènes, ressources économiques et dispositif international du développement. Cette étape a été marquée en 1981 par deux réunions internationales : la « Conférence des ONG sur les Peuples Autochtones et la Terre » (Nations unies, Genève) et la « Conférence sur l’Ethnocide et l’Ethnodéveloppement » (UNESCO, San José de Costa Rica). Il s’est enfin renforcé, à la suite de l’essor des ONG écologistes de la fin des années 1980, par une invocation généralisée (et parfois caricaturale) de la supériorité des savoirs naturalistes et des modèles d’usage des ressources indigènes.

Cette poussée écologiste et la rhétorique du « développement durable » qui envahit les organisations multilatérales conduisent les peuples minoritaires à légitimer de plus en plus leurs revendications territoriales et culturelles dans les termes d’une sorte d’« ethnicité écologiste » qui renvoie autant à leurs propres références culturelles qu’à des discours d’emprunt dont dépend leur reconnaissance politique. Ils ont, par cette synthèse politico-symbolique, conquis une audience et une force de négociation sans commune mesure avec celles dont ils disposaient au cours de la décennie précédente. Deux conférences internationales tenues en 1992 marquent l’apogée de cette phase : la « Conférence Internationale des Peuples Indigènes des Forêts Tropicales » (Penang, Malaisie) et la « Conférence Mondiale des Peuples Indigènes sur la Terre, l’Environnement et le Développement » durant le « Sommet de la Terre » (Rio de Janeiro, Brésil).

L’évolution de la Banque Mondiale face à la question des peuples autochtones résume parfaitement la trajectoire de cette thématique dans l’idéologie développementiste des années 1970 aux années 1990. En 1974, la Banque « découvre » le problème des droits territoriaux indigènes lorsque les peuples de la Cordillera centrale de Luzon (Philippines) et leurs alliés (mouvements politiques et ONG) mettent en échec son financement du gigantesque projet hydro-électrique de la Chico River. En 1982 elle produit un premier texte officiel définissant les bases de sa politique en matière de droits territoriaux indigènes, texte révisé en 1991¹².

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

En 1993 elle organise, à l'occasion de l'Année Internationale des Peuples Autochtones promulguée par les Nations unies, une conférence internationale sur les « Savoirs traditionnels et le développement durable ».

C'est dans ce contexte de « reprise d'initiative » locale et de mondialisation politico-symbolique de l'ethnicité que se situent, aujourd'hui, les conditions et les enjeux de la recherche anthropologique sur les sociétés de référence de l'ethnographie classique. La plupart des anthropologues se trouvent confrontés à cette dynamique dans leurs recherches et beaucoup y sont même directement impliqués, par leur travail auprès des organisations indigènes ou des ONG de solidarité. Il va sans dire que cette nouvelle conjoncture a passablement bouleversé la formule canonique de l'« observation participante », pilier du travail de terrain « malinowskien ».

MOUVEMENTS ETHNIQUES ET INTERVENTION ANTHROPOLOGIQUE

Depuis les années 1970, les communautés et les organisations indigènes mettent de plus en plus ouvertement en question les finalités ou les retombées du savoir anthropologique en relation à leur projet d'autodétermination face aux États qui les assujettissent. Les anthropologues se trouvent, dans ce contexte, directement confrontés à deux injonctions éthiques et politiques aussi évidentes qu'inédites dans l'ethnographie classique : d'une part, d'avoir à rendre compte de leurs travaux face à ceux qui constituent l'objet traditionnel de leurs études, et, de l'autre, d'avoir à assumer la responsabilité de leur savoir face aux stratégies de résistance et d'émancipation dans lesquelles ces peuples sont engagés.

Cependant, loin de tourner au procès systématique de l'anthropologie, cette situation a généralement débouché sur une demande croissante d'intervention anthropologique émanant tant des communautés et des organisations indigènes que des ONG indigénistes, humanitaires ou de développement. Ce travail d'application anthropologique est reconnu dans le monde anglophone sous le label d'*anthropological advocacy*¹³. Les initiatives couvertes par cette notion

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

tourment généralement autour de six secteurs stratégiques : la terre, la santé, la justice, l'éducation, l'économie sociale et l'environnement. Ces activités peuvent prendre des aspects très divers, plus empiriques et techniques que proprement anthropologiques, mais qui dépendent étroitement des connaissances et des compétences acquises par l'expérience de la recherche. Ce sont, par exemple, sur la base de l'expérience habituelle des anthropologues au Brésil :

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

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

3) *de la recherche-action* : conception, implantation et évaluation de projets d'assistance technique (santé, éducation, environnement, économie sociale) ; enquêtes à des fins juridiques ou administratives (conflits fonciers et Droits de l'Homme) ;

4) *des travaux d'ethnographie didactique* : rédaction de manuels techniques destinés à la formation d'agents sanitaires et de professeurs (indigènes et non-indigènes) ; élaboration de matériaux pédagogiques à l'usage des programmes sanitaires et éducatifs ; rédaction de textes de vulgarisation ethnographique destinés à la justice ou aux ONG de solidarité.

Ces initiatives ne peuvent, bien entendu, pas être tenues pour de la recherche anthropologique et elles n'ont aucune prétention ni vocation à s'y substituer. Elles constituent, en revanche, un cadre d'exercice habituel de l'enquête ethnographique sur des terrains où mouvements ethniques et interventions des ONG font de plus en plus partie intégrante des paysages sociaux et politiques locaux.

Les anthropologues conduisent alors ces activités en parallèle avec leurs propres recherches, qui ne sont d'ailleurs souvent acceptées et comprises que dans ce contexte. Ce type d'arrangement fait

généralement l'objet de négociations, plus ou moins formelles, avec les représentants des communautés hôtes ou ceux des organisations indigènes locales ou régionales. De telles négociations sont très comparables à celles que connaissent les anthropologues travaillant aujourd'hui en France, mais auxquelles ils échappaient naguère dans les sociétés minoritaires « exotiques », plus ou moins directement contraintes d'accepter leur présence par les « situations coloniales » dans lesquelles elles se trouvaient prises.

Dans ce contexte, l'engagement du chercheur n'est plus envisageable comme un choix éthique ou politique individuel, qui serait optionnel et extérieur au projet scientifique. Il devient une dimension constitutive et explicite de la relation ethnographique. L'observation n'est plus alors seulement « participante ». C'est la participation qui devient « observante »¹⁴. L'implication sociale de l'anthropologue devient la condition et le cadre de sa recherche. Situation qui souligne, *a contrario*, combien l'idée de neutralité ethnographique dépend de l'escamotage des rapports de domination qui rendent possible l'intrusion, imposée ou achetée, de l'anthropologue.

Une telle mutation du travail de terrain ne permet plus d'occulter ou d'ignorer l'inscription du regard anthropologique dans le champ historique et politique au sein duquel la société observée est aux prises avec celle de l'observateur. L'omission ou l'ambiguïté sont ici d'autant moins pensables que les acteurs de ce champ placent de plus en plus les chercheurs face à des choix éthiques et politiques explicites. Le fait de mener de front recherche et intervention constitue donc, aujourd'hui, le seul cadre de travail possible pour nombre d'anthropologues dans tous les pays où les peuples autochtones sont devenus des acteurs politiques émergents, que ce soit en Australie, au Brésil, au Canada ou ailleurs. Pour les anthropologues français, le cas de la Nouvelle Calédonie est exemplaire (Bensa 1995).

Ces nouvelles dimensions du travail de terrain posent deux types de problème à la recherche anthropologique : d'abord, celui de son indépendance face à un nouveau genre de « demande sociale » qui, ailleurs

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

comme ici, est porteuse de contraintes intellectuelles ; ensuite, celui des éventuelles retombées heuristiques d'une relation ethnographique débarrassée de son arrière-plan de sujétion et de sa naïveté positiviste. Je vais examiner maintenant successivement ces deux questions.

« DEMANDE SOCIALE » ET INDÉPENDANCE CRITIQUE

L'application anthropologique en situation minoritaire soulève, pour le chercheur, le même problème d'autonomie intellectuelle que toute autre recherche finalisée, qu'elle soit directement commanditée ou simplement suscitée par les mandataires d'une quelconque « demande sociale ». Les communautés ou organisations indigènes et leurs représentants, ainsi que les diverses ONG qui les soutiennent, attendent de l'intervention anthropologique, comme c'est toujours le cas, des effets de légitimation de leur projet identitaire et politique. Même si cette demande peut paraître plus sympathique que d'autres, elle n'en reste pas moins une construction sociale susceptible d'analyse.

Les peuples autochtones sont impliqués aujourd'hui dans des enjeux économiques (ressources minières, énergétiques et forestières), géopolitiques (conflits frontaliers, guerres civiles, migrations internationales) et écologiques (préservation de la biodiversité, droits de propriété intellectuelle) aux ramifications mondiales. La conservation de leurs territoires, leur reconnaissance sociale et leur accès à des moyens de développement propres dépendent donc de plus en plus de leur légitimation en tant que sujets collectifs dans l'arène politico-médiatique internationale. Toutefois, ils ne peuvent accéder à cette légitimation qu'au prix de l'objectivation négociée de leur altérité (devenue « culture indigène ») dans un discours ethniciste qui doit autant à la rhétorique indigéniste des États dominants qu'aux préoccupations idéologiques de leurs alliés non-gouvernementaux (communautarisme, écologisme) ¹⁵. Les formules symboliques de

15. Les leaders locaux ou les portes-paroles des organisations indigènes ont, bien entendu, un rôle central dans ce travail d'objectivation qui relève d'une classique politique symbolique de construction des groupes (voir Bourdieu sur la « lutte des classements »).

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

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

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

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

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

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

Cependant, c'est précisément cet inconfort productif de la « participation observante » et de la solidarité critique qui donne à l'implication anthropologique son intérêt particulier. La recherche s'y situe ainsi à la croisée d'une éthique de responsabilité (le souci du local), qui l'attache au relativisme, et d'une éthique de vérité (l'attention au global), qui la tourne vers l'universalisme. Une telle articulation entre connaissance et valeurs trace la voie d'un « universalisme relativiste » (Caillé 1993) ou d'un « universalisme de parcours » (Todorov 1989) qui, à mon sens, donnent à l'anthropologie sa véritable dimension d'humanisme critique.

DIMENSION HEURISTIQUE DE L'INTERVENTION ANTHROPOLOGIQUE

Par ailleurs, le déplacement des paramètres fondateurs du *field-work* malinowskien ouvre au regard ethnographique un nouvel espace perspectif, riche de possibilités heuristiques. Cela est d'abord vrai sur

le plan thématique où les dynamiques au cœur desquelles travaille l'anthropologue deviennent autant de nouveaux domaines de recherche (à commencer, on l'a vu, par le contexte de son propre engagement local). Je pense ici aux recompositions sociales, aux dynamiques politiques et aux redéfinitions identitaires induites par les interventions de l'État et des ONG au nom du développement (« développement durable » inclus). Je pense, également, aux processus sociaux et symboliques d'« adaptation résistante » qui sont à l'œuvre dans la réinterprétation et la subversion locale des discours et des pratiques associés à ces interventions. Je pense, enfin, à la nécessité d'une anthropologie des idéologies et des initiatives de l'indigénisme, autant dans ses versions officielles que non-gouvernementales.

Mais l'apport de cette anthropologie impliquée est également sensible au plan de la construction de l'objet. Le regard qu'induit sa pratique est, en effet, à l'origine d'un véritable changement de focale en relation à la configuration et à la temporalité des espaces sociaux étudiés. Travaillant de part et d'autre de la frontière interethnique, et généralement sur le long terme, elle rend caducs tant la fiction des isolats culturels que celle du présent ethnographique.

Les sociétés y sont toujours simultanément appréhendées sous la double perspective des effets de leur englobement politique et de leur travail d'autoproduction. L'analyse porte alors sur des réseaux et des discours entrecroisés au sein d'un espace social total, qui est à la fois celui du champ des relations interethniques locales et celui de la mondialisation des rapports entre sociétés. Le temps de l'observation y quitte, par ailleurs, l'arrêt sur image du terrain monographique pour le temps réel de l'implication de longue durée. L'analyse se déplace alors de l'architecture des unités sociales et des formes symboliques vers la dynamique historique et politique de leur production et de leur reproduction.

La conséquence la plus intéressante de cette ouverture de l'espace-temps ethnographique classique est sans doute qu'elle subvertit notre notion théologique et réificatrice de « culture(s) » : « culture » fêti-

chisée comme système de croyances ne connaissant que le changement dégénératif, sous la forme du reniement (l'« acculturation »), du rapetassage (le « syncrétisme ») ou de la manipulation (l'« ethnicité »); « cultures » mises en textes comme systèmes de différences essentialisées au service d'une construction politique de l'altérité.

Ce que nous donne à voir le terrain aujourd'hui, en guise de « culture(s) », n'a, évidemment, que peu de chose à voir avec une telle monadologie identitaire hantée par la corrosion historique. On s'y trouve, en revanche, confronté à des dispositifs d'autoproduction symbolique complexes, traversés par l'invention généralisée des traditions et l'interdépendance mondiale des discours. Cette intertextualité néologique de l'identité culturelle est, sans doute, un des objets privilégiés qui s'ouvrent à une anthropologie du présent, dans les sociétés indigènes comme ailleurs.

**Incertitudes ethnographiques.
À propos d'une recherche sur le sida**

MARC-ÉRIC GRUÉNAIS

Le sida confronte l'ethnographe à une remise en cause profonde qui l'amènera parfois, au risque de dévier d'une perspective anthropologique habituelle, à être plus soucieux de règles déontologiques que certains médecins. Le sida est un révélateur, des politiques de santé, de l'impuissance médicale, du dysfonctionnement des systèmes de soins, des valeurs et pratiques de certains groupes, etc., et il est aujourd'hui devenu un lieu commun d'affirmer qu'il bouscule toutes les certitudes. Pour les pays en développement, étant donné l'ampleur de l'épidémie, l'absence de surveillance épidémiologique fiable et la quasi-inexistence de dispositifs de prise en charge des malades, les doutes devraient être exacerbés.

UN OBJET ANTHROPOLOGIQUE PAS COMME LES AUTRES ?

Tout travail sur le sida conduit à ré-interroger les conditions de l'enquête ethnographique, et les questions éthiques et déontologiques se posent surtout lors de la phase de recueil des données ; ici, le « regard éloigné » du chercheur menant des entretiens sur le ter-

rain, par exemple sur un culte, sur les représentations de la maladie ou sur tout autre objet « classique » de la discipline, et qui autorise un certain « confort ethnographique », pour reprendre une expression de J.P. Dozon, est difficile à maintenir. Bien évidemment, le « confort ethnographique », quel que soit le sujet, peut toujours être perturbé dans certaines situations (par exemple, lorsque, enquêtant sur un conflit, et alors que l'on s'efforce d'entendre l'ensemble des parties, l'une d'entre elles vous somme de prendre position), mais dans le cas du sida, l'inconfort est permanent : enquêter sur le sida, c'est toujours, au bout du compte, évoquer la mort d'un individu due à une « maladie honteuse ». Les questions sur le choix des interlocuteurs ne se posent pas seulement en vue d'obtenir la meilleure information en fonction des objectifs de la recherche, mais aussi (et surtout) par rapport à ce que le chercheur s'autorise à faire.

Une des raisons de l'inconfort ethnographique tient sans doute en partie au fait que constituer le sida en objet anthropologique va à l'encontre d'un des principes élémentaires de l'enquête ethnographique. Comme l'écrivent A. Le Palec et Tiéman Diarra (1995), « quand l'anthropologue enquête sur le sida, il est dans une situation peu habituelle. Il pose des questions sur une maladie dont la dénomination et la signification renvoient à sa culture ». Le point d'entrée dans la recherche n'est pas ici une catégorie vernaculaire, mais une catégorie occidentale, et pas n'importe laquelle : elle se fonde sur un savoir scientifique, et véhicule un corpus de connaissances (sur la transmission, sur l'origine de la maladie, sur ses conséquences, etc.) qui vient souvent infirmer pour partie les informations rapportées par les interlocuteurs de l'ethnographe.

INTERROGATIONS À PROPOS DE LA MISE EN ŒUVRE D'UN PROJET DE RECHERCHE

La mise en œuvre du projet « Enjeux sociaux et politiques de la prise en charge des malades du sida au Congo »¹ à partir de la fin de

1. Projet financé par l'Action incitative « Sciences sociales et sida » de l'ORSTOM et qui se poursuit actuellement grâce à un soutien de l'Agence nationale de recherche sur le sida (ANRS).

l'année 1992, alors qu'on ne disposait à l'époque que de très peu d'informations sur les sidéens au Congo, a connu une réorientation importante liée à des considérations éthiques et à l'évolution de l'acceptation du discours sur la maladie en général. L'objectif du projet était de mettre en évidence les discours et les pratiques relatifs au sida et aux malades émanant des différentes instances susceptibles d'intervenir dans la prise en charge. Plus précisément, il s'agissait d'envisager le plus grand nombre possible de situations de prise en charge et de mettre en évidence contraintes et rapports de force qui délimitent les rôles de différents types d'acteurs susceptibles d'intervenir dans cette prise en charge. Les choix politiques, la connaissance de la maladie, les opinions à l'égard du dépistage, l'existence d'attitudes d'évitement à l'égard du malade, les modalités de « gestion » de la relation entre démarches biomédicales et médecines traditionnelles, telles étaient les principales directions de recherche explorées.

Une remarque liminaire s'impose ici. Tous les chercheurs travaillant sur le sida en Afrique sont censés obtenir l'aval des programmes nationaux de lutte contre le sida (PNLS), structures chargées de coordonner à l'échelle nationale les activités de lutte contre le sida, de procéder à la surveillance épidémiologique, d'édicter des règles en matière de dépistage et de prise en charge, de mener des campagnes de prévention, de proposer des formations spécifiques à des personnels de santé, éventuellement de faire office de comité d'éthique pour le sida. D'ailleurs, fort judicieusement, les dossiers fournis en réponse à des appels d'offres pour le financement de recherches sur le sida doivent nécessairement inclure l'accord du PNLS du pays où s'effectuera le travail². Dès lors, l'ethnographe est confronté à une situation inhabituelle : il doit peu ou prou débattre et composer avec les représentants d'une structure nationale, pour le choix des lieux d'enquête, des interlocuteurs à privilégier, etc., c'est-à-dire pour définir les modalités de son enquête. On est donc loin ici de la situation de l'enquête ethnographique « classique » en milieu villageois qui n'est subordon-

2. C'est le cas du moins pour les dossiers soumis à l'Action Incitative « Sciences sociales et sida » de l'ORSTOM et à l'ANRS.

née qu'à l'obtention d'une autorisation de recherche, très formelle, auprès d'instances du Ministère de la recherche national, de quelques visites de courtoisie aux autorités locales, mais sans que celles-ci n'interfèrent en aucune manière dans la définition du projet.

Dans la phase de définition des modalités de réalisation de la recherche, nous³ avons donc été amenés à nous interroger, notamment avec les responsables du Programme national de lutte contre le sida au Congo⁴, sur les possibilités de procéder à des études de cas auprès de personnes atteintes. Précisons qu'au début du projet, la norme, au Congo, était de pratiquer des tests de dépistage à l'insu des personnes concernées et que très peu de médecins annonçaient alors le résultat des tests sérologiques à leurs patients (Gruénais, 1994, 1995). Par ailleurs, faut-il rappeler ici que « études de cas » signifie non seulement recueillir l'histoire du malade, mais aussi éventuellement rencontrer ses parents pour apprécier la manière dont la famille gère la maladie. Dès lors, procéder à une étude de cas soulevait une avalanche de questions : les non médecins que nous étions avaient-ils le droit d'avoir accès au dossier médical d'un patient, ou du moins d'être informés du statut sérologique du malade alors même qu'il s'agit d'un résultat confidentiel ? Étant donné les risques réels de stigmatisation des sidéens, rencontrer des membres de leur famille pour évoquer la maladie de leur parent ne risquait-il pas d'éveiller ou de confirmer les soupçons de l'entourage du malade et donner éventuellement ainsi des arguments supplémentaires pour l'exclure un peu plus ? Avait-on le droit de réaliser des entretiens alors même que la personne atteinte n'était pas informée de son statut sérologique ?

Nous sommes alors convenus, avec les responsables du PNLS, que nous ne procéderions pas à des études de cas auprès de personnes dont nous connaîtrions le statut sérologique. Aussi, les informations relatives aux itinéraires thérapeutiques, par exemple, ne pouvaient-elles être recueillies qu'indirectement à partir des propos des divers

3. Le projet est actuellement réalisé par M. Boumpoto, D. Fassin, É. Gauvrit, M.É. Gruénais, M. Moundélé, J.P. Poaty, J. Tonda.

4. Dont le directeur, le Dr. Pierre M'Pelé, s'est toujours montré très préoccupé par les questions d'éthique et particulièrement à l'écoute de nos préoccupations.

informateurs au sujet de malades, ou directement auprès de personnes qui se disent atteintes, mais sans que nous cherchions à avoir confirmation de la nature réelle de leur infection.

De la fin de l'année 1992 à 1994, c'est-à-dire entre la période des premières discussions avec les responsables du PNLIS et celle à laquelle le projet a pris sa vitesse de croisière, la situation a singulièrement évolué. Tout d'abord nous avons une meilleure connaissance des risques d'exclusion : peurs fantasmatiques des sidéens, solidarités économiques qui se délitent lorsqu'il s'agit de faire face aux multiples dépenses occasionnées par une pathologie chronique, méfiance à l'égard d'enfants de personnes atteintes, risque de rupture du lien conjugal. Fort de cette connaissance, il nous était dès lors plus facile d'anticiper des possibles réactions négatives à l'égard des personnes atteintes afin d'éviter qu'elles puissent se trouver dans des situations délicates par la faute, entre autres, des observateurs que nous étions.

Par ailleurs, grâce à une consultation spécialisée de plus en plus performante⁵, des sidéens, informés de leur état, disposaient d'un recours adapté à leur situation. Enfin, une association regroupant des malades et des séropositifs s'était créée, ce qui signifiait alors que certains individus se sachant atteints hésitaient beaucoup moins à se présenter comme sidéens, voire même intervenaient sur les ondes de la radio et de la télévision. Il devenait dès lors envisageable de procéder à des études de cas auprès de malades se rendant à la consultation spécialisée et/ou membres de l'association en question, c'est-à-dire auprès de sidéens informés de leur état et acceptant de parler de leur situation, et cela en ayant la garantie d'un appui médical pour faire face aux demandes éventuelles des malades. Il avait même été envisagé d'exploiter le fichier de l'association, son président aurait alors été le seul à avoir un accès direct aux informations nominatives contenues dans le fichier. Un contexte éthiquement plus favorable aux études de cas s'était donc dessiné, et celles-ci ont été entreprises.

5. Le Centre de traitement ambulatoire (CTA) réalisé sous l'égide de l'Organisation panafricaine de lutte contre le sida (OPALS) avec l'appui du Ministère français de la coopération.

Ainsi, les premiers entretiens menés auprès de personnes atteintes ont été réalisés en présence du président de l'association de séropositifs et auprès de personnes choisies par lui⁶; les lieux d'entretien étaient déterminés par l'interlocuteur, et il s'agissait toujours d'endroits extérieurs à son cadre de vie domestique : son lieu de travail, un bar, voire même la voiture⁷. Par la suite, à partir des consultations spécialisées qui offraient *a priori* la garantie que les personnes qu'elles recevaient étaient informées de leur statut sérologique, nous avons procédé à une étude auprès de quarante personnes atteintes durant quatre mois (Boumpoto et Gruénais, 1996). Tout naturellement, pour la constitution de ce groupe de quarante personnes, nous sommes partis d'une liste beaucoup plus longue sachant que nous essuierions des refus. Cependant, ces refus ne prenaient pas toujours la forme d'une fin de non recevoir de participer à l'étude, mais aussi celle d'un déni de la cause de l'infection, et cela, parfois, dans les locaux mêmes de la consultation spécialisée⁸. Le cas d'enfants sidéens (et suivis par ces structures spécialisées) a mis en évidence des situations encore beaucoup plus complexes eu égard à la question de l'information de la personne atteinte sur la nature de son infection : il est peu probable que le jeune enfant, même informé, ait une claire conscience de ce que peut représenter une sérologie VIH positive, et son accompagnateur ou son accompagnatrice à la consultation spécialisée peut se rendre dans cette structure comme dans n'importe quelle autre structure sanitaire, sans toujours savoir qu'on y dispense des soins spécifiquement destinés aux sidéens.

6. Le président de cette association qui nous a introduit à l'univers de la vie des séropositifs et des personnes atteintes au Congo est aujourd'hui décédé du sida; l'association en question, qui avait déjà perdu beaucoup de son dynamisme dans les derniers mois de vie de son président, est actuellement en sommeil.

7. Est-il besoin de préciser ici qu'il était hors de question de procéder à une étude de cas dans les « règles de l'art anthropologique » qui requiert notamment de recouper les informations se rapportant à une même situation en s'adressant à plusieurs interlocuteurs; ici, bien évidemment, le malade est le seul interlocuteur, sans aucune possibilité de vérifier ou de compléter ses propos auprès d'une personne de son entourage.

8. Au cours des quatre mois de l'enquête, certaines personnes du groupe sur lequel a porté l'étude, qui se reconnaissaient comme étant atteintes par le VIH/sida au début, sont passées par une phase de déni par la suite, refusant parfois de nous recevoir « parce qu'elles n'étaient pas malades ». Ce processus de dénégation de la maladie est une réaction aujourd'hui bien connue des personnes vivant avec le VIH/sida, tant au Nord qu'au Sud. Ce déni peut conduire certains à refuser de suivre des traitements médicaux spécifiques (Carricaburu et Pierret, 1994).

Aussi, la situation nouvelle créée par une amélioration du dispositif de prise en charge des malades, ainsi que par la création d'une association de personnes atteintes qui n'hésitent donc pas à se présenter comme tels, et en dépit des précautions prises, ne permet pas toujours de définir une situation d'enquête dénuée de toute ambiguïté dans la relation entre l'observateur et l'interlocuteur à propos de l'information sur l'origine de la maladie. Ainsi, certains malades, pourtant informés de leur état selon les dires des médecins, refusent le diagnostic et déclarent même ne jamais avoir été informés du résultat du test de dépistage. Il s'avère également que certains médecins de ville ou de structures sanitaires affirment avoir procédé à l'annonce alors même qu'ils n'ont fait que suggérer; ils déclarent par exemple au patient que son sang « est sale » ou « contient un virus », sans autre précision, ou encore qu'il doit désormais utiliser des préservatifs, ou bien qu'il est nécessaire de procéder à de nouveaux examens, l'examen précédent (la sérologie VIH) n'ayant pas donné de résultat très satisfaisant, en demandant au séropositif pourtant déjà identifié de revenir ultérieurement pour un nouvel examen. Ici, pour le médecin, la suggestion vaut alors annonce. Si bien que l'on ne peut jamais être totalement assuré que la personne désignée comme ayant été informée par un médecin en général, ou parce qu'elle fait partie d'une association de séropositifs et qu'elle est suivie par une consultation spécialisée, a une claire conscience de la nature réelle de son infection.

SCRUPULES D'ANTHROPOLOGUES VERSUS ÉTHIQUE DE MÉDECINS

La prudence de l'ethnologue contraste parfois singulièrement avec les positions de médecins qui en viennent à justifier le respect d'autres règles que les règles d'éthique internationalement reconnues parce qu'il s'agit du contexte africain.

À des fins de surveillance épidémiologique, des tests sont régulièrement réalisés dans le cadre d'enquête auprès de populations (par exemple des groupes de femmes enceintes) qui ne seront pas informées de la nature du test pratiqué et encore moins des résultats⁹. Certains médecins, et pas nécessairement des médecins africains, ne sont pas toujours d'ardents

défenseurs de la confidentialité, permettant par exemple à des non médecins, pour des besoins d'enquête, d'assister à la consultation au cours de laquelle il effectuera l'annonce magnétophone en marche! L'argument avancé est alors la spécificité des situations africaines, et notamment l'urgence qui viennent alors justifier toutes les pratiques censées permettre de trouver les mesures appropriées pour endiguer l'épidémie.

En fait, tant du point de vue de la pratique de la consultation médicale que de la mise en place de protocoles de recherche extrêmement complexes, se pose la question d'une éthique du Sud distincte d'une éthique du Nord. Cette question est très explicitement soulevée à propos, par exemple, des essais vaccinaux : « La situation dramatique des pays en voie de développement, où la dynamique de l'épidémie est différente, représente pour certains un argument pour tenter des expériences que l'on ne soutiendrait pas dans les pays développés... En tout état de cause, on peut difficilement admettre que les conditions éthiques des essais ne soient pas les mêmes dans tous les pays » (ANRS, 1994).

Mais la mort due au sida semble parfois moins scandaleuse que d'autres. Bien sûr, on répète à raison que le paludisme, par exemple, tue bien davantage que le sida. Mais surtout, si le sida interpelle la santé publique dans son ensemble (fonctionnement du système de soins, financement du dépistage et de la prise en charge d'une maladie chronique, modalités de surveillance de l'épidémie, collaboration nécessaire avec des associations, etc.), il ne remet pas nécessairement en cause l'art du médecin : un médecin interrogé sur les changements introduits dans sa pratique depuis la nécessaire prise en compte du sida m'expliquait que, dans la mesure où il n'y avait pas de guérison possible du sida, la mort d'un sidéen n'était pas un échec de la médecine; en revanche, l'échec du médecin était cruellement ressenti devant le décès d'un enfant atteint de la rougeole et pour laquelle existe un remède efficace.

Aujourd'hui les demandes de collaboration des milieux médicaux avec les sciences sociales, dans le domaine du sida, se font toujours

9. En langage épidémiologique, il s'agit là de tests qualifiés « d'anonymes et non corrélés ». La pratique de test de dépistage à l'insu n'est évidemment pas l'apanage de médecins pratiquant en Afrique : par exemple, une enquête auprès de médecins généralistes en France, a révélé qu'un médecin lorrain sur quatre s'adonnait au dépistage à l'insu de ses malades (*Libération*, 3-4 septembre 1994).

plus pressantes; dès lors, que faire? Refuser de collaborer avec des équipes médicales qui ne respectent pas les règles? Contribuer à une réflexion sur une éthique spécifique au Sud? Accepter de travailler dans une perspective d'urgence qui autorise les types de pratique que j'ai rapportés ci-dessus? Ou d'une manière générale, pour l'anthropologue, passer outre tous ces scrupules au nom du recueil de la meilleure information? Après tout, voilà fort longtemps que les anthropologues enquêtent sur la maladie sans que des questions de déontologie médicale ne viennent fondamentalement perturber leur travail.

L'OBLIGATION D'ENGAGEMENT

Néanmoins, il me semble difficile de ne pas abandonner sa neutralité face à un informateur, quel qu'il soit (malade ou non), lorsque l'on effectue un travail de recherche sur le sida. On peut rester impassible, et on le doit, lorsqu'un informateur met en relation, par exemple, tel culte lié à la terre avec une maladie déterminée, aux symptômes évocateurs d'une pathologie bien identifiable, mais qui ressortit à un système nosographique dont les catégories ne coïncident pas avec celle du savoir médical. En revanche, dans le cas du sida, l'informateur et l'observateur engagent le dialogue à partir du même point de départ forgé à l'aune du savoir scientifique occidental, et le second a dès lors tout le loisir d'émettre un jugement sur les propos du premier qu'il peut légitimement considérer comme erronés.

Comment ne pas réagir devant un informateur qui affirme, par exemple, que le sida vient du Zaïre et qu'il suffirait de renvoyer tous les Zaïrois chez eux pour que cesse l'épidémie? Doit-on se taire devant des adeptes d'une congrégation religieuse qui avancent qu'être chrétien protège de tout, y compris des risques de contamination par transfusion sanguine? Certes, le démenti alors proposé par l'observateur n'aura sans doute que peu d'efficacité. Mais pourquoi alors ne pas intervenir sous prétexte que l'on est ethnographe en situation d'observation, alors même que l'on réagirait vigoureusement si des propos analogues étaient tenus chez soi? Aujourd'hui tradipraticiens et autres religieux « traitent » le

sida; peut-on mener l'ensemble de l'entretien avec ces spécialistes en faisant « comme si » leurs remèdes guérissaient effectivement la maladie? Parfois l'observateur n'a pas d'autres choix que de dispenser des informations sur la maladie tant l'interlocuteur le presse de questions.

La nécessité ressentie de démenti ne vaut pas seulement pour les informateurs tels que les devins-guérisseurs, les religieux, ou la population en général, mais aussi pour les médecins qui, du moins dans notre recherche sur le Congo, sont aussi des informateurs privilégiés. Ne doit-on pas dénoncer l'équivalence stricte établie pour faciliter la compréhension des populations entre sida et une catégorie vernaculaire dès lors que l'étiologie de cette dernière renvoie à une interprétation persécutive du mal? Une telle équivalence ne peut que renforcer (et cautionner) la conviction selon laquelle le sida peut être dû à l'agression d'un sorcier et que seuls des moyens « magiques » permettent de s'en prémunir.

En fait, l'obligation d'engagement est d'autant plus ressentie que la « distance socio-historique » entre l'observateur et l'informateur s'amenuise : parce que l'entretien se déroule en français, parce que l'informateur est d'un statut proche de l'observateur, parce que l'on débat d'un sujet initialement défini dans les termes de l'observateur; sans doute aussi parce que plus cette distance s'amenuise, plus l'identification de l'enquêteur au sujet, à l'informateur, au malade s'accroît.

Pour l'ethnographe, le sida n'est manifestement pas une maladie comme les autres. Inversement, on peut se demander parfois dans quelle mesure il est véritablement une maladie¹⁰ pour les médecins, du moins en Afrique : il n'existe pas de remède, les possibilités de prise en charge sont inexistantes, les tests sont pratiqués à l'insu et ne servent parfois que le besoin de connaissance des médecins. Comment alors dans la pratique médicale faire grand cas de cette pathologie? Pour définir la « bonne » distance de l'observateur par rapport à son objet, l'ethnographe rencontre sans doute ici un problème de réglage de focale d'autant plus délicat que les milieux médicaux ont souvent bien du mal eux-mêmes à constituer cette maladie en objet.

10. Au sens strict du terme, d'ailleurs, il ne s'agit pas d'une maladie, et l'on ne meurt pas du sida mais des infections diverses provoquées par le virus.

**Méthode et éthique :
l'anthropologie et la recherche
confrontées au sida**

LAURENT VIDAL

UNE ÉVOLUTION PERSONNELLE

Lorsque débuta en 1990 ma recherche auprès des personnes atteintes par le VIH à Abidjan, les données épidémiologiques disponibles témoignaient de la gravité de l'épidémie de sida en Côte d'Ivoire. Ainsi, les résultats d'une enquête de séroprévalence menée en février 1989 au sein de la population générale révélèrent que 7,1 % des adultes en milieu urbain étaient infectés et 4,9 % en milieu rural (avec d'importantes disparités régionales, les taux variant de 2 % dans les régions nord du pays à plus de 8 % dans le sud). Sur la base de ces chiffres on pouvait alors estimer à 400 000 le nombre de séropositifs dans l'ensemble du pays. Par ailleurs, toujours en 1989, le tiers des patients pris en charge dans les Centres antituberculeux (CAT) d'Abidjan était séropositif (la proportion est actuellement de près de 50 %). Dans ce contexte, le discours dominant sur la nécessité de développer uniquement des travaux sur les comportements sexuels – en eux-mêmes pertinents mais le plus souvent effectués au moyen d'outils quantitatifs inadaptés et excluant toute autre piste de

réflexion – faisait indirectement l’impasse sur la question cruciale de la prise en charge des malades, s’imposant pourtant comme un problème majeur pour le système de santé et un défi pour les structures sociales (familiales, communautaires, villageoises) entourant les personnes touchées. Il y avait donc là un objet de recherche que l’anthropologie – notamment celle dite « de la santé » et « de la maladie » – ne pouvait ignorer.

Ceci précisé, la démarche anthropologique suivie pendant quatre ans à Abidjan, auprès de séropositifs traités pour une tuberculose, a connu des évolutions, difficilement prévisibles à l’origine : d’une part en raison d’un hiatus entre la perception de la démarche anthropologique par les chercheurs ou praticiens biomédicaux et l’exercice quotidien du travail de terrain ; du fait, d’autre part, de la sous-information des malades du sida et de la quasi-absence d’annonce de la séropositivité.

Le choix de travailler auprès de patients choisis au hasard – parmi les séropositifs traités pour une tuberculose – indépendamment du fait qu’ils aient été ou non informés de leur séropositivité se justifie par la nécessité de se pencher sur les représentations du sida chez les séropositifs et non uniquement sur celles de ceux informés de leur séropositivité.

Dans ce contexte j’ai adopté le principe – intangible – que les discussions avec le séropositif demeuraient confidentielles : ni son entourage, ni le personnel soignant ne devait être informés du contenu des propos du patient, initiative relevant exclusivement de la volonté de ce dernier. D’une façon générale, j’ai décidé de ne pas prendre l’initiative d’annoncer la séropositivité, tout en reprenant, le plus souvent possible, les mesures de prévention à adopter avec le partenaire sexuel. Si la personne insistait pour avoir des précisions sur la nature de la maladie la touchant, j’essayais de lui donner une information sur sa séropositivité en mentionnant le risque pour elle de développer le sida si elle ne respectait pas les conseils théoriquement donnés par le médecin et que je reformulais systématiquement : de toute façon exceptionnelle, cette information ne représentait nullement une annonce de la séropositivité qui supposerait, elle, un

argumentaire médical (qu'est-ce que la séropositivité? le sida?), inséré dans un véritable processus d'information, durant le pré-test (données générales sur le sida puis recueil du consentement pour le test). Elle ne s'est par ailleurs imposée que dans les rares cas où le malade, souhaitant identifier sa maladie, affirmait avoir abandonné toute mesure de prévention et n'avait plus de contact avec le CAT (dont les médecins auraient été à même de procéder à l'annonce).

Cette attitude a été le résultat d'une évolution personnelle qui a tenu compte, d'une part, de la nature de mes contacts avec les séropositifs et, d'autre part, de la position des médecins. En effet, lors de mes premières discussions avec des séropositifs désireux de mettre un nom sur la maladie qui provoque des rechutes et résiste aux traitements les plus divers, j'orientais le malade vers les médecins du CAT qui ont la responsabilité et la charge du dépistage et du diagnostic du sida comme de la tuberculose. Tout en étant conscient des problèmes posés aux médecins par l'annonce, je pensais – peut-être naïvement, mais en tout état de cause en accord avec l'image que l'on se fait de la déontologie médicale – que, dans le cadre d'une démarche volontaire du patient, demandant clairement à son médecin l'origine de son état de santé, celui-ci pouvait délivrer une information précise sur la séropositivité. Or il se confirma, au fil de nos rencontres, que le séropositif ne retirait que peu d'explications concrètes de la part des médecins alors que, dans le même temps, la multiplication des problèmes de santé et le discours que je leur tenais sur la nécessité de protéger leurs relations sexuelles, rendaient de plus en plus nécessaire l'identification de cette affection. Aussi, j'en vins progressivement – mais exceptionnellement, je le répète – à accompagner mes traditionnelles questions et conseils sur l'observance des mesures de prévention, de précisions sur le risque de développer un sida si celles-ci ne sont pas appliquées.

Sur la base de cette expérience abidjanaise, il me semble que les problèmes éthiques induits par toute approche du sida se situent conjointement au niveau de l'institution sanitaire, de la discipline scientifique mobilisée et de l'individu.

**MÉDECINS ET ANTHROPOLOGUES :
UNE ÉTHIQUE GLOBALE À DÉFINIR**

Du médecin praticien à l'épidémiologiste, en passant par l'assistant social, l'infirmier et le secrétaire médical, les acteurs de la santé sont confrontés, avec le sida, à des problèmes éthiques dont la résolution rejaillit sur l'approche développée par l'anthropologue. La plupart des questions éthiques soulevées par le travail avec des séropositifs sont – à l'image des difficultés que j'ai rencontrées – liées à la gestion de l'information qui leur est destinée. Ainsi, dans les CAT, les médecins interrogés faisaient le double constat : 1) de la difficulté d'annoncer la séropositivité du fait de l'absence d'information préalable au patient sur la nature du test qu'il subit (le « pré-test »); et 2) de l'impossibilité d'effectuer un dépistage du partenaire du séropositif au CAT même. Les justifications de cette situation relèvent à la fois de l'organisation de la prise en charge du sida et des perceptions individuelles des médecins de leur rapport au malade. Ainsi, d'une part, est mise en avant l'attitude de l'équipe de médecins épidémiologistes qui ont la charge du dépistage systématique des patients des CAT et qui, afin de ne pas voir leurs données statistiques biaisées par des refus de test, ne souhaitent pas que la personne soit informée de la nature de l'examen effectué. Toujours pour des considérations d'efficacité de la recherche épidémiologique, le dépistage du conjoint est proposé mais en dehors du CAT.

D'autre part, cette situation – éthiquement contestable et épidémiologiquement dangereuse (un malade non informé de son test peut en refuser les résultats et un partenaire de séropositif reculer devant un test hors CAT pour des raisons financières – alors qu'il est gratuit au CAT – mais aussi psychologiques) – exprime aussi les difficultés rencontrées par les médecins dans leur contact avec les séropositifs. L'augmentation du nombre de consultations et le peu de temps consacré à chaque patient qui en découle, l'impossibilité d'une prise en charge thérapeutique effective, l'absence – jusqu'à récemment – de suivi psychosocial du séropositif informé et la peur des réactions du malade, sont autant de raisons qui nuisent à la qualité de la rela-

tion établie entre le médecin et le malade et qui, finalement, confortent des options qui ne respectent pas des principes éthiques de base.

C'est de la conjonction de ces différents obstacles à une véritable prise en charge médicale et psychosociale de la séropositivité que naissent et sont entretenues des pratiques éthiquement ambiguës. En tant qu'anthropologue, je « bénéficie » inévitablement du système en vigueur, me contentant de relever, à travers les propos des médecins et des malades, les causes et les effets d'une telle situation, tout en essayant de tenir un discours qui réponde – lorsqu'elles sont exprimées – aux demandes du séropositif.

Nous voyons là que tout autant que des nécessités morales, intellectuelles et épistémologiques, les arguments éthiques représentent, aussi, des justificatifs et des atouts pour la démarche anthropologique. En effet, garantir à un patient séropositif la confidentialité des informations partagées c'est, en premier lieu, éviter à ce dernier un risque de stigmatisation – toujours possible – émanant de la présence et de l'intervention du chercheur et cela permet, dans le même temps, de conforter la position de confident fiable de l'anthropologue, favorisant un recueil de données de qualité.

Une anthropologie du sida, tout en défendant ses principes d'analyse, oblige à une grande modestie, à la fois dans l'approche de l'autre – surtout s'il s'agit d'un séropositif – mais, aussi, dans la définition et la mise en application de méthodologies d'enquête incontestables sur le plan éthique : ces options ne dépendent pas que de l'anthropologue, l'ensemble des acteurs du système de santé étant concerné. Cela rend, plus que pour tout autre objet de recherche, nécessaire une réflexion sur une éthique globale à l'élaboration de laquelle participeraient médecins, épidémiologistes et chercheurs en sciences sociales.

La dimension éthique des interventions et travaux de terrain revient constamment dans les propos des chercheurs, à la fois comme un passage obligé des études et un point d'achoppement dans les rapprochements interdisciplinaires. La mise en garde quelque peu provocatrice de B. Hoffmaster (1992 : 1424) – qui ne concerne pas

spécifiquement le sida mais peut lui être appliquée – selon laquelle « quand tout devient éthique, le danger est que l'éthique ne devienne rien » me paraît d'actualité. En effet, l'inévitable réflexion éthique présidant à toute intervention (aussi bien au niveau de la recherche que de la communication et de l'information) dans le domaine du sida doit se concentrer sur la protection de l'individu enquêté, qu'il soit malade, proche d'un patient séropositif ou susceptible d'avoir un « comportement à risque ». Il ne s'agit certes là que d'un aspect du « discours éthique » habituel fondé, d'une part, sur ce qui est « bien pour le plus grand nombre » et, d'autre part, sur le respect de la dignité et des droits de chaque individu (Seidel 1993 : 182).

Au niveau de l'individu, le principal enjeu éthique demeure le respect de la confidentialité, droit fondamental et – à mon sens – premier de la personne, dans toute recherche sur le sida. Sans certitude de confidentialité, aucune information ne peut être donnée par le praticien ni assimilée par le patient. Exiger le respect de la confidentialité sous-entend *ipso facto* la recherche du consentement éclairé des sujets de l'étude : la première ne peut être assurée au détriment du second. D.G. Gréco (1992 : 128) considère à juste titre que les personnes « incompetentes pour donner légalement leur consentement informé [...] peuvent être considérées comme vulnérables ». Ajoutons que cette « vulnérabilité » concerne tout individu dès lors que le consentement est bâclé et les assurances de confidentialité non respectées.

Ces considérations renvoient, en premier lieu, à une éthique de la pratique médicale qui déborde du cadre déontologique habituel du fait de ses implications sur la prise en charge familiale du patient. Ceci précisé, l'inévitable collaboration d'un grand nombre de recherches en sciences sociales avec le milieu médical – ne serait-ce que par l'utilisation des services des structures sanitaires – transforme rapidement ces questions d'éthique médicale face au sida en enjeux éthiques pour toute recherche se développant à partir d'une structure sanitaire.

Nous voyons donc clairement qu'un choix éthique personnel, portant sur un petit nombre de patients, est aussi l'expression et le fruit d'une situation d'ensemble (les procédures de prise en charge en

vigueur dans les CAT de 1990 à aujourd'hui). Il est illusoire de vouloir distinguer, dans le domaine éthique, les dimensions personnelles et organisationnelles, celles de la recherche et de l'exercice de la médecine (y compris le travail des assistantes sociales). Sauf à isoler l'anthropologie du sida des acteurs de la médecine et des structures de soins, une éthique globale est à définir. Elle nécessite des remises en question à la fois pour le médecin (renouer avec un véritable dialogue avec le patient, obtenir son consentement pour le test, l'informer des résultats quels qu'il soient, s'il ne s'y oppose pas) et l'anthropologue (la position neutre et objective par rapport au sujet ne devient-elle pas illusoire ?).

POUR UNE IMPLICATION CRITIQUE

Comme nous le montre l'expérience d'Abidjan, la concertation sur une éthique commune ne peut faire l'économie d'un débat méthodologique. De la prise en charge du plus grand nombre possible de patients – ce qui équivaut, avec un personnel constant, à consacrer moins de temps à l'information du malade et à l'annonce du diagnostic – au respect des cohortes des épidémiologistes et de l'approche anthropologique, longue et interpersonnelle, les traditions et nécessités méthodologiques propres à chaque discipline ne facilitent pas un consensus éthique. Pour tenter de l'élaborer, une réflexion préalable de chaque discipline sur les effets du sida sur sa propre démarche s'avère indispensable.

Parmi les questions épistémologiques posées par le sida à l'anthropologue se trouve celle de la relation avec l'objet de recherche. Aussi précise soit leur identification (telle catégorie de prostituées, de jeunes, de malades), les individus ou groupes rencontrés obligent le chercheur à une réflexion sur son travail. Là encore, il ne s'agit pas d'une difficulté spécifique à la thématique du sida : elle prend toutefois une dimension particulière, originale, dans la mesure où une expérience relevant de l'intimité (la sexualité, la souffrance et l'angoisse de mort des séropositifs) est au centre de l'observation de l'anthropologue et de l'entretien qu'il génère. Un déplacement s'opère de

la classique non-divulgateion d'informations liée à la préservation d'un secret, correspondant lui-même fréquemment à un espace sacré (par exemple dans le cas des rituels d'initiation), vers la préservation de préoccupations profondément intimes de l'individu. L'investigation anthropologique atteint là les limites fixées par sa méthodologie et sa conception de la relation à l'autre. Travailler auprès de malades du sida dépasse les acquis de l'expérience de terrain sur des savoirs protégés (comme ceux des guérisseurs) du fait de la permanence du thème de la mort et, plus encore, de la douleur, aussi bien physique que psychologique du séropositif.

Il me semble dès lors nécessaire de transformer une attitude de médiation passive en une posture d'implication. Je n'assimile pas ici toute position d'intermédiaire, de médiateur – du médecin au malade, mais aussi, éventuellement, du malade à son conjoint – à une forme de passivité coupable face à la maladie, dans la mesure où des choix plus explicites s'imposeraient. Existente, en effet, des positions de stricte médiation, opportunes et bénéfiques notamment lorsqu'il s'agit de favoriser le contact du malade avec un médecin, rendu difficile du fait d'hésitations du premier. En contrepoint, plaidant pour une implication par définition « active », je n'estime pas du devoir de l'anthropologue d'intervenir systématiquement dans les choix du patient, qu'ils concernent un traitement, un thérapeute ou l'information du partenaire : la logique propre des initiatives des malades rendrait présomptueuse toute tentative pour les déterminer ou les infléchir. Doit être en revanche encouragée une démarche anthropologique qui, face à l'individu malade, accepte sa position de médiateur en la corrélant très fortement à une forme d'implication permanente. Dans les situations d'observations et d'échanges que l'on expérimente, cela revient explicitement à se considérer comme un lien critique entre le discours médical et celui des malades : l'implication prônée se situe alors dans une volonté à porter vers les uns et les autres le discours critique tenu par chacun. S'ébauche ici une attitude respectueuse des options méthodologiques de l'anthropologue (être dans une position d'écoute, librement critique, des

malades et du personnel de santé) et soucieuse d'une participation éthiquement nécessaire, dans la mesure où elle peut contribuer à un meilleur accompagnement du malade.

Parmi les diverses modalités de l'implication critique revendiquée, peut s'inscrire le choix de reporter le plus rapidement possible les interrogations, incertitudes et, parfois même, mécontentements du séropositif relatifs à son accueil dans la structure sanitaire ou à son information sur les multiples thèmes concernant son état de santé (du diagnostic aux modes de transmission en passant par la révélation au conjoint). Ce faisant, l'anthropologue se démarque d'interventions sporadiques, de médiations occasionnelles entre praticiens et patients, pour fonder une véritable implication critique bâtie autour de l'écoute et de l'analyse comparée et contradictoire des attentes et des doutes des diverses parties prenantes dans son objet de recherche. Il apparaît dès lors clairement que le chercheur fait œuvre résolument anthropologique – et non entreprise de pression, la décision ultime et les éventuels ajustements de comportements relevant *in fine* du ressort des intéressés, malades ou soignants – puisqu'il mobilise les outils de recherche propres à sa discipline. Enfin, en s'éloignant d'une passivité rapidement intenable dans le cadre de relations duales (notamment avec les malades) et en clarifiant son statut de non-médecin (obscurci par toute tentative quelque peu systématisée de diagnostic ou de délivrance de remèdes), il fonde cette implication critique de l'anthropologie sur des considérations éthiques précises : renforcer la capacité d'initiative du séropositif en enrichissant sa compréhension de la maladie et de l'intervention des institutions sanitaires, ceci dans le respect absolu de la confidentialité guidant tout échange d'informations le concernant.

CONCLUSION

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

JEAN-PIERRE DOZON

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

LE SIDA AU REGARD DU DÉVELOPPEMENT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

- Agee, J. (1972), *Louons maintenant les grands hommes. Alabama : trois familles de métayers en 1936*, Paris, Plon (Terre Humaine).
- Augé, M. (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Balandier, G. (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF (2^{ème} édition).
- Baré, J.-F., ed. (1995), *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion à partir de la France*, Paris, Karthala.
- Bastide, R. (1971), *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot.
- Bensa, A. (1995), *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, *Ethnies Documents 18-19*, Paris, *Peuples Autochtones et Développement/Survival International France*.
- Berndt, R & Tonkinson, R, eds. (1988), *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies*, Canberra, *Aboriginal Studies Press*.
- Brauman, R. (1995), *Humanitaire : le dilemme (conversation avec Philippe Petit)*, Paris, Textuel.
- Caillé, A. (1993), *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, *La Découverte*.
- Clifford, J. (1996), *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au xx^e siècle*, Paris, *École nationale des Beaux-Arts*.
- Copans, J. (1974) *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, *Maspero*.
- Copans, J., ed. (1975) *Anthropologie et impérialisme*, Paris, *Maspero*.
- Das, V. de (1990), *Mirrors of violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, *Oxford University Press*.
- Dozon J.P. et Vidal, L., eds. (1995), *Les sciences sociales face au SIDA en Afrique : cas africains autour de l'exemple ivoirien*, Paris, *Éditions de l'Orstom*.
- Ethique et expériences de terrain*, *Journal des Anthropologues*, n° 50-51, 1993.

- Fabian, J. (1983), *Time and the Other*, New York, Columbia University Press.
- Jaffrelot, C. (1993), *Les nationalistes hindous*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.
- Kuper, A. (1973), *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*. Londres, Allen Lane.
- Le Bot, Y. (1992), *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992)*. Paris, Karthala.
- Leiris, M. (1981 [1934]), *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard.
- Leiris, M. (1950), *Cinq études d'ethnologie. L'ethnologue devant le colonialisme*, Paris, Gallimard.
- Lewis, O. (1963), *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard.
- Malinowski, B. (1978 [1922]), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge & Kegan Paul [Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963].
- Marcos (1995) « Ya Basta ! Les insurgés zapatistes racontent un an de révolte au Chiapas », Paris, Diagono.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995), *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.
- Paine, R. ed. (1985), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*, St. John's, Newfoundland, ISER/Memorial University of Newfoundland.
- Rouquié, A. (1992), *Guerres et paix en Amérique centrale*, Paris, Seuil.
- Todorov, T. (1989), *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.
- Van der Veer, P. (1988), *Gods on Earth : The management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, London, Athlone.
- Van der Veer, P. (1996), *Religious Nationalisms : Hindus and Muslims in India*, Delhi, Oxford University Press.
- Vidal, D., Tarabout G. et Meyer, E., eds. (1994), *Violences et non violences en Inde*, Paris, EHESS, Purushartha.
- Vidal, D. (1995), *Violences et vérités : un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, EHESS.

ARTICLES ET RAPPORTS CITÉS

- ANRS (1994), « Faut-il envisager aujourd'hui des essais vaccinaux de phase III ? », ANRS Information, n° 14.
- Augé, M. (1989), « La force du présent », *Communications*, 49, p. 43-55.
- Australian Aboriginal Studies, AIAS, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1986, Vol I.
- Australian Aboriginal Studies, AIAS, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1990, Vol II.
- Boumpoto, M. et Gruénais, M.-É (1996), *Le coût économique et social du sida à Brazzaville. Rapport de fin d'étude sur le suivi de quarante sidéens*, Ministère de la Santé et des Affaires Sociales – Mission Française de Coopération et d'Action Culturelle, Brazzaville, mars 1996, 72 p. (multig.)

BIBLIOGRAPHIE

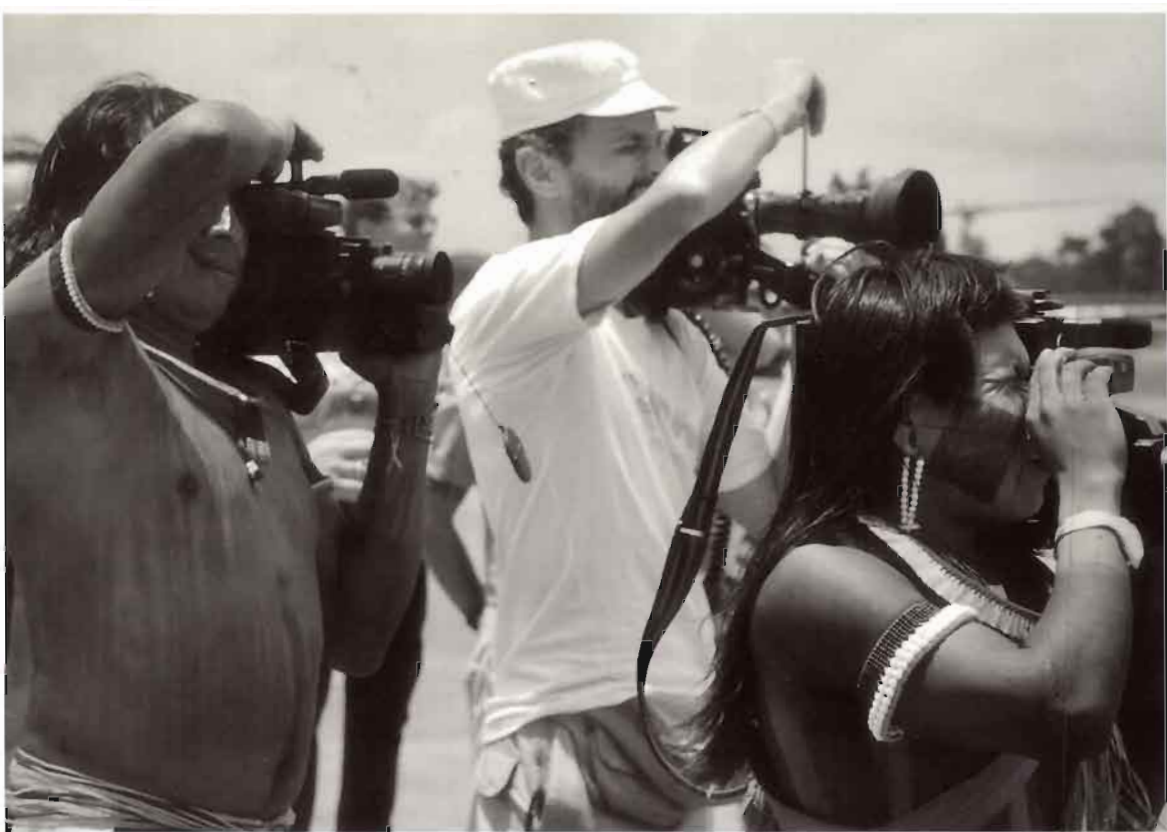
- Braudel, François (1958), « Histoire et sciences sociales. La longue durée », *Annales*, (13) 4, p. 725-754.
- Buijtenhuijs, Robert (1975), « L'anthropologie révolutionnaire, comment faire ? », in Copans (1975), p. 457-462.
- Carricaburu, D. et Pierret, J. (1994), « Vivre au quotidien en étant séropositif asymptomatique : une enquête auprès d'hommes hémophiles et homosexuels », in *Les personnes atteintes : des recherches sur leur vie quotidienne et sociale*, ANRS (Col. Sciences sociales et sida), octobre 1994, p. 19-28.
- Demyk, M. (1991), « Guatemala » in *Les forces politiques en Amérique centrale* (A. Rouquié, ed.), Paris, Karthala, p. 117-157.
- Gough, Kathleen (1975 [1968]), « Des propositions nouvelles pour les anthropologues », in Copans (1975), p. 17-35 (première édition anglaise in *Current Anthropology*, vol. IX, n° 5, 1968).
- Greco, D. (1992), « Éthique, pauvreté et Sida », *Cahiers Santé*, 2, 2, p. 122-129.
- Gruénais M.-É. (1994), « Qui informer? Médecins, familles, tradipraticiens et religieux au Congo », *Psychopathologie africaine*, xxvi (2), p. 189-209.
- Gruénais M.-É. (1995), « Dire ou ne pas dire. Enjeux de l'annonce de la séropositivité au Congo », in : Dozon J.P. et Vidal L. eds., p. 163-173.
- Kilani, M (1990), « Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte », in *Le discours anthropologique*, J.-M. Adam et al., Paris, Méridiens Klincksieck.
- Hoffmaster, B. (1992), « Can ethnography save the life of medical ethics ? », *Social Science and Medicine*, 35, 12, 1421-31.
- Le Palec A. et Diarra T. (1995), « Révélation du sida à Bamako. Le traitement de l'information », in J.P. Dozon et L. Vidal (eds.), p. 109-121.
- Pepin Lehalleur, Marielle (1994), « Le Chiapas n'est pas tout le Mexique, il n'est pas un autre Mexique », *Géographie et cultures* n°10, p.13-20.
- Renard, Marie-Christine (1994) « Le Chiapas est aussi le Mexique. Néo-zapatisme et changement social », *Cahiers des Amériques latines*, n°17, p. 5-23.
- Turner, T. (1991), « Representing, resisting, rethinking : historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness », in *Colonial Situations : Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (History of Anthropology, 7), sous la direction de G.W. Stocking, Madison, University of Wisconsin Press.
- Rodriguez, René (1996), « Portrait de Rafael Guillén, alias le sous-commandant Marcos », *Esprit*, n° 222, p.129-146.
- Seidel, G. (1993), « The competing discourses of HIV/AIDS in Sub-saharan Africa : discourses of rights and empowerment vs discourses of control and exclusion », *Social Science and Medicine*, 36, 3, p. 175-194.
- Vidal, Denis (1995b) « Converting Histories : Hindu and Muslim Narratives » *Economic News and Views*, Vol. 3, n°2, Delhi.
- Wright, R. (1988), « Anthropological presuppositions of indigenous advocacy », *Annual Review of Anthropology*, 17, p. 365-390.
- Zempléni, A. (1984), « Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses*, 30-31 : 102-115.

TABLE

Préface de Marc Augé	5
Avant-propos	7
Introduction, Nouveaux contextes, nouveaux engagements comment être sur le terrain aujourd'hui ? par Michel Agier	9
NOUVEAUX CONTEXTES	
Recherche de terrain et contexte événementiel, par Denis Vidal	31
Les visiteurs verts. La guérilla dans les plantations guatémaltèques, par Charles-Édouard de Suremain	39
Des survivances aux survivants : quelle ethnographie en zone démilitarisée ? Par Yves Goudineau	51
NOUVEAUX ENGAGEMENTS	
L'anthropologie aboriginaliste : de l'application à la fiction, par Bernard Moizo	65
Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien, par Bruce Albert	75
Incertitudes ethnographiques. À propos d'une recherche sur le sida, par Marc-Éric Gruénais	89
Méthode et éthique : l'anthropologie et la recherche confrontées au sida, par Laurent Vidal	99
Conclusion, L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique par Jean-Pierre Dozon	109
Bibliographie	123

**ANTHROPOLOGUES
EN DANGERS**
a été achevé
d'imprimer par
France Quercy
à Cahors
le 3 décembre 1997

PEUT-ON ENCORE FAIRE DE L'ETHNOLOGIE LORSQUE LES TERRAINS CLASSIQUES DE RECHERCHE SONT OCCUPÉS PAR LA GUÉRILLA, QUAND LEURS HABITANTS VIVENT SUR LES DÉCOMBRES DES GUERRES D'INDOCHINE OU SONT TOUCHÉS PAR L'ÉPIDÉMIE DU SIDA PARFOIS SANS LE SAVOIR ? COMMENT DÉFINIR SA POSITION VIS-À-VIS DES INDIENS D'AMAZONIE OU DES ABORIGÈNES D'AUSTRALIE LORSQU'ILS DÉVELOPPENT AU PLAN LOCAL ET INTERNATIONAL DES STRATÉGIES POLITIQUES DÉSESPÉRÉMENT « IDENTITAIRES » ? L'IMPLICATION PERSONNELLE DES ANTHROPOLOGUES SUR LE TERRAIN, CONDITION PREMIÈRE DE LEUR MÉTIER, EST DEVENUE EN CETTE FIN DE SIÈCLE UNE FORME PARTICULIÈRE D'ENGAGEMENT : NÉCESSAIRE, PARFOIS DEMANDÉE DANS L'URGENCE, MAIS AUSSI AMBIGUË, ET MORALEMENT INCONFORTABLE. LES TÉMOIGNAGES, LES BILANS ET LES PISTES DE RÉFLEXION DE CET OUVRAGE MONTRENT LA RICHESSE ET LES DIFFICULTÉS, THÉORIQUES ET POLITIQUES, DE L'ENGAGEMENT CRITIQUE . SAVOIR S'IMPLIQUER SUR LE TERRAIN AUJOURD'HUI, CELA NÉCESSITE PARFOIS D'ÊTRE MÊME *POLITICALLY INCORRECT*...



9 782858 933006

LES CAHIERS DE
GRADHIVA

HISTOIRE ET ARCHIVES DE L'ANTHROPOLOGIE