

# Ni trop près ni trop loin

De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel

Michel Agier

## Est-ce la fin des terrains ?

C'est sous nos yeux et en tous points de la planète que des mouvements ethniques, ethno-nationalistes, religieux ou racistes font émerger des idéologies politiques fondées sur la différence, voire sur le rejet de l'Autre. Dans leurs rhétoriques, ils interpellent directement les compétences professionnelles des anthropologues, celles qui ont trait à la culture, à l'identité et aux « traditions ». En même temps, l'accélération et la multiplication des contacts entre des individus ou des groupes venus d'horizons sociaux, géographiques et ethniques divers, favorisent les mélanges et brouillent les systèmes de référence identitaire pré-existant à ces mobilités et contacts plus ou moins volontaires. Différents types de métissage (« raciaux », ethniques, culturels) transforment en profondeur les mentalités et les comportements, plus récepteurs d'altérités qu'autrefois. Des contextes paradoxaux se créent ainsi pour l'émergence de processus identitaires localisés qui tendent à fragmenter les sociétés. Nous sommes placés de plain-pied dans un contexte de faux archaïsmes et de néo-traditionalismes, mais aussi au cœur d'une intense recomposition culturelle et sociale à l'échelle planétaire.

C'est dans ce cadre que se définissent aujourd'hui les terrains de recherche des anthropologues. Ces derniers ressentent d'abord un certain inconfort en comparant leur expérience de terrain avec ce qui en est dit dans les manuels classiques de l'ethnologie. Cet inconfort sur le terrain prend des aspects divers : la découverte exotique de

l'Autre se dissipe devant l'ordinaire de comportements quotidiens aux références de plus en plus globales ; l'enquête culturelle est soudain envahie par l'idéologie des *leaders* ; les discours explicites de ces derniers se superposent aux significations implicites des pratiques que l'anthropologue ne peut plus prétendre être le seul à décrire dans leur totalité ; les stratégies des acteurs indigènes autour de l'ethnicité ou de l'environnement renvoient à l'observateur son imaginaire d'Occidental et en même temps son image d'expert pour le mettre en situation d'intervenir, de prendre parti. Prenant l'anthropologue à témoin (en lui demandant de définir des frontières, déterminer des critères d'identité, valider des rituels), ses interlocuteurs le prennent en défaut : il hésite (ou refuse) à divulguer ses résultats auprès des autorités ou auprès de ceux qu'il a étudiés, craignant d'être incompris ou manipulé<sup>1</sup>. Et il se demande s'il ne faudrait pas renvoyer à une sociologie générale de la modernité l'étude de l'imbrication si étroite de la pensée et du symbole qu'il observe dans les productions culturelles de peuples dont l'exotisme semble par trop pensé : « Je suis un Nègre exotique », chantent les citadins noirs du carnaval « africanisé » de Bahia, au Brésil.

Est-ce la fin des « vrais » terrains de l'anthropologie ? Une fin qui justifierait le renoncement proposé, de fait, par certains collègues américains : trop de rhétorique faisant

1. Voir M. Agier (éd.), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, J.-M. Place, 1997.



écran aux « vraies » données, l'ethnologue ne serait plus qu'un lecteur de l'interprétation des autres, toutes les interprétations se valant *a priori*, et les faits sociaux seraient traités non plus « comme des choses »<sup>2</sup> mais « comme des textes »<sup>3</sup>. La nouvelle métaphore est plus séduisante que l'ancienne, et elle conduit l'observateur à davantage d'attention aux « feuillements » d'interprétations dont la culture est faite, mais elle a aussi conduit à l'excès inverse de celui de l'objectivisme durkheimien : serait-il donc impossible de systématiser et de contrôler un tant soit peu le recueil des données provenant de l'observation directe, des entretiens, des recensions, etc.<sup>4</sup> ? L'ethnologue n'aurait-il accès qu'à des « voix » multiples et égales, et ne serait-il lui-même qu'un auteur (une voix parmi d'autres ou l'écrivain des voix recueillies), plus ou moins talentueux certes, mais susceptible de dire à peu près n'importe quoi, jusqu'à la fiction, à propos de son terrain ? James Clifford, qui a le plus clairement défendu ce point de vue « textualiste », est à la fois convaincant dans l'étude des auteurs bien choisis qu'il prend comme objet d'étude (ethnographes et poètes des années 1930 à 1950) et discutabile dans sa généralisation des procédés de « l'autorité ethnographique » (et de sa crise) à l'ensemble de l'anthropologie<sup>5</sup>. Tout le monde sait bien qu'il ne suffit plus, en cette fin de siècle, de dire « J'y étais » pour légitimer une parole savante comme on pouvait le prétendre il y a une cinquantaine d'années et plus. Les terrains les plus lointains sont devenus accessibles à toutes sortes de voyageurs (touristes, hommes d'affaire ou journalistes) – ce qui crée en effet un voisinage déroutant pour l'ethnologue en situation d'enquête. Mais l'existence de l'anthropologie dépend-elle vraiment de cette « autorité ethnographique » ? Rappelons les trois fondements par lesquels Clifford la caractérise : la rareté de l'expérience (qui serait la preuve de l'exotisme) ; la négation du « dialogisme » (c'est-à-dire l'effacement de la communication avec les indigènes qui est au principe de la production des données) ; l'exclusion d'autres témoins (c'est-à-dire le travail en solitaire, selon le principe : un ethnologue, un terrain). Cette autorité-là a quelque chose d'usurpée, bien sûr, et qui supporte mal le changement des contextes. Il faut donc reconnaître que la critique textualiste part d'une prise de conscience salutaire pour la déontologie professionnelle des ethnologues. Mais elle n'apporte pas de solution concrète, sinon celle d'une anthropologie transformée en exégèse littéraire<sup>6</sup>.

L'existence de l'anthropologie peut encore être défendue *sur le terrain*. Là, elle dépend de notre capacité à renouveler les modes d'observation ethnographique et les formes de l'engagement intellectuel, en les adaptant aux contextes, aux demandes sociales et aux acteurs sociaux, tels qu'ils se définissent aujourd'hui. Des agences et réseaux néo-traditionalistes opèrent sur le terrain des anthropologues – la pratique culturelle – et il est impensable de nier l'existence de leur pratique interprétative dans les lieux de la recherche, même si cette reconnaissance n'est pas facile sur le plan relationnel ou intellectuel pendant l'enquête. Cela fait partie des interactions inhérentes à la création de savoir, et nous n'avons aucun intérêt

à refuser ou cacher les télescopages, les malaises et les conflits qui peuvent avoir lieu dans de telles situations. Qui pourrait dire que les refus ou les interpellations des enquêtés (lorsqu'ils ferment leur porte à l'enquêteur ou lorsqu'ils demandent à voir le résultat du travail de l'ethnologue) ne sont pas des interventions citoyennes fondées et même, dans certains cas, un juste retournement des choses face aux rapports de domination qui ont si longtemps marqué la pratique de recherche ethnologique ? Qui pourrait contester la légitimité des demandes de sens, de protection ou d'appui, qui sont adressées à l'ethnologue ou au sociologue sur le terrain par des individus, des familles ou des groupes écartés du pouvoir et des richesses ? Mais aussi, face à ces pressions et à ces demandes sociales *in situ*, comment trouver la juste position, ni trop près ni trop loin ? Les réponses de l'anthropologie textualiste nous éloignent du terrain et enferment inutilement le débat dans les salons et les bibliothèques. Mais son point de départ, lui, est bien réel : les contextes ont changé et la place de l'anthropologue doit être redéfinie. L'exotisme est déconstruit dans les faits, mais il est reconstruit dans les imaginaires et les politiques de la différence. Il devient donc à peu près égal, aujourd'hui, de faire du terrain dans la banlieue lyonnaise, chez les aborigènes d'Australie ou dans les temples (*terreiros*) du *candomblé* (le culte afro-brésilien). Dans ce cadre, et de manière à peu près identique sur tous les terrains actuels, des questions pressantes et nouvelles se posent, que des manuels méthodologiques ne suffiraient pas à résoudre. Elles mettent en cause de plus en plus souvent la possibilité même de faire des enquêtes (c'est la question de l'accès au terrain) et l'engagement des chercheurs (c'est la demande qui leur est faite de prendre position, d'intervenir, voire de soumettre leur savoir aux injonctions des groupes qu'ils étudient). Je voudrais montrer dans ce texte que ces deux questions n'en sont qu'une seule : le style d'engagement intellectuel est inhérent à la forme de l'implication ethnographique et celle-ci est la condition indispensable de la production d'un savoir anthropologique – lequel est susceptible, finalement, d'avoir quelque utilité sociale dans les contextes étudiés. Un court récit me permettra d'abord d'illustrer le trouble qui naît des télescopages de plus en plus rapprochés entre l'enquêteur et l'enquêté, la pensée et le symbole, l'écrit et l'oral. Il introduira une réflexion sur le style de l'implication et sa relation avec l'engagement du chercheur.

2. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1977 (première édition : 1937).

3. Voir notamment C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

4. Il existe bien en ce domaine une série d'expériences acquises pour aider au recueil de données qualitatives, cf. J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n° 1, 1995 : 71-109.

5. Voir les différents essais de J. Clifford, réunis dans *Malaise dans la culture. L'ethnologue, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, ENSA, 1996 (éd. originale : 1988). Voir aussi les commentaires de P. Rabinow sur l'écriture et l'autorité ethnographiques (« Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en anthropologie », *Études rurales*, n° 97-98, 1985 : 91-114).

6. Et consistant en une « fantasia dans la bibliothèque », comme la qualifie, avec humour, le titre de l'article de P. Rabinow (*op. cit.*).

## Une bibliothèque sur le terrain

Dans le cadre d'une recherche sur les relations raciales et sur l'« africanisation » du carnaval de Bahia, au Brésil, et en particulier sur le groupe carnavalesque Ilê Aiyê, inspirateur de ce mouvement depuis le milieu des années 1970, je cherchais l'énoncé et le sens exacts des différents noms qui avaient été originellement prévus pour désigner ce groupe, et j'essayais de savoir à quelle source ils avaient été trouvés. Le groupe, dit-on, incarne la plus pure tradition africaine à Bahia et, dans les termes de son histoire officielle, il « sort » d'un *terreiro* de candomblé, comme les plus anciens *afoxés*<sup>7</sup>. Pourtant, cet épisode de l'enquête me conduisit dans la bibliothèque d'un des centres de recherche de l'université de Bahia, celle du Centre d'Études Afro-Orientales (CEAO). En effet, au cours de divers entretiens, j'avais recueilli l'explication suivante : un Européen avait donné au groupe de jeunes gens fondateurs de l'association carnavalesque un fascicule intitulé *Yoruba tal qual se fala* (« Le Yoruba comme on le parle »)<sup>8</sup>. Il l'avait emprunté, me disait-on, à la bibliothèque du CEAO. Cette information m'amena donc vers un lieu familier, celui des collègues, des étudiants et du travail en bibliothèque, ce qui ne manquait pas d'être à l'origine d'un inconfort amusant ! Un lieu de références qui était plus le mien que celui de mes enquêtés. Je me précipitai donc vers la bibliothèque du CEAO comme on va sur le terrain, avec ce qu'il faut de curiosité et d'inquiétude. Après avoir salué quelques collègues à l'entrée et dans les couloirs du Centre, je me retrouvai enfin à la bibliothèque et pus commencer ma recherche. Non pour y explorer mes propres ressources théoriques ou des données comparatives, comme on le fait d'habitude, mais pour conclure très empiriquement, et le plus fidèlement possible, la reconstitution d'un parcours, celui qu'avaient emprunté 21 ans plus tôt des jeunes Noirs bahianais en quête d'identité, de mots et de significations. À force de farfouiller, je retrouvai une version récente du fascicule *Yoruba tal qual se fala* (insérée dans Santos 1988) : le petit ouvrage, écrit à la main et publié à Salvador de Bahia à compte d'auteur en 1948, puis réédité de nombreuses fois au cours des quarante années suivantes, avait été écrit par Descóderes Maximiano dos Santos (dit Mestre Didi). Il ne contenait cependant pas toutes les informations qui avaient servi à élaborer les cinq premiers noms du groupe – que les oublis, les prononciations hasardeuses et les écritures encore plus approximatives avaient d'abord rendu opaques à l'enquête directe. Les informations avaient donc été complétées, à ce qu'il me fut dit, auprès de l'ami européen lui-même. L'autre source complémentaire avait été la mère d'un des deux fondateurs de l'association carnavalesque, mère-de-saint de la maison de candomblé dans laquelle le groupe localisa ensuite son siège. Retrouvant tous les cinq termes, je pus mettre en évidence la compétition entre deux références symboliques, celle du lieu (à partir du terme Ilê, « maison rituelle ») et celle de l'identité raciale (à partir du suffixe Dú-Dú, « noir ») et mieux comprendre ainsi les options identitaires réalisées lors de la fondation de ce groupe néo-traditionaliste<sup>9</sup>.

Le parcours que je viens de retracer illustre la grande proximité, allant jusqu'à la confusion, qui peut exister entre la recherche des anthropologues sur le sens des pratiques et la quête de sens des acteurs actuels des mouvements identitaires. En effet, voyons vers quels autres acteurs et autres lieux mène ce parcours « identitaire ». Mestre Didi, l'auteur du petit fascicule cité et de divers autres ouvrages de divulgation de la culture afro-brésilienne (contes, récits, etc.), est un important notable érudit du candomblé, fils (biologique) de Mãe Senhora, l'ancienne mère-de-saint du *terreiro* Axé Opo Afonjá, l'un des trois plus importants temples de Bahia, tenu pour le plus orthodoxe dans le respect des traditions religieuses. Chef de culte lui-même, il fut proche de plusieurs ethnologues<sup>10</sup>. Il fait partie de cette catégorie sacerdotale que Kadya Tall désigne comme des « héritiers »<sup>11</sup>. Nés et socialisés avec des positions déjà acquises dans l'univers afro-brésilien, ils sont mieux armés que d'autres pour développer des stratégies identitaires à la fois innovantes et traditionalistes. Et, précisément, le parcours ne s'arrête pas là. En effet, le même auteur est aussi un membre fondateur d'une « Société d'étude de la culture noire » (SECNEB), créée en 1974, c'est-à-dire exactement contemporain des débuts du mouvement d'africanisation de la culture bahianaise. Dans cette Société, se côtoient des « leaders spirituels »<sup>12</sup>, divers intellectuels et des chercheurs et universitaires en sciences sociales<sup>13</sup>. L'ethnographie conduit donc l'enquête, non pas uniquement vers des livres et des ethnologues, mais vers une de ces nombreuses agences néo-ethniques qui ont émergé au cours des processus identitaires de ces dernières années un peu partout dans le monde<sup>14</sup>. La plupart des membres de cette agence-ci occupe aussi des fonctions de prestige et d'orientation politique dans quelques *terreiros* importants de Bahia, et particulièrement dans le Axé Opo Afonjá, détenteur du label de la plus « pure » africanité et dont l'actuelle mère-de-saint, Mãe Stella, mène un combat ouvert contre les syncrétismes et autres altérations et « décaractérisations » des rites.

7. L'*afoxé* est une forme ancienne de groupement carnavalesque (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle) directement inspirée des rituels religieux afro-brésiliens.

8. Le *yoruba* étant la principale langue rituelle du candomblé de Bahia, elle est le plus unanimement associée à la tradition locale de l'Afrique au Brésil : « faire Africain » aujourd'hui à Bahia, c'est en grande partie utiliser des locutions tirées du *yoruba* rituel.

9. Les cinq noms furent mis en compétition parmi le groupe des fondateurs et c'est le terme *yoruba* « Ilê Aiyê » (littéralement « la maison du monde des humains »), qui fut choisi.

10. De Pierre Verger, notamment, avec qui il fit un voyage en Afrique (S. Capone, *Le Pouvoir de la tradition dans le Candomblé brésilien*, Paris, université de Paris x, 1997 : 483).

11. E. K. Tall, « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la nouvelle génération des chefs de culte à Bahia et au Bénin », communication au Séminaire *Anthropologie : état des lieux*, université de Caracas, octobre 1995.

12. C'est ainsi que s'auto-définissent certains chefs de culte afro-brésiliens aujourd'hui à Bahia.

13. Dont, notamment, Juana Elbein dos Santos (anthropologue et épouse de Mestre Didi), Marco Aurélio Luz, Muniz Sodré, tous trois auteurs d'ouvrages anthropologiques ou philosophiques sur la culture et l'identité afro-brésiliennes.

14. À propos de l'engagement et de la censure des ethnologues par d'autres bureaucraties ethniques, voir B. Moizo, « L'anthropologie aboriginaliste : de l'application à la fiction », in M. Agier (éd.), *op. cit.*

## De la culture ethnique aux agences néo-ethniques

Dans le candomblé de Bahia, culte de possession, les enseignements rituels continuent de se faire, dans des rapports hiérarchiques stricts, par la parole et par les gestes, c'est-à-dire par l'usage des sens et des signes plus que par les idées et les discours. En outre, une part importante des initié(e)s est encore à peine alphabétisée. Pourtant, on remarque la présence, ici ou là, de livres d'anciens ethnologues sur les étagères des salons ou des bureaux des prêtres ou des *ogãs*<sup>15</sup>. Cette présence fait d'abord l'objet d'un usage symbolique assez ordinaire en termes de légitimation – directement (avoir le nom de son *terreiro* ou de son ancien prêtre cité dans tel ou tel livre ou annuaire savant) ou indirectement (donner plus de légitimité à l'auteur ou au lecteur de livres sur le candomblé). Mais, plus largement, on s'accorde aujourd'hui à souligner l'influence croissante de l'écrit et d'une certaine « raison ethnologique »<sup>16</sup> dans la culture afro-brésilienne<sup>17</sup>. Cela a pour effet de changer les conditions d'enquête et d'engagement des anthropologues actuels dans ce domaine de recherche. J'évoquerai en quelques mots l'évolution de cette relation complexe entre le savoir des anthropologues et la pratique religieuse.

Au lendemain de l'abolition de l'esclavage (1888), les premières études afro-brésiliennes furent marquées par le racialisme de l'époque, qui se transforma rapidement, dans l'anthropologie culturelle, en une approche très nettement ethniciste. Ainsi, le premier, Raimundo Nina Rodrigues<sup>18</sup> révélait pour tout le Brésil que les Africains, idéalement représentés par ceux de l'ethnie yoruba (ou *nagô* comme on dit au Brésil), avaient une vie spirituelle propre et structurée. Plusieurs auteurs ont ensuite offert diverses caractérisations et hiérarchisations ethniques de la culture afro-brésilienne. Edison Carneiro, en particulier, a décrit le candomblé sous un mode ethnique et a contribué à valoriser le candomblé yoruba, en plaçant au second rang la religion des Noirs « bantu », tenue pour moins pure<sup>19</sup>. Ses recherches et sa vie personnelle furent marquées par un militantisme politique et idéologique en faveur de la cause du candomblé et des Noirs. Il joua un rôle déterminant dans la tenue du second Congrès Afro-Brésilien de Salvador en 1937 et dans la création, à la suite de ce Congrès, de l'Union des Sectes Afro-brésiliennes<sup>20</sup>. Plus tard, il participa à diverses initiatives du Mouvement noir durant la première époque de la « négritude », dans les années 1950. Contemporain de Carneiro, Melville Herskovits a donné une légitimité théorique africaniste à la thèse du candomblé ethnique. Ethnologue de l'ancien Dahomey, Herskovits voyait dans le Nouveau Monde des survivances et des réinterprétations africaines, dans des domaines aussi bien profanes que sacrés<sup>21</sup>. Pour Herskovits, le monde afro-brésilien comme un tout formait une sous-culture que l'on devait étudier en référence aux terres africaines d'origine, et comme un univers total. Enfin, c'est dans un cadre problématique globalement similaire que se situèrent les recherches de Roger Bastide et Pierre Verger, qui s'interrogèrent sur la conservation de la mémoire africaine dans

le Nouveau Monde<sup>22</sup>. Aussi bien, de façon assez consensuelle, tous ces auteurs de la période 1920-1960 prévoyaient la disparition ou la dilution des cultes afro-brésiliens dans le cadre de la modernisation du Brésil et du développement d'une société a-ethnique. Ils avaient une posture intellectuelle et politique de défense et valorisation de la culture afro-brésilienne. La défense passait par une participation importante aux structures (voire aux rituels) du candomblé – ce fut Bastide lançant « Africanus sum », ou l'adhésion à l'identité yoruba par Pierre Fatumbi Verger. La valorisation passait par une représentation privilégiant l'unité et la norme de la « religion africaine » au détriment de la diversité rituelle et de l'innovation magique. Depuis les années 1970, enfin, les études afro-brésiliennes ont radicalement changé de cap, en mettant l'accent sur l'intégration du candomblé dans un « marché » des religions populaires, sur les rapports de pouvoir entre les différentes maisons et « nations » du candomblé, et sur les néo-traditionalismes afro-brésiliens qui ont émergé depuis une vingtaine d'années. Dans ce cadre, les textes anthropologiques de la période précédente sont ré-examinés du point de vue de leurs usages et de leurs réinterprétations actuels.

Abordant la question de la place des écrits ethnologiques dans le candomblé, Véronique Boyer<sup>23</sup> oppose la mémoire collective et la tradition. La première a le rituel comme principal support alors que la seconde, qui émerge plus récemment comme question interne au candomblé, est soutenue par les textes des ethnologues qui apparaissent comme des arbitres posthumes entre chefs de culte. Elle distingue ce rapport-ci à l'écrit de celui qui prévaut dans les cultes d'umbanda, où des « catalogues » essaient de mettre un peu d'ordre face à la multiplicité des initiatives rituelles singulières. Il est intéressant, en gardant cette distinction dans le candomblé entre la mémoire et la tradition d'une part, entre l'oral et l'écrit d'autre part, et entre chefs de culte et ethnologues enfin, de s'interroger

15. L'*ogã* est une personnalité ayant suivi ou non une brève initiation rituelle, et occupant des fonctions rituelles ou sociales d'assistance et d'appui au *terreiro*.

16. Selon les termes de J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1992.

17. Voir, notamment, V. Gonçalves da Silva, *O candomblé na cidade : tradição e renovação*, São Paulo, USP, 1992 ; V. Boyer, « Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil », *L'Homme*, 138, 1996 : 7-24 ; S. Capone, *op.cit.*

18. R. N. Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional, 1977 (1ère édition : 1932).

19. E. Carneiro, *Religiões negras e Negros bantos*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1991 (1ères éditions : 1936 pour *Religiões negras*, 1937 pour *Negros bantus*).

20. D'abord appelé « Conseil Africain de Bahia », l'Union des Sectes Afro-brésiliennes devint ensuite la Fédération bahianaise du Culte Afro-brésilien (voir E. Carneiro et A. do Couto Ferraz, « O congresso afro-brasileiro da Bahia », in *O negro no Brasil – Trabalhos apresentados ao 2 Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira Editora, 1940 : 7-11, et W. F. Oliveira et V. da Costa Lima, *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos : de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, São Paulo, Corrupio, 1987).

21. M. Herskovits, *L'Héritage du Noir*, Paris, Présence africaine, 1966 (1ère éd. originale : 1941).

22. Voir notamment R. Bastide, *Les Religions africaines au Brésil*, PUF, 1960.

23. *Op. cit.*



Assistance hétérogène pour suivre un rituel « nègre » (la sortie du carnaval du groupe afro-brésilien Ilê Aiyê). Sous les projecteurs, l'« ouverture des chemins » et une innovation rituelle aux aspirations éparées (candomblé, umbanda, catholicisme) qui met en spectacle une représentation de la « tradition africaine » au Brésil. Le filmage est payant pour les chaînes de télévision (brésiliennes et européennes). Des centaines de personnes sont massées autour de la mère-de-saint (en tête des femmes en tenues de candomblé) et s'apprêtent à partir en défilé dans les rues de la ville. Cf. Michel Agier.



sur l'émergence récente de textes produits par les chefs de culte eux-mêmes qui revendiquent la plus « pure » tradition africaine dans le lieu tenu au Brésil pour la référence ancestrale du candomblé, celui de Bahia. En 1993 et en 1996, deux mères-de-saint de Bahia publièrent chacune un petit ouvrage. Il s'agit de Mãe Stella, mère-de-saint du Axé Opo Afonjá, connu comme le plus orthodoxe et africaniste *terreiro* (*nagô* de Ketu) de Bahia, lié en outre (comme on l'a vu plus haut) au SECNEB, agence néo-traditionaliste ; puis de Mãe Hilda, mère-de-saint du *terreiro jeje* (fon) Ilê Axé Jitolu et surtout mère (biologique) du fondateur et président du Ilê Aiyê, association qui fut à l'origine de l'« africanisation » du carnaval de Bahia. Le livre de Mãe Stella<sup>24</sup> représente une entreprise idéologique et normative décrivant les comportements rituels à avoir dans les *terreiros* et visant à « corriger les erreurs » que l'auteur dénonce aussi bien chez les chercheurs que chez les adeptes sur ce sujet. Celui de Mãe Hilda<sup>25</sup> n'est pas sans rapport avec l'enquête de terrain dans la bibliothèque relatée plus haut. Alors que le Blanc de l'histoire a complètement disparu de la mémoire officielle de l'association, la mère-de-saint en est devenue la « marraine » et l'inspiratrice spirituelle. Représentante du candomblé et symbole de la tradition africaine pour le groupe bahianais, elle est un élément central de la légitimité du Ilê Aiyê, imaginant pour lui un montage rituel répété chaque année à l'occasion de la première sortie au carnaval (voir photos), et tenant même le rôle carnavalesque de la « Mère noire » dans le défilé. Cette construction rituelle carnavalesque a abouti à ce que son rôle politique (incarné par sa contribution culturaliste à une entreprise identitaire locale) surcharge de sens son rôle religieux. L'accès à son *terreiro* n'est possible que d'un point de vue spectaculaire, alors que toute enquête approfondie est devenue impossible (au nom de la préservation des « fondements » traditionnels). Comme oppressée par son rôle public, enfin, la mère-de-saint finit par être elle-même l'auteur de son « histoire de vie ». La brochure est essentiellement consacrée à réhausser son statut religieux au niveau de son image publique. Initiée à deux reprises, en outre dans des *terreiros* sans prestige et non centraux (*jeje*, et non *nagô*), Mãe Hilda réalise elle-même sa réhabilitation, avec l'aide éditoriale d'intellectuels – journalistes et anthropologues noirs – dirigeants du Ilê Aiyê. Ainsi, deux importantes mères-de-saint bahianaises passent de l'oral à l'écrit et du registre de la mémoire rituelle à celui d'une tradition élaborée dans le souci des normes. Intellectuels et ethnologues (blancs ou noirs) se trouvent en compétition ou en connivence avec des chefs de culte de premier plan pour énoncer des identités et écrire des traditions.

Si l'influence de l'écrit et singulièrement des écrits ethnologiques existe bien aujourd'hui, c'est en tant qu'elle participe d'un processus identitaire, général et complexe, une forme de *ré-ethnisation par le haut*. La représentation ancienne du candomblé comme religion ethnique trouve ainsi des développements nombreux dans les essais actuels de construction d'identités collectives définies comme totalités homogènes et fonctionnelles sous l'égide d'un système culturel univoque, non contradictoire. C'est

ce qui est fait dans les « Sociétés d'étude », les « Comités de défense » et autres agences néo-traditionalistes fondées sur l'interprétation philosophique et politique de la pratique religieuse populaire. Selon la version de chacun des auteurs, la vision d'ensemble est définie comme « noire » (*negra*)<sup>26</sup>, comme « *nagô* »<sup>27</sup>, comme « africaine »<sup>28</sup> ou comme « africaine-brésilienne »<sup>29</sup>. Dans tous les cas, elle est dotée d'une forte autonomie vis-à-vis de la culture globale et elle est *nécessairement créatrice d'identité* – c'est là le point commun essentiel à toutes ces théories locales, qui peuvent par ailleurs être en compétition les unes avec les autres. Toutes ces recherches participent de « rhétoriques intermédiaires »<sup>30</sup> et identitaires qui se développent dans les maisons de culte et autour d'elles (dans les réseaux qui relient les maisons entre elles et avec les circuits intellectuels des agences). Elles alimentent des recherches d'identité individuelle et collective qui ont les *terreiros* comme source de légitimation culturelle et comme scène, mais qui ont leur raison d'être plus structurelles dans les inégalités et les recompositions sociales en cours à Bahia et au Brésil<sup>31</sup>. Les écrits, tout comme les interactions, de ces intellectuels (ethnologues et autres chercheurs en sciences sociales) ont « passé la ligne »<sup>32</sup> : utilisant des données ou des écrits ethnologiques, ils sont en phase, éventuellement en compétition, avec les meneurs religieux. Leur statut de chercheur ou d'universitaire leur donne une position sociale et intellectuelle de prestige transformable en pouvoir dans les milieux populaires où ils agissent. L'érudit qui a ainsi « plongé » se trouve 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 et peuvent même favoriser les obscurantismes qui imprègnent les mouvements identitaires.

Ces agents intellectuels doivent donc devenir à leur tour des composantes à part entière de l'objet de recherche, même si, à première vue, ils semblent faire écran ou obstacle, par leurs discours ou leur action, à l'accès aux données. Comment opérer cette inclusion dans l'objet alors que l'on peut se sentir parfois si proche

24. M. S. de Azevedo Santos, *Meu tempo é agora*, ed. Oduduwa, São Paulo, 1993.

25. Mãe Hilda, *A História da minha vida*, Salvador, Egba, s.d. (1996).

26. Muniz Sodré, *O Terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Petrópolis, Vozes, 1988.

27. Juana Elbein dos Santos, *Os Nagôs e a Morte*, Petrópolis, Vozes, 1976.

28. Pierre Verger, *Orixás. Deuses iorubás na África e no novo mundo*, São Paulo, Corrupio, 1981.

29. Marco Aurélio Luz, *Do tronco ao opa exin. Memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*, Salvador, ed. SECNEB, 1993.

30. On entend par « rhétoriques intermédiaires » des ensembles d'« éléments discursifs propres aussi bien aux cosmologies traditionnelles qu'aux corps intermédiaires des sociétés modernes » et qui donnent « un sens au monde – c'est-à-dire un statut intellectuel et symbolique établi aux relations avec les autres » (M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994 : 134).

31. Recompositions qui, notamment, mettent en jeu l'image et la position des Noirs et mulâtres dans la société.

32. Selon les termes de Buijtenhuijs à propos de l'anthropologie militante dans les années 1960 (R. Buijtenhuijs, « L'anthropologie révolutionnaire, comment faire ? », in J. Copans, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro, 1975 : 457-462).

(comme collègue ou ami) des personnes concernées, si familier des référents qu'elles utilisent, et alors que l'on peut être soi-même aussi source de légitimité ou d'information ?

### Position méthodologique et engagement personnel : la défense de l'altérité

Les discours culturalistes, les « instrumentalisation » politiques de la religion, le recours à des énoncés traditionalistes, sont les éléments contemporains d'une « densification » culturelle des terrains<sup>33</sup>. Les références globales (qui incluent, dans le cas présent, les interprétations des ethnologues) viennent se télescoper avec des histoires et des savoirs locaux pour produire un sens de la culture observée plus complexe que ce qui pouvait sembler être autrefois la réalité simple de sociétés plus petites, moins mobiles, et relativement isolables comme objets de l'ethnologie. Rendre compte, aujourd'hui, de la culture *in progress* (en train de se faire) implique donc une option méthodologique à l'opposé de la vision statique et normative du structuralisme. Car il s'agit bien d'inclure dans l'objet de recherche les interprétations et les manipulations idéologiques de la culture auxquelles on assiste sur le terrain – en les prenant en compte de manière non accidentelle, scandaleuse ou marginale. Et il s'agit, pour ce faire, de maintenir une distance critique qui est bien plus qu'une indépendance idéologique du chercheur : c'est la condition indispensable d'une anthropologie qui dépend partout de la possibilité d'établir un rapport d'altérité avec l'objet.

Pour illustrer ce propos, j'évoquerai en quelques mots les « empilages » successifs du sens dans le milieu du candomblé à Bahia, à partir d'une enquête menée dans un *terreiro* – abordé comme lieu social et rituel. La conversion des adeptes et la formation des chefs de culte peut s'étudier d'abord comme un événement individuel pris dans des trajectoires et des réseaux de sociabilité familiale. Dans ce cas, la culture sera définie comme ce qu'on appelle parfois une culture « populaire » : elle est affaire de mode de vie, l'affliction qui conduit au temple est présente dans le quotidien des initié(e)s, le profane et le sacré sont mêlés dans la vie et dans les mentalités. Dans un second temps, l'observation de longue durée montre que, progressivement, un réseau politique se développe dans le temple, à partir des relations familiales et spirituelles de sa mère-de-saint et de ses *ogãs* avec un des trois principaux temples de Bahia, celui de la Casa Branca. Ce réseau conduit vers différents groupes et associations du Mouvement noir local dont des membres et leaders se mettent à fréquenter le temple, et vers le tourisme culturel noir nord-américain, qui entraîne la venue occasionnelle de cars entiers de visiteurs. Observateurs et amis du temple, des nouveaux venus de ce réseau franchissent le pas de l'initiation rituelle, tout en donnant une interprétation de leur pratique, différente de la précédente. Dans ce cas, le candomblé devient une culture « noire », le temple prend rapidement une dimension globale lié au tourisme *black*, ce qui lui permet d'entrer dans de nouveaux circuits écono-

miques, d'améliorer son état matériel et son « standing », etc. Enfin, en liaison étroite avec ce second réseau – et également formé à partir des ethnologues « amis de la maison » et soucieux de la réussite d'une entreprise à l'origine informelle et populaire –, un troisième réseau s'ajoute aux deux précédents. Il est formé d'étudiants et enseignants de l'université locale, habitués à fréquenter en soirée les cérémonies afro-brésiliennes, ou militants noirs à la recherche de références identitaires et de spiritualité. Petit à petit, leur présence devient plus visible dans les cérémonies publiques du temple, on en retrouve aussi à des fonctions d'assistance rituelle (*ekede, ogã*), puis parmi les initiés (*iaô*), et enfin à la tête de la société civile gérant les intérêts du temple (Président, trésorière, etc.). C'est dans ce dernier cercle qu'apparaissent les écrits anciens des ethnologues. Mais, tout comme parmi les mouvements ethniques amazoniens contemporains étudiés par Bruce Albert, ces écrits se positionnent et font sens dans le contexte international culturaliste (ONG, media, etc.) : c'est à cette échelle-là que « le discours ethnographique tend à devenir (...) une véritable ressource stratégique, à la fois comme miroir symbolique (dans les constructions identitaires) et comme instrument de légitimation (par la reconnaissance savante) »<sup>34</sup>. Ainsi, dans le cas du *terreiro* évoqué ici, la référence à des écrits de l'ethnologue des années 1930-1950 Edison Carneiro apparaît en épigraphe d'un document de demande de financement adressé à diverses ONG internationales pour le développement, dans le cadre du temple, d'un « Projet expérimental d'éducation alternative » pour les enfants et adolescents du quartier. L'accès de ce temple à la rhétorique culturaliste planétaire passe donc par la légitimation ethnographique et se fait au terme de luttes de réseaux dans une configuration locale particulière.

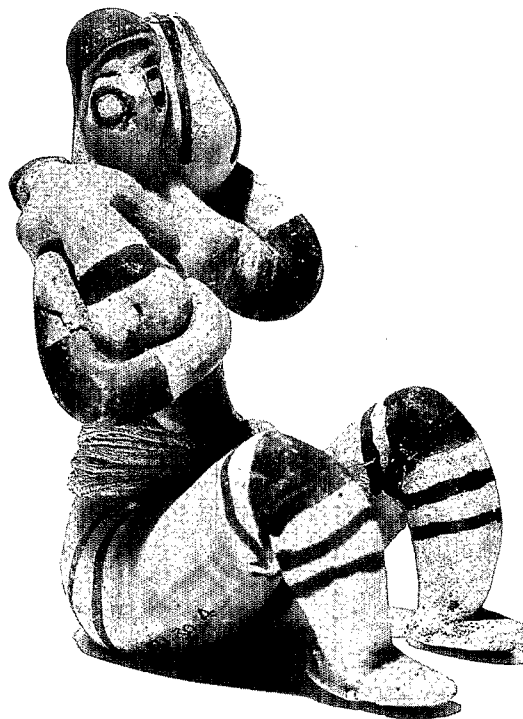
L'analyse des conflits ou divergences d'interprétation (qui mettent en scène les productions intellectuelles d'inspiration ethnologique) est rendue possible par la prise en compte des réseaux sociaux en interaction dans un même lieu. Cette option, qui privilégie les situations plutôt que les structures (sociales ou mythiques), n'est pas de pure méthode : elle définit aussi l'engagement de l'ethnologue dans la situation d'enquête. Elle implique concrètement que le chercheur obtienne de pouvoir rester sur place tout en se tenant suffisamment à distance des actions et des rhétoriques produites pour pouvoir décrire dans l'altérité cette configuration d'ensemble, à la fois sociale et culturelle. La marge est étroite. Elle dépend de négociations inter-personnelles dont l'échec peut aboutir à une interdiction d'accès au terrain en tant qu'observateur. Or, c'est d'abord en défendant la possibilité d'une place d'observateur, ni trop proche, ni trop éloignée, que l'anthropologue peut prétendre être utile, même s'il nous arrive bien souvent de croire nous-même que notre présence ne fera sens pour ceux auprès de qui nous enquê-

33. Pour reprendre un terme geertzien (C. Geertz, « Thick description », *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. ).

34. B. Albert, « Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien », in M. Agier, *op. cit.*

tons que si nous nous transformons en assesseur ethnique, en assistant social ou en conseiller psychologique, au prix d'une coupure quasi-schizophrénique entre notre identité de terrain et notre identité académique ou institutionnelle. Alors que la demande sociale « d'en haut » (celle des divers bailleurs de fonds du chercheur) est reconnue comme la preuve d'une utilité sociale de l'anthropologie, celle-ci devrait se mesurer aussi à sa capacité à répondre aux demandes sociales *in situ*. Ces « demandes »-ci se font de plus en plus pressantes, même si elles sont formulées dans un autre langage que celui des pouvoirs publics, et elles signifient que le chercheur en sciences sociales est perçu et interpellé dans son identité professionnelle. Pourtant, un des effets induits par le précepte illusoire de l'« observation participante » a été de pousser l'ethnologue à vouloir se faire accepter par ses hôtes en se faisant passer pour un autre. Les faits que je viens

d'évoquer, et que l'on peut sans doute généraliser à de nombreux « nouveaux terrains » (groupes ethnopolitiques, églises néo-protestantes, entreprises, opérations de développement, etc.), doivent nous inciter, il me semble, à revoir ces positions. D'une part, établir des rapports de type contractuel définit ce que ses hôtes peuvent attendre de l'ethnologue, et dans quelles conditions méthodologiques de distance il peut produire les résultats attendus. D'autre part, un rapport contractuel dans lequel le « métier » du chercheur est identifié et reconnu permet de créer de meilleures conditions de dialogue avec l'ensemble de ses interlocuteurs. En défendant les principes du contrat et du dialogue, nous reconnaissons chez nos hôtes les sujets qu'ils sont dans toute leur autonomie revendiquée, en même temps que nous nous mettons en position d'engagement critique qui garantit notre propre autonomie de chercheur et de citoyen.



Brésil. État de Góias.  
Poupée en argile cuite.  
(Ph. MH)