

Université catholique de Louvain
DÉPARTEMENT DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES



Quel Projet pour une anthropologie émotionnellement et
politiquement impliquée ?
L'anthropologie à la croisée des chemins.

Par Mathilde BUET
Marie DERIDDER
Samuel HUBAUX
Alain LAIGNEAUX

Tutrice : Pr A.-M. Vuillemenot
Jury : Pr A. Reyniers, Pr O. Servais,
Pr M. Singleton

Mémoire présenté dans le cadre du DES en
anthropologie

Session de juin 2006

Table des matières

Table des matières.....	2
Introduction.....	3
Première partie : anthropologie « élitiste » des débuts, réponse « populiste », et premiers pas vers l'implication du chercheur-sujet.....	4
1.1 Aux origines du projet moderne de maîtrise de la nature... et de la culture	4
1.2 L'émergence de l'ethnologie « classique », élitiste.....	7
1.3 Les engagements de l'ethnologie militante.....	9
1.4 Rompre avec l'objectivisme et « l'impérialisme » scientifique : l'œuvre de Jeanne Favret-Saada.....	12
Deuxième partie : l'implication émotionnelle du chercheur-sujet.....	16
2.1 Participer et être affecté.....	16
2.2 Le corps, espace d'expérience et de connaissance.....	17
2.3 Rationalité et émotions : incompatibles ?.....	25
2.4 La question de la scientificité.....	27
2.5 Conclusion et pont vers l'implication politique en anthropologie.....	29
Troisième partie : Implication politique de l'anthropologue, et applications de l'anthropologie au développement : quelles tensions?	31
3.1 Parcours historique de l'anthropologie appliquée	33
3.2 Une science des fins est illusoire... ..	37
3.3 ...mais l'arène du développement peut être prise comme objet propre à l'anthropologie.....	40
3.5 Le problème des fins : inévitablement éludé ? Qu'est-ce que l'anthropologie fondamentale ? Les tensions indépassables entre le projet fondateur de l'anthropologie et sa critique... ..	49
3.6 Une anthropologie du développement est-elle dès lors (encore ?) possible ?	61
Conclusion.....	67
Bibliographie.....	70

Introduction

Toute politique de recherche est porteuse d'enjeux scientifiques et sociaux dont il faut être à même de peser et exposer l'importance. Quel anthropologue d'aujourd'hui pourrait réfuter cette assertion? Si les pères fondateurs des sciences sociales avaient rêvé pour elles un projet de connaissance comparable à celui défendu par leurs sœurs dites « naturelles », l'histoire de la discipline a montré comment celui-ci s'est trouvé contrecarré par la nature de cette réalité qu'ils s'étaient donnée pour objet (les « faits » sociaux) et par les biais dont ils étaient eux-mêmes porteurs quant à leurs finalités inavouées et loin d'être « neutralisables ».

Qu'est-il advenu au fil du temps de cette neutralité tant désirée, de cette a-topie du chercheur? De cette posture froide et distante à tenir vis à vis des objets d'étude, ces faits sociaux dont il fallait connaître objectivement les tenants et aboutissants?

Il nous a semblé didactiquement fécond de distinguer dans la suite entre implication méthodologique et implication du chercheur sur le terrain en terme de participation à des jeux politiques qui lui échappent peu ou prou. Les ponts et liens entre les deux pans du questionnement ne manqueront pas néanmoins, nous le verrons.

La position de l'anthropologue sur la scène publique et la question de ses engagements par rapport aux problèmes de la Cité seront abordés dans la troisième partie, au sein d'un champ relativement circonscrit : l'anthropologie des faits de développement. Cela rejoindra peut-être davantage les préoccupations relatives à l'application en anthropologie. Dans la deuxième partie qui précédera, nous questionnerons davantage l'aspect épistémologique de « l'implication en anthropologie ». La démarche anthropologique de Jeanne Favret-Saada nous a semblé offrir un pont intéressant vers ces questions.

Pour les ancrer, une contextualisation nous a tout d'abord semblé incontournable à travers l'histoire de la discipline anthropologique.

Première partie : anthropologie « élitiste » des débuts, réponse « populiste », et premiers pas vers l'implication du chercheur-sujet.

En guise d'introduction, inmanquablement réductrice, nous distinguerons à la suite de Michel Agier différentes phases dans l'histoire de l'anthropologie et esquisserons de la sorte une remise en perspective historique de l'évolution de la discipline et de ses paradigmes fondateurs.

Dans l'introduction à *Anthropologues en danger*, Michel Agier propose en effet une typologie des courants de la discipline selon trois phases, essentiellement : élitisme, populisme et corporatisme.¹ Dans cette première partie, nous soulignerons l'émergence des deux premières. La troisième, qu'il envisage pour souligner les tendances de l'anthropologie contemporaine, nous la discuterons plus à fond dans la dernière partie lors de la discussion que nous proposerons des rapports entre anthropologie appliquée et anthropologie fondamentale dans le champ du développement. L'idée de cette première partie est d'ancrer notre réflexion sur l'implication de l'anthropologue dans, sur, et par le terrain (incontournable selon nous) en repartant du projet anthropo-logique tel qu'il a émergé dans le sillage de la modernité occidentale. C'est ainsi sur base d'un regard rétrospectif qu'il semble pertinent d'ancrer le projet réflexif des quelques pages qui vont suivre.

1.1 Aux origines du projet moderne de maîtrise de la nature... et de la culture

Il s'est passé quelque chose de particulier dans l'histoire de l'Occident qui a fondé sa prétention à l'universalisme de valeurs qui avaient trouvé sur ses terres un terreau fertile, accompagnant une expansion planétaire sans précédent.²

Tout d'abord, nous soulignons, avec Marcel Gauchet, la rupture qu'a constitué l'incarnation divine fondatrice des religions chrétiennes.³ Celle-ci annonce la venue du divin au cœur de l'humanité, et permet un glissement et l'accession presque par accident

¹ AGIER, M., *Comment être sur le terrain aujourd'hui ?*, in AGIER, M., (sous la dir. de), *Anthropologues en dangers, l'engagement sur le terrain*, Ed. Jean Michel Place, Paris, 1997, p.9-28.

² Les premières pages de cette partie sont fortement inspirées du cours de Fondements anthropologiques donné par Pierre-Joseph Laurent d'octobre à décembre 2005.

³ Le christianisme qui est pour l'auteur la « religion de la sortie de la religion », cfr. par exemple *Fin de la religion ?*, in GAUCHET, M., *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

de la seconde au statut divin. La Renaissance italienne par exemple peut constituer un lieu où observer un décisif désassujettissement de l'Homme par rapport à des forces transcendantes jusque là non discutables. Dans l'art de cette époque, se dégage progressivement une sortie des canons de l'art religieux : la perspective apparaît donnant un relief aux représentations, les personnages sacrés semblent devenir plus proches des hommes, par leurs expressions, postures ; les hommes eux-mêmes se voient soudain représentés auprès des dieux, puis à leur place dans l'art laïc qui émerge. L'humanisation de l'art est bel et bien en marche, et l'Eglise réagit d'ailleurs à ces changements sociaux (que l'on pense à l'inquisition !).

Ainsi, l'homme s'immisce dans des espaces jusque là réservés aux divinités. La Renaissance constitue une rupture d'avec l'esprit religieux qui prévalait jusque là et nous assistons à une réactivation de l'art et de la pensée païens. La réflexivité trouve peu à peu les conditions de son émergence, avec d'une part, l'idée d'une rationalité ancrée dans l'homme pour balise, et, d'autre part, la conquête de la liberté de l'homme par rapport à son assujettissement préalable.

Ces évolutions sont bien sûr à recadrer dans leur contexte. Le 16^{ème} siècle est également celui des grandes découvertes, des débuts de l'expansion européenne, accompagnés par l'émergence des noyaux urbains. La naissance du capitalisme et du colonialisme participent à ces changements et sont rendus possibles par ces derniers. Si la transnationalisation du commerce est embryonnaire, elle peut néanmoins apparaître comme une sorte d'exaltation du projet individualisant.

Le projet scientifique de connaissance du monde qui émerge est intimement lié à ces évolutions, à une conception nouvelle de l'Homme et de ses rapports à la Nature. Celle-ci n'est plus « enchantée », pur matériau porteur des signifiants divins et dont il appartient aux tenants de l'ordre religieux de déchiffrer un sens, mais un donné que l'Homme peut chercher à comprendre et appréhender pour en jouir. Nous pensons contre nature, assurés depuis Descartes que notre mission est de la dominer, la maîtriser, la conquérir. Echappés à jamais, nous nous sommes construit, hors de la nature, le royaume indépendant de la culture.⁴

⁴ Voir à ce propos MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973, p.19-20.

Cependant, si l'homme se met à la place des dieux, il faut évacuer l'angoisse de la mort. Cette dernière aurait fait irruption dans la vie humaine au cours du processus d'hominisation, en faisant sortir la pensée d'un investissement total dans le présent et donc apparaître une pensée du temps. Entre conscience objective qui reconnaît la mortalité et conscience subjective affirmant sinon l'immortalité, du moins une transmortalité, l'homme porte en lui l'angoisse de la mort. La présence de cette dernière devient un problème vivant, c'est-à-dire qui travaille sa vie. Ainsi apparaissent l'imaginaire dans la perception du réel, et le mythe dans la vision du monde.⁵ Or, la rationalité moderne met quant à elle entre parenthèses la finitude à laquelle elle est appelée à faire face. Avec les débuts de la science et le classicisme (17-18^{ème} siècle), on assiste à « l'enchaînement de Chronos ». Progressivement s'instaure l'Histoire. La pluralité des phénomènes se réduit ; la pluralité des expériences fait place au singulier de l'histoire. L'idée de Progrès permet de lier l'expérience humaine avec celle-ci. L'histoire du monde moderne devient ainsi l'histoire du Progrès. Notre rapport au futur se dilate dans cette idée même, tandis que le rapport au passé perd de son importance. On en arrive à une certaine schizophrénie : d'un côté le passé est gommé comme fondement au social (remplacé par l'idée d'un progrès qui pourrait nous mener à la maîtrise totale de l'existence à travers la domination de la nature), de l'autre demeure la finitude incontournable. La finitude est niée dans une quête d'éternité par la science. Une culture « contre nature » vient s'opposer au libre cours du temps. L'invention de la rationalité est l'invention de l'intemporalité ! La raison remplace l'expérience passée. L'espace d'expérience ne reconnaît aucun acquis. La notion de progrès devient le singulier universel et le monde est tout entier objectivé.

Le temps de la modernité repose sur une double racine : 1°/ une nouvelle expérience d'un temps inventé – Foi dans l'homme et sa rationalité ; 2°/ repose sur un monde entièrement compris. L'histoire devient ce singulier collectif qui aboutit à l'instauration d'une culture scientifique. Le temps sépare donc bien l'homme de l'univers. Dans une société moderne, le présent est tout puissant. Chronos a été enchaîné, lui qui avait été créé en même temps que tous les autres dieux. Un paradoxe réside au sein de la modernité, qui tient en ce que l'humanité conçoit un temps qui sépare l'homme de l'univers. La science perçoit un homme seul. On a affaire à un « homme contre nature », qui se construit sa propre

⁵ MORIN, E., op. cit., p. 111-112.

expérience du temps qui passe. Ce paradoxe va résister jusqu'à aujourd'hui⁶, et c'est dans l'esprit de sa discussion et de sa remise en question que s'inscrit cet essai... Car l'anthropologie telle que nous l'envisageons, à la suite de Morin, doit avoir pour ambition de fonder l'homme non pas dans une nature vs. culture, mais dans la soudure épistémologique entre ces deux entités artificiellement distinguées.⁷

Mais n'allons pas trop vite et reprenons le fil de l'exposé...

Dans la continuité de cette construction « contre nature » esquissée jusque là, on peut souligner avec Touraine que la modernité se caractérise par la capacité de l'homme à se libérer des adhérences de l'être. L'être devient banalement simple. L'homme dans sa totalité bio-psycho-sociologique est nié lorsqu'en Occident, il devient une entité essentiellement réflexive. La réflexivité posée comme un étalon, la vie moderne tient dans la capacité de mettre à plat les choses et d'y vivre.⁸

Le problème à partir de là réside dans le **sens** de la modernité, lorsque le progrès laisse apparaître des failles et/ou que l'angoisse de la finitude refait surface et n'est plus cadrée. Nous rejoignons ainsi Marcel Gauchet lorsque ce dernier souligne que *nous vivons dans une société psychiquement épuisante... Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse, ce qui nous fut plus ou moins épargné, depuis le début de l'aventure humaine, par la grâce des Dieux.*⁹

1.2 L'émergence de l'ethnologie « classique », élitiste

Foucault souligne quant à lui que dans l'embryon de scientificité naissante, connaître revient à produire de la frontière, distinguer, être capable de représentations. Là se trouve vraisemblablement l'origine de notre esprit catégorisant, à l'origine des distinctions « eux-

⁶ Soulignons par exemple la couverture d'un numéro récent du Courrier International, qui s'interroge : « Serons-nous demain immortels ? ». Selon le chercheur britannique Aubrey de Grey, « La personne qui vivra éternellement est peut-être déjà née ». Courrier International, n°806 du 13 au 19 avril 2006.

⁷ Et on pourrait s'interroger sur les conséquences de la rupture pour la communauté humaine, mais ce n'est pas l'endroit ici.

⁸ Alain TOURAINE, cité par P.-J. Laurent. Il est à noter que pour Touraine, la modernité ne repose pas sur un principe unique et moins encore sur la simple destruction des obstacles au « règne de la raison » ; elle est faite du dialogue de la Raison et du Sujet, car le sujet personnel et donc la subjectivation est un thème intrinsèquement lié à la modernité : *Sans la Raison, le sujet s'enferme dans l'obsession de son identité, et sans le sujet, la Raison devient l'instrument de la puissance. En ce siècle nous avons connu à la fois la dictature de la Raison et les perversions totalitaires du sujet ; est-il possible que les deux figures de la modernité, qui se sont combattues ou ignorées, se parlent enfin l'une à l'autre et apprennent à vivre ensemble ?* Voir TOURAINE, A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, p.16-17.

⁹ GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, NRF, Paris, 1985, p.302.

nous » fondatrice de l'anthropologie. Cette dernière naît sur ce socle pour aller à la rencontre d'autres peuples qui ont développé d'autres systèmes de représentation du monde, d'eux-mêmes, etc.

Historiquement, l'anthropologie se développe à partir de l'étude empirique des sociétés « primitives » dans le sillage de la colonisation. Alors que la sociologie se concentrait sur les sociétés industrialisées, l'anthropologie se penche sur les sociétés traditionnelles. Avec le colonialisme, le « sauvage » est devenu directement accessible et devient le champ d'étude privilégié d'une catégorie de chercheurs qui eurent tôt fait de se regrouper autour de l'anthropologie sociale. Une première phase du développement de la discipline, que nous appelons à la suite de Michel AGIER *élitiste*, correspond à diverses expériences de découverte de l'Autre. D'abord celle des voyageurs fortunés, découvreurs, poètes, marchands, administrateurs coloniaux intellectuels, ou missionnaires. Ensuite 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, les premiers ethnologues professionnels développent des méthodes et objets scientifiques propres à la discipline. Est là pointée la génération des Malinowski, Radcliffe-Brown, Griaule, etc.

Ce qui caractérise cette anthropologie des débuts¹⁰, dans la droite ligne du positivisme ambiant dépeint plus haut, c'est justement une volonté de marquer sa distance vis à vis des populations étudiées. La légitimité du savoir produit tient à ce que comme Durkheim prenait les faits sociaux « comme des choses », l'anthropologue participe, mais en « observateur extérieur ». Que ce soit de l'ordre de la mise en scène rhétorique ou de la technique d'enquête effectivement mise en œuvre (on pense par exemple à ces anthropologues aux allures de maréchaux qui restaient dans leur case et envoyaient chercher les informateurs qu'ils y interrogeaient...), cette exigence est fondatrice de la scientificité de la démarche. Elle est par ailleurs inscrite dans des relations de pouvoirs inégalitaires entre la société de l'ethnologue et celle des « ethnologisés ». Un autre aspect important de cette anthropologie des débuts est que les expériences définissent progressivement la présence sur le terrain à partir d'une relation privilégiée avec une sélection d'informateurs « privilégiés ». *Les détenteurs du savoir, et/ou du pouvoir sont*

¹⁰ Notons que nous parlons ici en termes de tendances générales, ce qui est nécessairement réducteur mais nous semble justifié didactiquement.

*supposés être les mieux à même de nous faire découvrir la cohésion sociale et la culture de ces terra incognitas.*¹¹

Le terrain fut d'abord pour l'ethnologue du 19^{ème} siècle le lieu et l'objet d'une « observation naturelle ». Cette observation naturelle trouve sa validation dans l'extériorité et le protocole d'enquête qui sont les marques d'une bonne observation. Avec Malinowski en Grande Bretagne et Griaule en France, l'ethnologie revendique sa singularité et son autonomie par rapport à la sociologie durkheimienne à travers les règles de « l'observation participante ». Cette dernière, c'est d'abord vivre chez les autres, « les sauvages », et longtemps afin de s'immerger, de s'imprégner au fil des jours de leur façon de vivre et de sentir, de penser et d'agir. Etre un autre chez les autres, avant de devenir progressivement un des leurs. Long processus, au cours duquel l'ethnologue est un apprenti et l'indigène son maître, avec alternance de temps de terrain et de temps de mise à distance pour la réflexion et l'analyse. Malinowski explique ainsi que l'ethnologue doit se couper de ses semblables, s'installer le plus longtemps possible dans un village, et tâcher d'être le plus proche possible des indigènes. *L'anthropologue tâche alors de s'immiscer, autant que faire se peut, dans la vie de la population afin de rendre sa présence la moins dérangeante possible. En tant que technique de recherche, l'observation participante est donc nécessairement dirigée vers les groupes numériquement réduits et relativement stables.*¹² Malinowski présente l'observation de terrain comme une jouissance de l'esprit et des sens, avec beaucoup de lyrisme.

Déjà on sent poindre les tensions entre extériorité et participation, nous y reviendrons abondamment plus loin. Mais le caractère stable des groupes observés, et la neutralité d'observateurs extérieurs qui devraient se fondre à eux ne résisteront pas longtemps...

1.3 Les engagements de l'ethnologie militante

Dès les années'30 nous dit Jean Métral, le côté illusoire de cette pratique d'observation participante est dénoncé : le terrain, c'est aussi autre chose, en cette période de colonisation

¹¹ AGIER, M., *Comment être sur le terrain aujourd'hui ?*, in AGIER, M., (sous la dir. de), *Anthropologues en dangers, l'engagement sur le terrain*, Ed. Jean Michel Place, Paris, 1997, p.18.

¹² DELIEGE, R., *Anthropologie sociale et culturelle*, syllabus, Diffusion universitaire Ciaco, Louvain la Neuve, 2002, p.105.

trionphante, et l'ethnologue n'est pas qu'un esthète.¹³ N'est-il pas, avec le missionnaire, le marchand, le soldat, l'administrateur, une autre figure du colonialisme ?

Michel Agier souligne que dans les années qui s'étendent de 1940 à 1970, apparaît une anthropologie qu'il appelle « populiste ». Il y a rupture avec l'attitude élitiste. Après la seconde guerre mondiale, l'ethnologue ne peut plus être innocent. *Les terrains des ethnologues ne sont plus seulement des projets d'observation participante, ils deviennent simples lieux où les indigènes résistent, se révoltent contre la domination coloniale, puis organisent leurs luttes et mouvements de libération.* De nouvelles expériences mettent 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 » a-t-il ainsi commencé avec la mauvaise conscience de l'observateur blanc,* nous dit Michel Agier. Dans tous les cas, une nouvelle génération d'ethnologues apparaît qui veut non seulement expliquer le monde, mais le transformer. On trouve les prémisses de cette posture chez Michel Leiris qui fit de la présence sur le terrain une affaire toute personnelle, voire intérieure, et une véritable initiation. Evitant 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.¹⁴ Dans les années'40, c'est James Agee qui pose une pierre (*Louons maintenant les grands hommes*) en témoignant du sentiment de trahison contenue, selon lui, 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. Oscar Lewis a une démarche semblable au début des années'50 en proclamant que l'anthropologue doit être « à la fois le chercheur et le porte-parole de la culture des pauvres ».¹⁵

De tels écrits préfigurent la phase « proprement populiste », qui débouche au fil des histoires de la discipline anthropologique et de la politique coloniale sur une valorisation du pouvoir et du savoir du « peuple » qui mettra la quasi-totalité de la profession à l'opposé de l'élitisme tranquille des premiers temps. Jean-Pierre Olivier de Sardan observe à ce niveau comme une logique simultanément morale, politique, et épistémologique chez le chercheur. *Les intellectuels découvrent le peuple, s'apitoient sur son sort et/ou*

¹³ METRAL, J., *L'ethnologue et son terrain : participation, engagement, implication.* in METRAL, J., *Les implications vigilantes d'un ethnologue du monde contemporain,* Revue de l'Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, n°51, octobre 2003, p.56-63.

¹⁴ Michel Leiris participe en 1931-1933 à une expédition ethnographique dirigée par Maurice Griaule.

¹⁵ Cité par Michel Agier, op. cit., p. 19.

*s'émerveillent de ses capacités, et entendent se mettre à son service et œuvrer pour son bien.*¹⁶

Émerge une anthropologie critique et militante dont l'africaniste Jean Copans peut apparaître comme emblématique, lui qui écrira rétrospectivement à propos de cette période que *l'anthropologue 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.*¹⁷

Michel Agier souligne qu'à y regarder a posteriori, l'impression peut être donnée que l'anthropologue à cette époque se trouvait dans une position peut-être plus simple qu'aujourd'hui : les demandeurs de recherches de terrain étaient la « puissance coloniale » ou le pouvoir « post-colonial », et le chercheur pouvait se positionner, face à l'Etat, dans un refus de compromis relativement confortable, soit en refusant de répondre à la demande, soit en remettant des rapport où la défense des intérêts des populations étudiées primait sur toute autre considération économique, politique ou théorique. Les changements importants survenus quant au contexte de l'engagement du chercheur depuis lors ont visiblement substantiellement changé la donne. Les interlocuteurs des anthropologues se sont considérablement diversifiés, rendant la marge de manœuvre très étroite pour le chercheur : *les Etats forts et interventionnistes, militaires ou néocoloniaux, qui donnaient bonne conscience à plusieurs sortes de prises de position populistes, sont de moins en moins visibles.*¹⁸

Jean-Pierre Olivier de Sardan parle lui aussi de populisme à propos de certains courants anthropologiques pour souligner le fossé qui les sépare de sa conception d'une anthropologie « par l'enchevêtrement des logiques sociales ». ¹⁹ Si nous reviendrons dans la troisième partie sur les questions que posent ces courants dits populistes qui entendent donner voix au peuple, soulignons que l'auteur va dans le même sens que Michel Agier en stigmatisant même davantage le populisme idéologique qui *peint la réalité aux couleurs de*

¹⁶ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris, 1995, p.19.

¹⁷ COPANS, J., *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris, 1974, p.18.

¹⁸ AGIER, M., op. cit., p.22.

¹⁹ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Les trois approches en anthropologie du développement*, Revue Tiers Monde, t. XLII, n°168, oct.-nov. 2001, p.729-754.

*ses désirs, et a une vision enchantée des savoirs populaires.*²⁰ Le problème essentiel souligné des deux côtés semble donc résider dans le fait que le chercheur en proie au « populisme » anthropologique plaque ses propres schémas d'appréhension du social, conçu dans un ailleurs du terrain (occidental ?), sur des réalités qui gagneraient à être appréhendées « pour elles-mêmes ». Si les courants dits « populistes » ont pris leurs distances avec les politiques de recherche qui fondaient la vague élitiste des débuts, ils n'en restent pas moins aux prises avec une incapacité de se laisser toucher par des logiques sociales qui échappent somme toute peut-être aux catégories préconstruites occidentales.

1.4 Rompre avec l'objectivisme et « l'impérialisme » scientifique : l'œuvre de Jeanne Favret-Saada

A ce moment du parcours, et pour introduire les deux problématiques plus circonscrites qui nous occuperont dans la suite, l'œuvre de Jeanne Favret-Saada semble se présenter comme une bonne transition. On pourrait scinder la rupture qu'elle entend introduire en deux aspects complémentaires : d'une part, elle questionne épistémologiquement un « objectivisme » qu'elle stigmatise comme inhérent à la production classique du savoir anthropologique ; d'autre part, elle introduit la question plus politique des liens entre production de savoir anthropologique et positionnement de l'anthropologue sur la scène publique, la question en somme de ses engagements assumés ou non par rapport aux problèmes de la Cité. Nous développerons ici quelque peu ces deux aspects de l'œuvre de Jeanne Favret-Saada en guise de transition vers les parties suivantes.

Commençons par le second. Dans une continuité partielle avec le courant appelé « populiste », Jeanne Favret-Saada se donne pour finalité de libérer la parole de ses contemporains, de souligner les enjeux de pouvoir qui se cachent derrière la construction d'un savoir prétendument objectif. A travers son œuvre, elle entend ancrer sa critique du positivisme, du progressisme et de l'arrogance de l'idéologie des Lumières qui fonde la science moderne. Cela tout en restant attachée à son projet de connaissance cumulative.

En choisissant de travailler sur la sorcellerie, même si l'orientation n'est pas d'avance problématisée, Favret-Saada réalise un exercice qui consiste à montrer qu'en réalité, quoi

²⁰ Ibidem, p.738. Par opposition au populisme idéologique, c'est sur un populisme méthodologique que l'auteur entend ancrer l'anthropologie du changement social. Nous y reviendrons davantage dans la troisième partie.

qu'en disent les scientifiques qui voudraient reléguer les croyances sorcières à une pré-science irrationnelle, les deux rationalités a priori contradictoires sont compatibles. Les paysans sont tout à fait à même de maîtriser les tenants et aboutissants de la rationalité scientifique, qui est socialement dominante et les contraint à cacher la sorcellerie. Ils sont obligés de la masquer au regard inquisiteur d'observateurs porteurs d'une forte charge institutionnelle, et dont l'objectif inconscient (ou inavoué) est se conforter à travers eux. Le travail scientifique tel qu'il a été conçu jusque là, n'a consisté selon elle qu'à renforcer ce cloisonnement et l'ignorance d'une autre rationalité possible par la science qui ne s'en donne pas la possibilité (ou, mieux, ne veut pas se la donner).

Une brève incursion dans son ethnographie nous permettra de cerner le relativisme sur lequel débouche sa critique de la science. Après avoir présenté longuement et minutieusement le « système de la sorcellerie » qui permet aux populations étudiées de s'en tirer dans l'explication des malheurs qui les touchent, elle en esquisse ce qui semble être une « limite » : si pour tout ensorcelé frappé par un malheur qui se répète il y a un sorcier, nulle part on ne trouvera une personne qui se dira ou se reconnaîtra telle. Ceux qui sont accusés d'avoir jeté un sort adoptent différentes postures : déni de l'existence de la sorcellerie (ce qui peut éventuellement être décrypté comme une stratégie de protection par la partie adverse), ou stupéfaction devant une erreur de désignation (« je n'ai rien fait, et voilà que je me retrouve « pris » à tort par un désorceleur »). Dans tous les cas, s'impose néanmoins bien souvent la présence du (contre)sort, même jeté injustement par le désorceleur. Pour avoir à partir de là accès à la cure, et identifier une origine « acceptable » au mal qui s'abat (impossible d'évoquer l'accusation et la « riposte » du désorceleur qui a touché l'ensorcelé, car le « sorcier » est par essence mauvais et incurable), doit se mettre en place un stratagème qui rend plausible la condition de « simple ensorcelé ». L'accusation ne peut être dite, et le discours de la sorcellerie ne peut faire effet qu'à la condition de laisser chacun s'en débrouiller en silence : *sans quoi la nomination d'aucun sorcier n'aurait plus la moindre efficace parce qu'il serait clair que le « sorcier » n'intervient qu'à titre de support logique, dans un système permettant de penser et de manier – souvent avec succès – la répétition du malheur biologique.*²¹

Jeanne Favret-Saada souligne que, selon elle, *il ne faut pas conclure que le discours soit plus faux ou plus illusoire qu'un autre ; mais, bien plutôt, que, comme tout discours, il*

²¹ FAVRET-SAADA J., op. cit., p.249.

trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une certaine part du réel.²² Nous trouvons là une expression du projet que l'on a dit « politique », plus haut, de fonder une critique de la rationalité scientifique dans sa supériorité clamée sur toute autre.²³ Chez Favret-Saada, on trouve en filigrane l'idée d'un relativisme scientifique qui doit être au cœur de l'anthropologie. En cela on peut la rapprocher des positions de Michael Singleton lorsque celui-ci déclare que, *en soi, l'anthropologie n'est rien moins qu'un plaidoyer apodictique pour le relativisme absolu.*²⁴ Par rapport aux conceptions de l'anthropologie des pères fondateurs et du courant populiste, nous remarquons que le débat quant à la pertinence de parler d'une rationalité scientifique comme essentielle et universalisable à la base d'une conception de la réalité vraie s'effrite déjà chez Jeanne Favret Saada à la fin des années'70. Nous reviendrons sur cet aspect de l'implication dans la troisième partie...

La posture originale que Jeanne Favret-Saada adopte pour étudier la sorcellerie, remet la subjectivité du chercheur au centre de la production anthropologique. Ce dernier aspect est plus amplement développé dans la partie suivante de ce travail.

L'ouvrage de J. Favret-Saada entend bien rendre possible l'émergence d'un nouveau fondement à l'anthropologie. Chez cette dernière, il y a la volonté centrale de refonder la science humaine en l'ancrant dans l'expérience de l'affect qui lie inmanquablement le projet de connaissance et l'objet de celle-ci. L'anthropologie, par l'objet et la forme de connaissance qui la caractérisent, rend possible une remise en question philosophique d'une conception de l'homme rationnel portée par l'idéologie scientifique. Le concept d'« être affecté » de J. Favret Saada permet ainsi le fondement d'une nouvelle anthropologie. L'auteur croise là notamment les apports de sa pratique psychanalytique au projet de connaissance propre à l'ethnologie. Il s'agit de sortir du mythe de l'anthropologue objectif, lié à la conception de l'homme « contre nature » évoqué plus haut. L'incontournable unité bio-psycho-sociologique de l'homme évoquée par Morin est remise là au centre d'une discussion épistémologique de la production anthropologique.

²² FAVRET-SAADA J., op. cit., p.249.

²³ On peut souligner la proximité des thèses défendues avec la critique de l'ethnocentrisme de Michael Singleton par exemple, sur lequel on reviendra plus loin.

²⁴ SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, L'aventurine, Paris, 2004, p.188.

Pour faire le pont vers la partie suivante, méditons ces quelques phrases de l'auteur : *Ainsi l'ethnographie semble s'élaborer entre un indigène qui serait une fois pour toutes cantonné dans la place du sujet de l'énoncé, et un savant qui se désignerait lui-même comme sujet de l'énonciation, mais comme un sujet indéfini. L'indigène apparaît alors comme une monstruosité conceptuelle : assurément comme un sujet parlant puisque l'ethnographie est faite de ses dires ; mais comme un parlant non humain puisqu'il est exclu qu'il occupe jamais la place du « je » dans quelque discours que ce soit. De son côté l'ethnographe se donne pour un sujet parlant, mais qui serait dépourvu de nom propre puisqu'il se désigne par un pronom indéfini. Etrange dialogue que celui qui paraît se tenir entre ces êtres fantastiques...*²⁵

²⁵ FAVRET-SAADA J., op.cit., p.44.

Deuxième partie : l'implication émotionnelle du chercheur-sujet

2.1 Participer et être affecté

La méthode classique de l'anthropologie – l'observation participante – implique à la fois un point de vue distancié lors de l'observation alors que la participation ne peut s'effectuer que dans l'interaction, donc la proximité. Comment être dès lors en même temps dedans et dehors ? J. Favret-Saada propose de poser autrement la question. Pour cette dernière, le travail ethnographique comporte trois moments logiques : le premier consiste à hasarder sa personne dans un monde inconnu en se laissant manipuler, affecter et modifier par l'expérience de l'Autre ; le deuxième à tenir un journal très circonstancié des événements qui permettra ensuite un travail ; le troisième, qui peut être accompli des années plus tard, consiste à reprendre cette expérience dans une entreprise de connaissance. Nous nous attardons dans cette partie du travail sur le premier moment du travail ethnographique – la modalité d'être affecté – et le rôle des émotions ou affects qu'il implique.

Comme le rappelle S. Caratini, *la pratique du terrain, c'est d'abord un ensemble de relations qu'il faut établir avec des inconnus sur leur propre territoire. Et l'inscription dans un espace géographique, économique, social, politique et mental dont le chercheur n'a pas l'expérience directe et sur lequel il n'a, a priori, aucune prise.*²⁶ Pour J. Favret-Saada, le travail d'ethnographe consiste alors à aller se coller délibérément dans un système de places qui nous est inconnu : celui, particulier, du groupe que nous avons choisi d'étudier. Cependant, « prendre place » consiste plutôt à ne viser aucune place, pas même celle d'ethnologue. Il faut accepter d'être là, présent. Et laisser les gens désigner une place à l'ethnologue qui leur paraîtrait convenable, ou une autre – selon le moment et l'interlocuteur. Or cette assignation à une place inconnue de l'anthropologue a pour conséquence immédiate qu'un certain comportement est requis, dont l'anthropologue ignore tout. A force de gaffes, de demi-fuites, et d'expériences diverses, il finit par donner un contenu à chacune des places. Et peut ainsi en négocier une pour lui qui ne soit pas trop inconfortable. J. Favret-Saada souligne ainsi que le « travail » de terrain comporte des moments de très grande passivité, où l'anthropologue ne contrôle pas les situations.

²⁶ CARATINI, S., *les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p. 22.

L'Autre mène un jeu dont l'anthropologue ignore les règles ; il suffit d'être malléable.²⁷ Ainsi, en hasardant sa personne, en se laissant affecter, en étant malléable, sans chercher à enquêter, ni même à comprendre et à retenir, J. Favret-Saada entreprend de faire de la « participation » un instrument de connaissance.²⁸ L'anthropologue doit accepter d'engager les enjeux de son existence, d'expérimenter pour son compte personnel et non pas pour celui de la Science. S. Caratini précise qu'une des questions majeures de cette méthode consiste en cette part d'inconnu inhérente au fait que la participation s'accompagne d'une négociation de positionnement dont l'issue est aussi instable qu'imprévisible. La participation n'est pas quelque chose qui se définit unilatéralement. C'est un rapport.²⁹

Cependant, J. Favret-Saada affirme qu'accepter de « participer » et d'être affecté n'a rien à voir avec une opération de connaissance par empathie.³⁰ Elle ne permet pas de connaître les affects de l'Autre. Cette démarche affecte l'anthropologue, c'est-à-dire mobilise ou modifie son propre stock d'images, sans pour autant l'instruire sur celui de ses partenaires. Toutefois, le seul fait d'accepter *d'occuper cette place et d'en être affecté ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non.*³¹ J. Favret-Saada a choisi de donner un statut épistémologique à ces situations de communication involontaire et non intentionnelle : c'est en revenant encore et encore sur elles que cette dernière constitue son ethnographie.³²

2.2 Le corps, espace d'expérience et de connaissance

Nous poursuivons cette réflexion sur « la modalité d'être affecté » de J. Favret-Saada en y introduisant une dimension essentielle : le corps. Comme l'explique E. Morin, « chaque homme est une totalité bio-psycho-sociologique. »³³ Ainsi, nous considérons qu'être affecté, être malléable concerne l'anthropologue dans son entièreté, y compris son corps, trop souvent oublié ou négligé.

²⁷ Entretien avec J. Favret-Saada publié en 2004 sous le titre *Glissement de terrain*, consulté sur Internet sur le site www.vacarme.eu.org

²⁸ FAVRET-SAADA, J., *Etre affecté*, Gradhiva, 8, 1990, p. 5.

²⁹ CARATINI, S., *les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p. 92.

³⁰ FAVRET-SAADA, J., *Etre affecté*, Gradhiva, 8, 1990, p. 6.

³¹ FAVRET-SAADA, J., *op.cit.*, p. 6.

³² FAVRET-SAADA, J., *op.cit.*, p. 9.

³³ MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 22.

Damasio souligne que *le corps et le cerveau forment une unité organique indissociable*.³⁴ Cette dernière *interagit en tant que tout avec l'environnement, l'interaction n'étant le fait ni du corps seul, ni du cerveau seul*.³⁵ Les relations de cette unité organique avec l'environnement *sont médiées par les mouvements du corps et les appareils sensoriels. L'environnement imprime sa marque sur l'organisme de multiples façons. L'une d'elles consiste à stimuler la rétine, au sein de l'œil, ou bien la cochlée au sein de l'oreille (qui capte les sons) ou le vestibule, également au sein de l'oreille (qui est l'organe de l'équilibre), ou bien les innombrables terminaisons nerveuses au sein de la peau, des bourgeons du goût et de la muqueuse nasale*.³⁶ Damasio nous invite à nous les représenter comme des portes où les messages peuvent entrer.

Dans cette perspective, nous rejoignons S. Caratini, pour qui, *s'investir personnellement dans la réalité d'autrui, accepter d'entrer en relation avec des gens d'une autre culture, qu'elle soit proche ou lointaine, impose une ouverture*.³⁷ Cette dernière *n'exerce pas en premier lieu sur des idées mais sur le corps. En effet, l'inconnu du terrain met l'anthropologue dans une situation totalement inédite, donc dominée par l'étonnement : idéalement plus « rien » ne correspond à rien. Le chercheur ne peut plus identifier parce qu'il ne peut plus distinguer. Il ne peut plus se projeter dans l'action et se trouve paralysé. Il a atteint l'état du non-savoir et de l'impuissance absolue. Il est « retombé en enfance », dans la toute petite enfance, celle d'avant le langage*.³⁸

Cette capacité de « retomber en enfance », cette sensibilité de l'anthropologue, en particulier, de l'homme en général, serait lié à l'inachèvement potentiel du cerveau chez l'adulte dont parle E. Morin. L'inachèvement potentiel du cerveau chez l'adulte, la juvénalisation cérébrale, se traduit par la potentialité d'une intelligence et d'une sensibilité jeune chez l'adulte et même le vieillard. Il peut continuer à apprendre, procurer de nouvelles adaptations, acquérir de nouvelles stratégies, de nouveaux savoir-faire, après la période d'enfance et de jeunesse. La juvénalisation correspond aussi à la persistance d'une affectivité infantile chez l'adulte.³⁹ Il ne nous est dès lors pas surprenant de parler d'un état où l'anthropologue semble « retomber en enfance ». Ce dernier *retourne ainsi au premier*

³⁴ DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 122.

³⁵ DAMASIO, A.R., *op.cit.*, p. 122.

³⁶ DAMASIO, A.R., *op.cit.*, p. 125.

³⁷ CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p. 23.

³⁸ CARATINI, S., *op.cit.*, p. 30-31.

³⁹ MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 96-97-98.

*niveau d'intégration, l'espace-temps où adviennent les émotions avant même d'avoir été transformées en sentiments, ou en jugements, c'est-à-dire le corps.*⁴⁰

- Les émotions...

Damasio distingue deux types d'émotions : les unes primaires et les autres secondaires. Les premières sont les émotions que nous ressentons très tôt dans la vie, dont l'expression ne requiert pas plus qu'un mécanisme préprogrammé, c'est-à-dire que des stimuli issus de l'environnement déclenchent par le biais de mécanismes génétiquement préprogrammés une représentation potentielle innée au niveau du cerveau qui commande l'instauration d'un état du corps caractéristique de l'émotion rencontrée, par exemple la peur⁴¹, et qui modifie les processus cognitifs d'une manière adaptée à l'état de cette émotion. Le processus ne s'arrête pas avec les changements corporels⁴² qui caractérisent une émotion. Son stade suivant correspond à la perception de l'émotion en rapport avec le phénomène qui l'a déclenché, autrement dit, à la prise de conscience qu'il existe un rapport entre un phénomène donné et un état du corps marqué par une certaine émotion. La perception des états émotionnels, autrement dit la conscience des émotions permet ainsi une réponse modulable en fonction de l'histoire individuelle de l'interaction de l'individu avec l'environnement. Nous considérons que dans ce que Damasio qualifie d'« histoire individuelle » interviennent les données culturelles propres au système social de l'individu en question. Rappelons que *toute unité de comportement humain est à la fois génétique/cérébrale/sociale/culturelle/écosystémique.*⁴³

Ensuite, à partir du moment où l'individu commence à percevoir des émotions et à établir des rapports systématiques entre, d'une part, certains types de phénomènes et de situations, et, d'autre part, certaines réponses émotionnelles, se manifestent les émotions secondaires.

⁴⁰ CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p. 30-31.

⁴¹ Damasio considère également la joie, la tristesse, la colère, le dégoût comme des émotions primaires et donc universelles. DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 194.

⁴² Les changements dans l'état corporel sont objectivés par plusieurs modifications siégeant dans différentes régions du corps. Il se produit des changements dans les fonctions des viscères (cœur, poumons, intestin et peau), celles des muscles squelettiques (c'est-à-dire des muscles qui sont attachés à vos os), et celles des glandes endocrines (telles qu l'hypophyse et les glandes surrénales). Globalement, l'ensemble de ces modifications tend à écarter l'organisme du niveau de réglage moyen de son équilibre fonctionnel, ou homéostasie. Ce niveau de réglage moyen correspond à l'optimum du fonctionnement de l'organisme, pour lequel celui-ci effectue le minimum de dépenses énergétiques et dispose de la plus grande simplicité et rapidité des ajustements. DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 178-179.

⁴³ MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 216.

Ces dernières correspondent aux émotions ressenties à l'âge adulte. Ces émotions secondaires proviennent de représentations potentielles acquises et non plus innées comme les émotions primaires. Notons que celles-ci sont le mécanisme fondamental des émotions secondaires. Ces dernières requièrent l'élargissement du réseau de régions du cerveau mobilisées pour les émotions primaires. Des régions supplémentaires du cerveau sont ainsi mobilisées. Les émotions secondaires sont exprimées par le même canal déjà utilisé pour l'expression des émotions primaires.

Damasio conclut que l'émotion résulte de la combinaison de processus d'évaluation mentale, simples ou complexes, avec des réponses à ces processus, issues de représentations potentielles (innées ou acquises). Ces réponses s'effectuent principalement au niveau du corps proprement dit, se traduisant par tel ou tel état émotionnel du corps. Cet état émotionnel est signalé en retour au cerveau.⁴⁴ A mesure que des changements corporels prennent place, l'individu est informé de leur existence et est tenu au courant de leur continuelle évolution. L'individu perçoit les changements de son état corporel, et suit leur déploiement seconde après seconde, minute après minute. C'est en ce processus de continuelle surveillance du corps, en cette perception de ce que le corps est en train de faire tandis que se déroulent les pensées, que consiste le fait de ressentir des émotions. Si une émotion est constituée par une série de changements dans l'état du corps, en rapport avec des images mentales particulières ayant activé un système neural spécifique, le fait de la ressentir est, fondamentalement, constitué par l'expérience vécue de ces changements, juxtaposée aux images mentales qui ont initié le processus. En d'autres termes, ressentir une émotion dépend de la juxtaposition d'une image du corps proprement dit avec une image d'autre chose, comme l'image visuelle d'un visage ou l'image auditive d'une mélodie. En plus de cette perception, et venant la compléter, il se produit simultanément des changements dans les processus cognitifs, changements qui ont été induits par des substances neurochimiques.⁴⁵

- ...sur le terrain

L'état émotionnel de l'anthropologue confronté au « terrain », état auquel S. Caratini fait référence, renverrait aux émotions primaires de Damasio sur base desquelles un

⁴⁴ DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 173-183.

⁴⁵ DAMASIO, A.R., *op.cit.*, p. 189.

apprentissage peut être réalisé. Ce dernier serait une voie d'intégration progressive de ce qu'E. Morin qualifie de « code culturel » du système social étudié. Le code culturel est une sorte d'équivalent sociologique au code génétique pour les êtres vivants dans le sens où la culture est le système génératif d'un système social. Le code culturel maintient l'intégrité et l'identité du système social, assure son autoperpétuation ou sa reproduction invariante.⁴⁶

Nous rejoignons S. Caratini lorsqu'elle explique que toute émotion est d'abord mouvement du corps. Ce n'est qu'une fois l'émotion « contenue », c'est-à-dire devenue consciente (mise en mots) et pour une part « maîtrisée », que l'esprit semble se mettre à son tour en mouvement pour distiller à grande vitesse toutes les associations possibles. C'est dans ce contexte émotionnel où l'état du corps domine, au point parfois d'empêcher la pensée de se développer, que se forment plus ou moins consciemment les représentations premières qui vont ensuite constituer le fondement du savoir, un savoir sur l'« Autre », mais aussi un savoir sur soi.⁴⁷

Tant que l'anthropologue ne peut pas échanger directement avec ses interlocuteurs, c'est-à-dire parler avec eux, user de leur langue, il développe instinctivement un mode de communication préverbal, même s'il dispose d'un interprète. Celui qui sait regarder et écouter ceux qui lui parlent mais qu'il ne comprend pas, se retrouve, comme au début de sa vie, à apprendre le geste avant la parole. Un langage, toujours le même, celui de la culture, est inscrit dans la matière et dans ses rythmes, et c'est encore le corps qui, le premier, en déchiffre le sens.⁴⁸ Le corps de l'anthropologue est ainsi en permanence heurté et façonné. De plus, précise S. Caratini, si l'anthropologue choisit de contraindre son corps – donc soi – à adopter les modes de communication de l'Autre, à ingurgiter ses nourritures, respecter ses rythmes et se mouvoir dans son espace selon ses codes et en adoptant ses manières, il dispose du meilleur moyen d'« assimiler », au double sens physique et mental du terme, l'ordonnement d'une configuration de signes qu'on peut dire au fondement de la culture, puisqu'elle est ce langage qui précède le Verbe tout en étant omniprésent.⁴⁹ L'« ordonnancement d'une configuration de signes » dont parle S. Caratini correspond au code culturel de E. Morin évoqué ci-dessus.

⁴⁶ MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 186.

⁴⁷ CARATINI, S., *les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p.32.

⁴⁸ CARATINI, S., op.cit., p. 37.

⁴⁹ CARATINI, S., op.cit., p. 38.

Néanmoins, S. Caratini remarque qu'en réalité, l'individu, l'anthropologue, ne peut pas complètement « retomber » en enfance, car il a une mémoire, un cerveau cherchant toujours à proposer des associations, même lointaines, même insatisfaisantes. Lorsque la mémoire ne trouve pas de significations à associer aux éléments du réel que les sens enregistrent, l'angoisse de la désintégration psychique menace. La « compréhension » - de ce qui se passe, des signes perçus – apparaît comme une nécessité. La lutte pour la survie de l'espèce à pousser le cerveau de l'homme à produire une « grille » de lecture, outil de la distinction et de l'identification, afin de pouvoir ordonner le flot des informations qui lui parviennent et d'organiser ses réactions. Cette grille culturelle (ou code culturel) est préexistante à l'individu, car elle a été élaborée par les générations qui l'ont précédé. Chacun l'acquiert à travers des processus de transmission propre à sa société. Tout individu dispose ainsi de cet outil premier culturel qui structure sa pensée selon une logique de classement qui procède pour l'essentiel par associations.⁵⁰ S. Caratini rejoint ici E. Morin lorsque ce dernier explique que, dans la société hominienne, l'inné ne suffit plus. La société hominienne a besoin pour se maintenir d'abord, pour se développer ensuite, d'un ensemble d'informations structurées selon des règles ; informations et règles qui ne sont pas innées génétiquement chez l'individu, et qui ne résultent pas non plus du simple jeu des interactions entre individus et groupes. La culture doit donc être transmise, enseignée, apprise, c'est-à-dire reproduite en chaque individu nouveau en sa période d'apprentissage pour pouvoir s'autoperpétuer et perpétuer la haute complexité sociale. La culture constitue une matrice informationnelle, un capital organisateur.⁵¹

S. Caratini explique que, face à l'inconnu, loin des repères de sa propre grille de lecture, l'anthropologue possède deux alternatives : soit l'organisme détourne le sens de ce qui est reçu pour le faire entrer par la force dans sa grille culturelle (rassurante, qui apaise l'émotion), soit – et c'est là que la force du désir (de connaissance) peut agir – ce premier canevas est maintenu à distance tandis que sont convoquées les bribes d'une seconde grille d'interprétation, celle de la culture d'accueil, seule manière de progressivement l'acquérir. L'anthropologue « retombé en enfance » prend connaissance d'un autre monde par la découverte progressive et la construction d'un nouveau système d'associations.⁵²

⁵⁰ CARATINI, S., op.cit., p.33-34.

⁵¹ MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 87-88.

⁵² CARATINI, S., *les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p. 37.

Damasio avance de son côté l'hypothèse des marqueurs somatiques.

Lorsque la conséquence néfaste d'une réponse potentielle est visualisée dans l'esprit, même fugitivement, une sensation déplaisante peut être ressentie au niveau du ventre. Puisque cette perception concerne le corps, Damasio donne à ce phénomène le terme de perception d'un « état somatique » - un état qui appartient au corps – et puisqu'elle est associée à une image particulière, à la façon d'un repère ou d'une marque, il l'appelle « marqueur ».⁵³

Quelle est l'utilité d'un marqueur somatique ? Selon Damasio, il oblige à faire attention au résultat néfaste que peut entraîner une action donnée, et fonctionne comme un signal d'alarme automatique qui dit : attention, il y a danger à choisir l'option qui conduit à ce résultat. Ce signal peut permettre à l'individu de rejeter, immédiatement, une action donnée et l'incite à envisager d'autres alternatives. Il le prémunit contre des pertes futures, sans plus de délibération, et le conduit ainsi à choisir parmi un plus petit nombre d'alternatives. Il est encore possible de pratiquer des analyses de coût/bénéfice et d'appliquer une démarche déductive appropriée, mais seulement après que l'étape du signal automatique ait réduit considérablement le nombre des options envisageables. Les marqueurs somatiques ne permettent sans doute pas, à eux seuls, d'effectuer la totalité du processus de prise de décision puisque des étapes de raisonnements et de sélection finale doivent encore prendre place dans la plupart des cas. Cependant, les marqueurs somatiques accroissent probablement la précision et l'efficacité du processus de prise de décision. Leur absence produit l'inverse.⁵⁴

Les marqueurs somatiques représentent un cas particulier de la perception des émotions secondaires, dans le cadre duquel ces dernières ont été reliées, par apprentissage, aux conséquences prévisibles de certains scénarios. Lorsqu'un marqueur somatique négatif est juxtaposé à un résultat prédictible particulier, il joue le rôle d'un signal d'alarme. Lorsque cette juxtaposition concerne un marqueur somatique positif, celui-ci devient au contraire un signal d'encouragement.⁵⁵

⁵³ DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 224-225.

⁵⁴ DAMASIO, A.R., op.cit., p. 224-225.

⁵⁵ DAMASIO, A.R., op.cit., p. 224-225.

Les marqueurs somatiques n'accomplissent pas le processus de délibération à notre place. Ils aident celui-ci à se réaliser, en mettant en lumière certaines options et en permettant rapidement de ne plus avoir à les compter parmi celles à envisager. C'est un système qui donne à l'individu, en quelque sorte, des indications d'orientation. La théorie des marqueurs somatiques est donc compatible avec l'idée que, pour se comporter efficacement sur le plan personnel et social, les individus doivent se représenter théoriquement de façon adéquate leur propre psychologie et celle des autres. A partir de cette représentation on peut prédire celle que les autres individus se forment de nos propres dispositions mentales. L'exactitude de telles prédictions est, bien sûr, essentielle lorsque l'individu a besoin de prendre une importante décision dans le domaine des relations interpersonnelles. Tout cela montre clairement que les processus dits cognitifs ont véritablement partie liée avec ceux que l'on appelle généralement « émotionnels ».⁵⁶

D'où viennent les marqueurs somatiques ? Damasio explique que nous naissons dotés des mécanismes neuraux permettant de répondre à certaines classes de stimuli par des états somatique particuliers : il s'agit des mécanismes sous-tendant les émotions primaires. Néanmoins, la plupart des marqueurs somatiques dont nous faisons usage pour prendre des décisions ont probablement été élaboré dans notre cerveau au cours des processus d'éducation et de socialisation, par l'établissement d'un lien entre des classes particulières de stimuli et des classes particulières d'états somatiques. En d'autres termes, ils reposent sur le mécanisme des émotions secondaires. Les marqueurs somatiques sont donc acquis par le biais de l'expérience individuelle, sous l'égide d'un système d'homéostasie interne et sous l'influence d'un ensemble de circonstances externes⁵⁷ qui comprennent non seulement les entités et les événements avec lesquels l'organisme interagit nécessairement, mais aussi les conventions sociales et les règles éthiques. L'interaction entre le système d'homéostasie interne et l'ensemble des circonstances externes permet d'élargir la gamme des stimuli qui deviendront automatiquement « marqués ». C'est sans doute durant l'enfance et l'adolescence que se constitue un important répertoire de stimuli couplés à des

⁵⁶ DAMASIO, A.R., op.cit. p. 226-227.

⁵⁷ L'ensemble des circonstances externes comprend les entités, l'environnement physique et les événements avec lesquels les individus doivent interagir ; la gamme des actions envisageables ; les conséquences futures possibles de ces actions ; et les punitions ou les récompenses qui accompagnent les actions choisies, aussi bien immédiatement que dans un temps ultérieur, tandis que se déploient leurs conséquences. Très tôt dans le développement, les punitions et les récompenses sont délivrées non seulement par les entités elles-mêmes, mais aussi par les parents et les autres personnes plus âgées qui représentent de façon générale les conventions sociales et les règles éthiques prévalant dans la société à laquelle l'individu appartient. DAMASIO, A.R., op.cit., p. 229-233.

états somatiques. Mais l'accumulation de stimuli somatiquement marqués ne cesse que lorsque la vie s'arrête, et cette accumulation peut donc être décrite avec justesse comme un processus d'apprentissage continu.⁵⁸

Ainsi, c'est toujours par des états de corps – autant imposés par l'extérieur que par la volonté intérieure du refus de conclure – que le cerveau est finalement conduit à intégrer, au fil de l'expérience, la double structure cognitive qui va l'aider à passer d'une rationalité à l'autre et à identifier, dans les deux systèmes, les repères dont tout individu a besoin pour entrer en communication avec les autres et se projeter dans l'espace et le temps.⁵⁹ Remarquons que le corps est également amené à être enculturé dans cette grille ou code culturel(le).

2.3 Rationalité et émotions : incompatibles ?

De prime abord, il peut sembler plutôt irrationnel, de faire des émotions un élément constitutif de la méthode en anthropologie permettant d'entrer en communication avec l'Autre et, surtout, de les considérer comme une source d'apprentissages et de connaissances de la grille culturelle du système social étudié. En effet, comme le remarque Damasio, *personne n'a jamais douté que, dans certaines circonstances, l'émotion perturbe la faculté de raisonnement. Les preuves en sont abondantes et sont à l'origine du conseil que nous avons appris depuis notre plus jeune âge : Garder la tête froide, contrôler vos émotions ! Ne laissez pas vos passions interférer avec votre jugement. Dès lors, nous nous représentons généralement la capacité de ressentir des émotions comme une faculté mentale surnuméraire, un à-côté de la pensée rationnelle, voulu par la nature mais non par le sujet pensant. S'il s'agit d'émotions agréables, nous les ressentons comme un luxe ; si elles sont désagréables, nous les endurons comme des perturbations non souhaitées. Dans tous les cas, la sagesse demande de n'éprouver d'émotions et de sentiments que de façon judicieuse. Il faut être raisonnable.*⁶⁰

Comme expliqué dans la première partie de ce travail, depuis l'époque des Lumières, toute production scientifique s'insère dans une démarche positiviste, fondée sur la Raison, la pensée rationnelle. Or, à première vue, quoi de plus irrationnel que les émotions ? Dès lors,

⁵⁸ DAMASIO, A.R., op.cit., p. 229-233.

⁵⁹ CARATINI, S., *les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004, p.34-35.

⁶⁰ DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 79.

comment peuvent-elles s'inscrire dans un projet de connaissance à prétention scientifique ?

Damasio nous éclaire à ce sujet lorsqu'il nous explique le rôle joué par les émotions dans le processus de raisonnement.

Le conception classique du raisonnement selon, entre autres, Platon, Descartes et Kant est que la logique formelle peut, par elle-même, nous conduire à la meilleure des solutions, quel que soit le problème. Un aspect important de cette façon de voir rationaliste est de poser que, pour obtenir les meilleurs résultats, il faut laisser de côté les émotions. Le processus du raisonnement ne doit pas être perturbé par les réactions affectives. La démarche consiste à considérer séparément les différents scénarios et, pour reprendre le jargon économique contemporain, d'appliquer à chacun d'eux une analyse de « rapport coût/bénéfice ». Gardant à l'esprit l'« utilité subjective attendue » – autrement dit, la donnée à maximiser – l'individu déduit logiquement ce qui est bon, et ce qui est mauvais. Une part importante de ces calculs va dépendre de l'invention d'une quantité toujours plus grande de scénarios imaginaires, sur la base de diverses configurations visuelles et auditives, et aussi de l'invention continuelle de narration verbales pour accompagner ces scénarios, narrations qui sont d'importance fondamentale pour que le processus de déduction logique se poursuive.⁶¹

Damasio, quant à lui, affirme que dans les situations de haute complexité où règne l'incertitude à un degré élevé, comme par exemple l'univers personnel et social immédiat concernant directement notre propre existence, la seule analyse de « rapport coût/bénéfice » ne permet pas d'aboutir à la fin du raisonnement, à la décision. Selon lui, il est nécessaire d'intégrer au processus de raisonnement la capacité d'exprimer et de ressentir des émotions. Position que nous rejoignons largement.

Au début du processus de raisonnement, l'esprit n'est nullement une table rase. Il est au contraire plein de toute une série d'images, engendrées pour la circonstance, qui entrent et sortent du champ de conscience de l'individu, en un défilé trop riche que pour être entièrement maîtrisé. Comment sont sériées les questions posées par les images se déroulant dans le champ de conscience ? Les processus d'attention et ceux de la mémoire

⁶¹ DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995, p. 223-224.

de travail – deux éléments essentiels au processus de raisonnement – n’ont qu’une capacité limitée. Au bout du compte, si le fonctionnement mental ne peut accomplir que le type de calculs rationnels classiques, l’individu va être conduit à prendre une décision erronée ou bien, exaspéré, il va abandonner. Pourtant, le cerveau peut souvent arriver à prendre une décision, en l’espace de quelques secondes ou de quelques minutes, selon l’échelle de temps appropriée. S’il en est ainsi, c’est qu’il doit disposer de quelque chose d’autre que du simple raisonnement pur.⁶²

C’est ce que nous avons largement souligné ci-dessus avec la nécessaire écoute des émotions (Caratini) ou des marqueurs somatiques (Damasio). Le système d’apprentissage de la grille culturelle des groupes étudiés qui a ainsi été évoqué permet de prendre ses distances par rapport aux dichotomies raison/émotions, rationnel/irrationnel, corps/cerveau. En cela il a permis de discuter les positions heuristiques des pères fondateurs. Néanmoins, en retour nous nous interrogeons sur les critères qui fonderont dès lors le caractère scientifique d’une telle démarche...

2.4 La question de la scientificité

Affirmer la force de la « modalité d’être affecté », admettre qu’à travers toute expérience de terrain l’ethnologue est inévitablement affecté par des émotions, impliqué dans des relations interpersonnelles, est-ce à dire que le regard de l’ethnologue ne peut pas atteindre la neutralité, et que son « initiation » l’a conduit paradoxalement à se couper de toute possibilité « d’objectivité » quant à sa manière d’appréhender son objet d’étude ?

Les observations de l’ethnologue, qu’il considère comme des « données », ne sont-elles pas déjà le fruit d’interprétations subjectives ?

Parmi les problèmes épistémologiques les plus dérangeants des sciences humaines figure certainement celui de leur « scientificité ». Les sciences de l’homme ne satisfont pas les critères de précision, de clarté et de vérifiabilité objective auxquels sont habitués les physiciens, les chimistes ou les mathématiciens. J. Favret-Saada explique ainsi que son approche n’est aucunement falsifiable dans la mesure où elle est basée sur sa propre expérience subjective. Cette implication affective fait ici corpus. Cependant, les sciences sont fondées sur les idées d’objectivité et de rationalité - desquelles les émotions et

⁶² DAMASIO, A.R., op.cit., p. 221-225.

l'affectivité sont exclues en tant qu'elles entraînent distorsion et subjectivité. Comme nous l'avons montré ci-dessus, cette dichotomie entre raison et émotion n'est pas si tranchée qu'elle y parait. Toutefois, l'idée d'objectivité fait que les sciences sociales et humaines sont condamnées à une « volonté de science ». Le savoir de l'anthropologue devient suspect. Il est soupçonné d'être stérile, offert à toutes les remises en question. Cela signifie-t-il pour autant que la légitimité que les sciences sociales s'octroient en se faisant appeler « sciences » est abusive ? N'est-elle pas une science de la « sortie de la science » dans ce que celle-ci a pu avoir d'impérialiste ?

Nous n'essayons pas ici de défendre l'anthropologie en tant que science, car chaque courant renvoie à des paradigmes distincts, à des conceptions différentes de la scientificité et de la validité de la recherche. Nous tentons plutôt de déterminer quelle est la limite à ne pas dépasser pour que l'anthropologie puisse s'inscrire dans un cadre académique. L'idée qui pointe ici est que c'est l'institution dont émane le discours qui le valide, plus que la nature de celui-ci en elle-même.

Cette réflexion nous amène tout d'abord à nous questionner sur ce qui est désigné par le terme de « scientificité ».

K. Popper a abordé les conditions qui font d'une théorie une théorie scientifique, par opposition à la métaphysique. Ces conditions sont notamment la reproductibilité et la réfutabilité (un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience) de la théorie. Les corroborations et les réfutations se font à l'aune d'éléments nouveaux. Ainsi, en matière de théorie scientifique, la théorie est acceptée et appliquée, à moins qu'un fait nouveau n'invite à rouvrir le dossier.⁶³

T. Kuhn quant à lui, met l'accent sur les bouleversements de la pensée scientifique, et étudie ces moments de crise que traverse la science au cours de son évolution. Il y a révolution scientifique⁶⁴ lorsqu'une théorie scientifique consacrée par le temps est rejetée au profit d'une nouvelle théorie. La thèse de Kuhn nous intéresse dans la mesure où celui-ci démontre que cette substitution amène généralement un déplacement des problèmes offerts à la recherche et des critères selon lesquels les spécialistes décident de ce qui doit

⁶³ POPPER, K., *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973.

⁶⁴ Le développement scientifique s'opère en passant par des périodes de ce qu'il appelle « la science normale » où une vue dominante du monde structure l'investigation scientifique selon un objet et des méthodes spécifiques, pour atteindre des épisodes de remous « révolutionnaires » au cours desquels un nouveau paradigme lutte pour émerger.

compter comme problème ou solution. Chacune de ces « révolutions scientifiques », en fin de compte, transforme non seulement l'imagination scientifique mais aussi le monde dans lequel s'effectue ce travail scientifique. Ainsi, suivant l'évolution des paradigmes⁶⁵ (c'est-à-dire « les acquis de la race, de la culture, et finalement de la profession »⁶⁶), les scientifiques, dans leur domaine de recherche, voient tout d'un autre œil.⁶⁷

Il s'agit ici de mieux comprendre comment les paradigmes façonnent la vie scientifique. Nous voulons rappeler que les critères de scientificité dépendent largement de ces paradigmes et qu'une analyse, pour être acceptée par la communauté scientifique, doit s'inscrire dans le paradigme de la communauté scientifique en question que nous appellerons le « cadre académique ». Ce sont donc d'abord les critères formés par le cadre académique et son « habitus » au sens de Bourdieu qui fondent la scientificité ou non d'une analyse. Mais nous débattons ce point plus en profondeur dans la troisième partie de cette étude.

2.5 Conclusion et pont vers l'implication politique en anthropologie

La grande difficulté de l'ethnologue à savoir quelle distance ou quel engagement avoir vis-à-vis des personnes et des communautés qui l'ont accueilli, constitue pour S. Caratini, la plus grande faille de la discipline mais aussi sa plus grande richesse. C'est en cela que *réside le secret, honteux – ou glorieux-, de cette approche de l'Homme par l'homme, le prix à payer –ou à gagner- lorsqu'on a pris le risque de faire connaissance*⁶⁸.

Cependant, l'implication de l'ethnologue sur le terrain auprès de ceux qu'il est venu étudier a ses limites. *Si l'ethnologue enfle les vêtements de l'Autre et épouse toutes ses causes, (...) il rompt avec sa culture, qui seule permet à l'observation de rester scientifique*⁶⁹, c'est-à-dire acceptée par le cadre académique. Certains ethnologues, au fil du temps, finissent par s'identifier à la communauté ethnique, villageoise, associative ou religieuse qu'ils sont venus étudier. Ils se sont tellement identifiés que leur propos se calque sur celui des membres de ladite communauté. M. Agier rappelle quant à

⁶⁵ T.Kuhn reconnaît dans une postface écrite en 1969, l'ambiguïté d'un double sens qu'il a donné à ce terme. Ici le terme paradigme est employé dans le sens suivant : « Il représente tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné ». KUHN, T., *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1972, p.238

⁶⁶ KUHN, T., op.cit., p. 179

⁶⁷ KUHN, T., op.cit., p. 180

⁶⁸ CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p.58

⁶⁹ CARATINI, S., op.cit., p. 98

lui que prendre position pour les personnes rencontrées peut être légitime mais qu'une « possibilité de parole librement conçue et énoncée doit être cependant défendue – ce qui ne l'empêche pas d'être une parole « engagée »⁷⁰. Selon, J. Favret-Saada, le fait qu'un anthropologue *accepte d'être affecté n'implique pas qu'il s'identifie au point de vue indigène, ni qu'il profite de l'expérience du terrain pour se chatouiller le narcissisme*⁷¹.

Nous rejoignons ici ces auteurs lorsqu'ils dénoncent une forme de « populisme idéologique »⁷². Le seul fait que l'ethnologue accepte d'occuper une place dans le groupe qu'il étudie et d'en être affecté ouvre une communication spécifique avec eux et s'avère nécessaire à toute investigation anthropologique. Cependant, nous considérons que l'ethnologue qui s'approprie la vision du monde des autres s'éloigne du cadre académique dans lequel sa recherche doit s'inscrire. Cette posture handicape la démarche scientifique. En effet, le « populisme idéologique » comme l'a défini J-P. Olivier de Sardan, *peint la réalité aux couleurs de ses désirs, et à une vision enchantée des savoirs populaires*⁷³.

Cette réflexion sur le rôle que l'anthropologue peut-être amené à jouer, consciemment ou même inconsciemment, au sein de la société qu'il étudie, nous amène à un autre questionnement. Nous avons appuyé plus haut, avec E. Morin l'importance de la reconnaissance de la *totalité bio-psycho-sociologique*⁷⁴ de l'homme, et donc le caractère inévitable de l'implication émotionnelle, sinon affective de l'homme de terrain. Il nous faut maintenant nous interroger sur le rôle que l'anthropologue joue inéluctablement au sein de la Cité.

A la fois penseur, homme de terrain, expert et citoyen, l'anthropologue est amené à constamment redéfinir ses priorités, sur le terrain comme « hors du terrain », notamment dans le travail d'écriture. Comment donc négocier la tension émanant des dissimilitudes entre les objectifs du chercheur et les idéaux de l'homme citoyen ?

⁷⁰ AGIER, M., *La sagesse de l'ethnologue*, L'œil neuf éditions, Paris, 2004, p. 44

⁷¹ FAVRET-SAADA, J., *Etre affecté*, Gradhiva, 8, 1990, p. 7.

⁷² OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Les trois approches en anthropologie du développement*, *Revue Tiers-Monde*, 168, 2002, p.737-762

⁷³ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *op.cit.*, p.737-762.

⁷⁴ MORIN E. *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p.22.

Troisième partie : Implication politique de l'anthropologue, et applications de l'anthropologie au développement : quelles tensions?

Dans un premier temps, nous avons montré comment le projet de connaissance dont était porteur l'anthropologie des débuts s'est inscrit dans l'idéal cartésien de production de connaissance sur la réalité. Il s'inscrivait pleinement dans l'émergence de la volonté de l'homme de domination sur son environnement naturel et social. Ensuite, nous avons montré que la conception rationnelle de l'homme, qui en fait un être « contre nature », a été questionnée par la pratique de certains anthropologues. A la suite de Jeanne Favret Saada, nous avons vu comment un fondement réellement anthropo-logique à la pratique de notre discipline ne peut faire l'économie de l'implication affective du chercheur. C'est "l'objectivisme" des pères fondateurs qui était visé là. Enfin, nous avons esquissé que le relativisme scientifique, dont est porteuse une telle démarche qui entend donner la voix à des rationalités autres que la rationalité scientifique cartésienne, et pour cela nécessite de se laisser toucher par celles-ci, débouche sur des questionnements d'ordre politique.

Questionnements politiques au sens où ces derniers portent sur l'engagement dans la Cité du chercheur en sciences sociales, et plus particulièrement de l'anthropologue. Avec Jeanne Favret-Saada, par exemple, il s'agit pour le chercheur de s'abandonner au terrain sans chercher à l'enfermer dans un cadre d'appréhension préconstruit, et qui tend la plupart du temps à légitimer le savoir scientifique. A la fois cette position vient bousculer les certitudes des savants, et jeter un pavé dans la mare de la réconciliation interculturelle. Car le relativisme scientifique, *l'anthropologie comme plaidoyer apodictique pour un relativisme absolu*⁷⁵, questionne les non-dits des discours universalistes des sciences sociales. Si *l'anthropologie n'est rien si ce n'est une sociologie de la connaissance*, elle doit amener *une conscience claire de l'imbrication inévitable des savants dans les enjeux non-académiques de leurs sociétés, une reconnaissance critique de l'impossibilité de fonctionner même intellectuellement hors culture.*⁷⁶ Les questionnements épistémologiques évoqués plus haut et liés à l'implication affective sur le terrain, débouchent donc ici sur l'implication politique du chercheur.

⁷⁵ SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, L'aventurine, Paris, 2004, p.188.

⁷⁶ SINGLETON, M., op.cit., p.32-33.

Nous avons retracé à grands traits dans la première partie l'émergence du projet anthropologique. L'expansion européenne, les grandes découvertes et le projet concomitant de domination de la nature par l'homme en ont été parmi les éléments fondateurs. Apparaît à ce moment la nécessité du questionnement sur l'Autre.

Si être ethnologue c'est travailler sur les rapports entre Nous et les Autres - les Autres au dehors, les Autres du dedans, les Autres du dedans qui sont mis dehors (par stigmatisation, exclusion, expulsion,...), notons avec Jean Métral qu'il est impossible à l'ethnologue de faire l'impasse sur les modes du "vivre ensemble" que chaque société, ici et ailleurs, élabore en des processus et régule en des procédures. *Cette implication est civique, politique au sens noble et étymologique du terme. Elle est inscrite à l'origine et à l'horizon de l'ethno-anthropologie. Etre ethnologue c'est, en dernière instance, s'interroger sur les grands problèmes de la Cité. Mais comment fonder en raison [l'implication], alors que l'Homme est aussi être de passion?*⁷⁷ On voit ainsi que le pont est jeté entre la partie précédente et celle-ci : si la science moderne se base sur une idée rationnelle du sujet humain alors que celui-ci ne peut pas être uniquement rationnel, quels enjeux et/ou tensions se cachent derrière une science qui se dit désintéressée ou fondamentale ?

L'implication politique considérée comme incontournable sera le centre du questionnement de cette partie du travail. C'est à l'aune de celle-ci que nous aborderons la question des relations entre l'anthropologue et le champ du développement retenu d'une part par l'intérêt que nous lui portons à titre personnel et/ou professionnel et d'autre part parce qu'il occupe une place centrale dans l'évolution de nos sociétés et dans leurs rapports aux Autres

Nous partons pour se faire d'un retour sur l'histoire de la discipline anthropologique, et des réflexions sur son application dans le domaine de l'action sociale au sein de certains courants qui ont proposé de prendre le développement comme objet propre à la discipline. Ensuite, nous campons les tensions entre l'émergence de l'anthropologie au sein du paradigme moderne occidental auquel la problématique du développement est intimement liée, et la critique de celui-ci qu'elle rend possible. Notre idée est que l'anthropologue dispose aujourd'hui d'outils précieux pour souligner les non-dits de l'idéologie développementiste à laquelle son histoire est pourtant intimement liée. Quelle est sa marge

⁷⁷ METRAL, J., *L'ethnologue et son terrain: participation, engagement, implication*, in METRAL, J., *les implications vigilantes d'un ethnologue du monde contemporain*, Revue de l'Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, n°51, octobre 2003, p.60.

de manœuvre ? Ne se dissout-elle pas dans ce projet ? C'est à ces questions que nous tentons au final de répondre.

3.1 Parcours historique de l'anthropologie appliquée

La question des applications de l'anthropologie dans la planification du changement social est intimement liée au projet colonial. La discipline elle-même est apparue en concomitance avec celui-ci. Il convient donc de commencer par revenir sur les liens entre ces deux phénomènes sociaux, avant de montrer comment le relativisme scientifique introduit plus haut peut venir questionner les pratiques contemporaines de l'anthropologie dans le champ du développement qui a hérité de la situation coloniale. Nous nous appuyons essentiellement sur les apports de Roger Bastide à ce niveau.⁷⁸

- L'évolutionnisme

Bastide fait naître l'Anthropologie scientifique dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle avec l'apparition de la première école des ethnologues – l'évolutionnisme. L'évolutionnisme développe l'idée que tous les peuples passent par les mêmes états de développement qui vont de la « sauvagerie » à la « barbarie » et de la « barbarie » à la « civilisation ». Selon Bastide, cette conception posait à la conscience occidentale à la fois un problème et un devoir. Un problème : si tous les peuples doivent parcourir les mêmes étapes de l'évolution, comment se fait-il qu'un certain nombre d'entre eux se soient arrêtés en route, ou, tout au moins, ne s'avancent sur la route qu'avec un retard plus ou moins poussé ? Un devoir : si la fin de cette évolution, l'entrée dans la civilisation, n'est pas assurée partout, le rôle des hommes blancs, qui participent déjà des bienfaits de cette civilisation, ne serait-il pas d'aider leurs frères inférieurs pour leur permettre d'y atteindre plus vite. Bastide précise que cette vision relève du « conscient » de la pensée occidentale de l'époque. Il est certain que la question se pose de savoir si l'évolutionnisme, d'une part, loin d'être cause, n'est pas effet et, d'autre part, si cette théorie n'est pas une « rationalisation » ou « justification » après coup de la colonisation. Ensuite, se pose la question des moyens à mettre en œuvre pour réveiller et orienter ces frères inférieurs sur la voie du progrès. Cette recherche des moyens peut se tourner vers une ethnologie historicisante qui explique pourquoi et comment une population passe d'un stade à un autre. Bastide explique ainsi la double naissance de l'Anthropologie comme science et par, contrecoup, d'une

⁷⁸ BASTIDE, R., *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971, 241p.

Anthropologie appliquée. Cette dernière a pour objectif d'appliquer les cheminements réels de notre propre évolution à l'acculturation⁷⁹ des peuplades restées dans la « barbarie » ou la « sauvagerie ».⁸⁰

Dès lors, l'Anthropologie appliquée varie, suivant que l'Anthropologie dite scientifique insiste plus sur les causes physiques ou les causes morales de ce retard. Dans le premier cas, la lutte est dirigée contre le milieu extérieur qui est à assainir. Dans le second cas, ce sont les hommes qui doivent changer, la société et sa culture changeant par contrecoup. L'Anthropologie appliquée hésite entre ces deux conceptions, mais dans un cas comme dans l'autre, sa démarche provient du modèle cartésien, à savoir que l'on commence par chercher les causes réelles des phénomènes pour pouvoir agir sur eux. Il faut également respecter les lois de la nature, sociale autant que physique, si l'on veut triompher. La seule action vraiment efficace s'appuie sur les certitudes de la science. Cependant, ce premier modèle de l'Anthropologie appliquée aboutit à un échec.

- L'anthropologie culturelle

Avec Boas, Bastide décrit une deuxième étape⁸¹ de l'histoire de l'Anthropologie : celle du triomphe de l'Anthropologie culturelle. Cette dernière explique que chaque communauté indigène est dotée d'une culture propre qui s'est constituée historiquement comme résultat de la relation existant entre le groupe humain en évolution et le milieu externe où il doit vivre. Cette communauté fournit à ses membres un modèle de personnalité capable de satisfaire les nécessités de son groupe. Dans ce cadre, il n'y a pas de culture supérieure ou inférieure. Il n'y a que des cultures différentes. Juger les civilisations par référence à la nôtre est la grande erreur de l'évolutionnisme ; il est tombé dans le péché de l'ethnocentrisme. A première vue, l'Anthropologie culturelle semble avoir dépassé cet ethnocentrisme. Toutefois, Bastide souligne que l'idée de la supériorité de la civilisation

⁷⁹ L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (pattern) culturels originaux de l'un ou des deux groupes... Selon cette définition, l'acculturation doit être distinguée du changement culturel, dont elle n'est qu'un des aspects – de l'assimilation, qui n'en n'est qu'une des phases. Elle doit être également distinguée de la diffusion qui, bien que se produisant dans tous les cas d'acculturation, est un phénomène qui a sa place fréquemment sans qu'il y ait de contacts entre les groupes culturels et qui, de plus, constitue seulement un aspect du processus de l'acculturation... Bastide ajoute que la diffusion porte sur la constatation d'un transfert qui est « terminé » alors que l'acculturation porte sur le changement en train de se faire. BASTIDE, R., op.cit, p. 44-45.

⁸⁰ BASTIDE, R., op.cit, p. 16-19.

⁸¹ BASTIDE, R., op.cit., p. 19-22.

occidentale hante encore, à la différence par rapport à l'évolutionnisme, que l'initiative « d'évolution » doit maintenant venir des propres indigènes et non plus du dehors. Ainsi, tout en dénonçant cet ethnocentrisme, le relativisme de l'Anthropologie culturelle le maintient au-dedans de lui-même.

Un apport majeur de l'Anthropologie culturelle réside dans les notions de « dynamique culturelle » et d'« acculturation ». Les civilisations ne restent pas statiques ; elles changent soit par innovation internes à leur développement, soit par emprunts à des civilisations voisines. Ainsi, si les hommes résistent aux changements, ils acceptent aussi, venant d'autres cultures que la leur, des techniques, des institutions, des pratiques qui leur paraissent bonnes. Ce dernier aspect signifie qu'une l'Anthropologie appliquée reste possible. Celle-ci se fonderait sur ces faits d'acculturation, sur cette reconnaissance que l'indigène accepte tout de même quelque chose du Blanc. Mais piégée elle-aussi par un ethnocentrisme qu'elle refuse de reconnaître de manière explicite, cette Anthropologie appliquée est également un échec.

- L'anthropologie fonctionnaliste

Une troisième étape⁸² de l'histoire de l'Anthropologie concerne le fonctionnalisme avec Malinowski. Selon ce dernier, l'Anthropologie ne doit plus se lancer à la recherche d'un passé hypothétique ; elle ne doit plus se donner comme tâche essentielle de reconstruire ce qu'a dû être la société indigène avant l'arrivée des Blancs. Au lieu de concurrencer l'histoire, elle doit s'intéresser aux réalités actuelles. Naît ainsi l'Anthropologie sociale qui est fonctionnaliste, c'est-à-dire qu'elle néglige les problèmes de causalité (explications par les antécédents) pour se consacrer uniquement aux problèmes des fonctions (explications des institutions sociales d'aujourd'hui par les besoins des hommes qui les ont créées). Bastide souligne que cette transformation a été l'œuvre des anthropologues anglais, non des français. Et cela justement, parce que la colonisation anglaise a suivi d'autres voies que la civilisation française. Administration indirecte à travers les chefs indigènes contre l'administration directe par la métropole. L'optique anglaise est que tout changement social est lent et requiert, de la part de celui qui veut l'orienter dans une certaine direction, beaucoup de prudence. Le contrôle indirect est le seul moyen de développer la vie

⁸² BASTIDE, R., op.cit., p. 24-28.

économique et l'administration rationnelle d'un pays, en faisant prendre en charge les changements de la morale, de la justice, de l'éducation, de la religion et de l'art par les natifs eux-mêmes car ils sauront transformer en restant dans les lignes de leur propre culture – donc sans se renier. Ainsi, pour Bastide, l'Anthropologie appliquée en tant que discipline scientifique ne pouvait se faire jour dans un pays croyant, comme la France, au rayonnement de la seule raison ; elle ne pouvait naître que dans un pays pragmatiste, comme l'Angleterre, soucieux des faits, tenant compte des résistances, n'agissant jamais qu'avec prudence. En tous cas, la conclusion qui se dégage de ce système d'action – l'Administration indirecte, c'est qu'il faut connaître d'abord la culture d'un peuple avant de vouloir la modifier. L'Anthropologie appliquée ne vient qu'après l'exploration ethnographique. L'action pratique, loin de nuire à la science, favorisera au contraire ses progrès, en ouvrant des voies nouvelles. Bastide insiste alors sur le fait que l'Anthropologie appliquée ne prétend pas se borner à un art, au service des colonisateurs, même si elle est née avec Malinowski des nécessités de la colonisation – elle prétend être science aussi, ou tout au moins, renouvellement, approfondissement, enrichissement de la science.

- Après la deuxième guerre mondiale

Une nouvelle étape⁸³ de l'histoire de l'Anthropologie se joue aux Etats-Unis. Les anthropologues américains partent, non pas des colonies (les Etats-Unis n'en possèdent pas) mais des problèmes internes comme ceux, par exemple, des réserves indigènes ou du développement des gangs criminels. Ils font ainsi de la pathologie sociale, un objet de l'Anthropologie appliquée. Tandis que l'anthropologue anglais prévoit, sa démarche étant antérieure à celle de l'administrateur colonial, auquel il doit dicter la ligne d'action la plus efficace possible. L'anthropologue américain, quant à lui, diagnostique ; il vient après l'éclatement d'une crise, qui a secoué profondément une communauté, pour chercher les causes qui l'on provoquée et proposer les remèdes les plus adéquats afin qu'elle cesse et ne se renouvelle plus. Cependant, Bastide explique que la seconde guerre mondiale change radicalement cet état de choses. Au fur et à mesure, que cette guerre s'étend et s'intensifie, les anthropologues sont appelés à participer à l'effort de guerre, tant sur le front national (par exemple, pour régler les problèmes raciaux liés au fait que les Blancs partis se battre

⁸³ BASTIDE, R., op. cit., p. 28-29.

sont remplacés par des Noirs dans l'industrie de la guerre) que sur le front international (par exemple, analyser la propagande ennemie pour la contrecarrer et mener à bon terme la guerre psychologique). Le rôle de l'Anthropologie américaine s'étend ainsi à des domaines nouveaux et change de caractère puisqu'il ne s'agit plus de diagnostiquer et de réagir mais de prévoir et de planifier. Elle acquiert ainsi une tâche prospective. Les conséquences de cette époque sont de deux ordres : la collaboration pour l'anthropologue à des recherches pluridisciplinaires et l'existence d'une Anthropologie des sociétés complexes.

3.2 Une science des fins est illusoire...

La question évoquée plus haut des paradigmes qui se succèdent pour fonder la pratique scientifique rejaillit, ce que nous soulignerons ici.

Au terme de ce parcours historique, Bastide propose en effet deux remarques⁸⁴. La première consiste dans le fait que, si l'Anthropologie appliquée a sans cesse élargi son domaine, elle ne change pas sa nature profonde. Elle garde toujours, structurellement, à sa base, un modèle de relation asymétrique, c'est-à-dire qu'elle repose sur une conception stratificatrice des sociétés, sur l'existence de groupes majoritaires et minoritaires, de couches supérieures et inférieures, ayant entre elles des rapports de domination-subordination. La seconde remarque questionne le statut de l'Anthropologie appliquée. Est-elle science ou art ? Si elle est science, est-elle science des moyens seulement ou des fins ?

Lorsque l'anthropologue ne travaille pas pour son propre compte, dans une recherche « gratuite », c'est parce qu'il a été appelé. Une tâche à remplir lui a été confiée ; celle-ci doit se dérouler dans certaines conditions bien déterminées, de temps et de budget. Dans ce cas, explique Bastide, il peut y avoir au minimum opposition entre l'éthique du savant et les décisions de celui qui l'engage. Pour Bastide, dans ces cas-là et à plus forte raison quand il s'agit de problèmes qui mettent en cause les relations entre plusieurs Nations, le problème des fins est généralement escamoté – plus exactement, il n'est pas discuté. Les buts à atteindre sont donnés a priori.⁸⁵ Les fins utilitaires sont celles qui, pour Bastide, semblent prédominer, en liaison avec les planifications de l'économie et la recherche d'une

⁸⁴ BASTIDE, R., op.cit., p. 32.

⁸⁵ BASTIDE, R., op.cit., p. 33.

plus grande productivité. On ne les justifie généralement pas par l'intérêt du pays donneur, mais par celui du pays receveur, ou encore, dépassant toutes les frontières, par le « bien commun » de l'Humanité.⁸⁶

Sol Tax, cité par Bastide, distingue ainsi le domaine de la connaissance et celui de la politique. Bien que le raisonnement qui relie la fin ou le but de chaque art avec les moyens appropriés pour le réaliser appartient à la science, le choix de la fin ou du but appartient, lui, à la Politique. Et cette dernière n'est pas une science, car il n'y a pas une science des fins ; elle consiste à utiliser les résultats des recherches anthropologiques en vue de réaliser certains buts, que le gouvernement se fixe, en liaison avec certaines valeurs, celles que le gouvernement a choisies. La meilleure collaboration possible entre la science et la politique est alors que chacun reste dans son domaine propre : l'anthropologie se cantonne à la connaissance et la politique à l'action. L'administrateur peut alors engager un anthropologue (ou une équipe pluridisciplinaire) à son service. L'anthropologue sort alors de sa tour d'ivoire. Mais Bastide pose alors la question de savoir si, puisque l'anthropologue vend son savoir, l'Anthropologie ne va-t-elle pas devenir la « grande prostituée » ? Notons au passage, même si nous y reviendrons plus longuement par la suite, que la question de savoir s'il existe une science désintéressée est éludée à ce niveau.

Bastide cite à nouveau Sol Tax qui considère que l'anthropologue n'est pas seulement un technicien, mais un homme. En tant que technicien, il a des connaissances qui lui permettent de travailler pour réaliser certaines fins ; mais en tant qu'homme, il a la liberté – donc le devoir – de repousser toutes les demandes qui ne lui paraissent pas justifiées moralement.⁸⁷ Tax poursuit en insistant sur le fait que l'anthropologue est un citoyen comme les autres et tout citoyen a droit à formuler pour régler sa conduite une philosophie qui définit pour lui le juste et l'injuste. L'anthropologue ne peut se contenter d'élaborer les « moyens », il peut et il doit donner aussi, si nécessaire, des conseils sur les fins à suivre, à l'administrateur qui l'engage et qui le paie, sinon en tant que savant proprement dit, du moins en tant que citoyen-philosophe formé scientifiquement. Pour Bastide, Tax effectue dans ce dernier point un retour vers l'ethnocentrisme. En effet, **le savant est un homme et tout homme est façonné par son milieu**. Cette philosophie du citoyen n'est que l'expression de la philosophie du groupe auquel il appartient et qui l'a socialisé. Ce qui fait qu'il jugera finalement des fins de l'administrateur à travers l'échelle des valeurs de sa

⁸⁶ BASTIDE, R., op.cit., p. 34-35.

⁸⁷ BASTIDE, R., op.cit., p. 36-37.

propre civilisation, industrielle et chrétienne, et qu'il a intériorisé. Pour Bastide, la morale de « l'anthropologue-citoyen » a une très grande importance mais le problème reste entier, tant qu'il n'y a pas – et il ne peut y en avoir – une science des fins ou une morale scientifique.⁸⁸

L'anthropologue, peu à peu, a été amené à être le maître de jeu, à conseiller et diriger en centrant les changements autour de chaque « culture », de ses fins propres et de ses valeurs.⁸⁹ Dans le domaine des fins, le dialogue se traduit par l'expression d'oppositions tout autant que de coopérations. Fins des administrateurs, politiques, et fins des anthropologues, morales. Fins des sociétés traditionnelles et fins des volontés démiurgiques de changement. Et quelle peut être l'issue au dilemme de la tour d'ivoire versus la « grande prostitution » comme rôle fondamental que doit jouer l'anthropologue dans le monde d'aujourd'hui ?

Existe-t-il, en définitive, et au-delà de l'application problématique pointée ici, une science « désintéressée », fondamentale ? Bastide met lui-même le doigt sur ce problème :

*(...) ces programmes [de recherche] sont liés aux postulats, caractères et méthodes de la science. Or la science change au cours du temps et, avec elle, les propositions de projets pratiques, c'est-à-dire que, en dehors même des idéologies ou des finalités éthiques, il existe une orientation de la pratique en termes d'orientation de la conception que la communauté des savants se fait à un moment donné de ce qu'est la science authentique.*⁹⁰

Cette remise en perspective de la critique relativiste qui frappera toujours la production de savoir sur l'Autre, et les volontés de changement en fonction de finalités prétendument universelles, rejoint l'idée évoquée plus haut avec Jeanne Favret Saada, ou Michael Singleton. Dans la pratique de l'anthropologie appliquée, le chercheur arrive sur la scène du développement en étant porteur du Projet développementiste, au sens d'une adhésion plus ou moins assumée à une cosmologie occidentale qui vise l'accroissement de la maîtrise de la nature par l'homme, de la production matérielle de biens, etc.⁹¹ Même s'il s'en distancie, il restera toujours porteur de fins propres et la neutralité axiologique reste immanquablement un fantasme inatteignable. L'hypothèse d'un bouleversement de cette certitude sous l'effet de « contagion » de la pensée post-développement n'est cependant

⁸⁸ BASTIDE, R., op.cit., p. 38-39.

⁸⁹ BASTIDE, R., op.cit., p. 42.

⁹⁰ BASTIDE, R., op.cit., p. 212.

⁹¹ Voir à cet égard SINGLETON, M., *Projet et projets*, in SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme*, Paragon, Paris, 2004, not. p.31.

pas à exclure ! Michael Singleton, par exemple, exprime en ce sens *l'impossibilité de fonctionner même intellectuellement hors culture*.⁹²

3.3 ...mais l'arène du développement peut être prise comme objet propre à l'anthropologie

- L'anthropologue dans le champ du développement nous situe « en pleine lutte »

L'Anthropologue est de plus en plus appelé à remplir, dans les pays dits en voie de développement, une tâche pratique, à substituer l'action planifiée aux contraintes de la tradition, à faire triompher le rationalisme dans des continents qui avaient eu jusqu'ici d'autres formes de connaissance, mythique, religieuse ou purement empirique, à aider les groupes « communautaires » des paysans dispersés de par le monde à devenir des groupes « sociétaires » par l'urbanisation, la rationalisation de l'économie traditionnelle, et surtout les programmations. Il est appelé à remplir cette tâche à l'intérieur du modèle dominant, qui est le modèle cartésien qui suit exactement le plan du Discours de Descartes, c'est-à-dire que l'anthropologue doit tirer son Anthropologie appliquée de son Anthropologie scientifique.⁹³ Dans la continuité de cette réflexion, la « dérive corporatiste », évoquée par Michel Agier souligne la pression forte de la « demande sociale » à laquelle les anthropologues sont de plus en plus soumis. La participation demandée aux anthropologues devient à la fois plus ponctuelle et plus utilitariste, ce qui appuie la spécialisation pléthorique de l'anthropologie à laquelle on assiste depuis une quinzaine d'années. Ces deux éléments, diversification et plus forte pression de la demande externe d'une part, spécialisation excessive de l'anthropologie par thème d'autre part, ont donc modifié les cadres de l'engagement sur le terrain.⁹⁴

Notons que le rationalisme porté et diffusé par les institutions qui se réfèrent au développement n'est pas, comme nous l'avons vu, une valeur universelle. Edgar Morin note en ce sens que *la crise du développement ce n'est pas seulement la crise des deux*

⁹² SINGLETON M., op.cit., p.32.

⁹³ BASTIDE, R., *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971, p. 7.

⁹⁴ Michel AGIER, « Nouveaux terrains, nouveaux engagements. Comment être sur le terrain aujourd'hui ? », introduction à Michel AGIER (sous la direction de), *Anthropologues en danger : l'engagement sur le terrain*, éd. Jean Michel Place, Paris, 1997.

*mythes majeurs de l'Occident moderne, la conquête de la nature (objet) par l'homme (sujet/souverain du monde), le triomphe de l'individu atomisé bourgeois. C'est le pourrissement du paradigme humanistico rationnel de l'homo faber/sapiens, où science et technique semblaient devoir accomplir l'épanouissement du genre humain.*⁹⁵

L'anthropologue s'inscrit dès lors dans un Projet particulier lorsqu'il répond aux demandes des institutions de développement, sans avoir nécessairement une conscience claire des enjeux sous-jacents à celles-ci.

L'Anthropologie appliquée ne peut fournir qu'un ensemble de moyens à l'ingénieur des sociétés. Mais des moyens pourquoi ? Et en vue de quoi ? Ainsi, cette conception de l'Anthropologie appliquée se heurte à un obstacle, qu'elle ne franchit pas, celui des fins. Mais comme il y a une biologie, science exacte, et une médecine, qui est un art appliqué, il existe selon Bastide, une Anthropologie théorique qui n'a d'autre but que d'atteindre à une connaissance conceptualisée du réel et une Anthropologie clinique, qui pose un diagnostic sur des cas particuliers, l'état d'un groupe social, d'une communauté, en crise, en vue de déterminer pour chaque cas particulier un traitement socio-thérapeutique appliqué. La pratique se lie donc bien au théorique, mais ils forment deux champs distincts, celui des savants désintéressés, et celui des techniciens ou des ingénieurs, engagés dans l'action. Mais l'action ne crée-t-elle pas le réel, loin de se soumettre à ses lois ?⁹⁶

L'apport du marxisme permet de dépasser cette dernière question. Avec Karl Marx, les idées ne sont plus de simples copies des choses mais des forces qui se réalisent dans le monde. Le vrai, c'est ce qui se vérifie par notre action révolutionnaire. La science est un discours auto-réalisateur. Ce qui fait que l'ancien modèle de l'Anthropologie appliquée, de l'époque libérale, addition d'une science théorique et d'un art appliqué, s'écroule ; les connaissances théoriques se développent en même temps que nos connaissances pratiques par et dans un même mouvement de la praxis. L'intervention humaine dans la réalité sociale est à la fois action et science, puisqu'elle permet en même temps de modifier le monde et, en le changeant, de le connaître.⁹⁷

⁹⁵ Edgar MORIN cité par LATOUCHE, S., *Faut-il refuser le développement*, PUF, Paris, 1986, p.9.

⁹⁶ BASTIDE, R., *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971, p. 10.

⁹⁷ BASTIDE, R., op.cit., p. 11.

Ainsi, dans le domaine des sciences sociales, nous ne trouvons plus face à face seulement l'Ego et l'Alter. Nous nous trouvons en présence de groupes, dont chacun à sa technique. La politique de l'administrateur n'est pas celle de l'administré ; celle du commerçant n'est pas celle du client. Si le logos pouvait unifier (et c'était bien là le principe du modèle cartésien, logique et cohérent, en faisant de l'application, ou de l'art, la suite naturelle de la théorie, ou de la science), l'Action, elle, ne peut que diviser. La fin ne se définit ainsi plus par la généralisation d'un idéal culturel, le nôtre, à l'ensemble de l'humanité (comme c'est le cas dans le modèle cartésien), elle se dégage maintenant de la lutte des groupes. Elle ne peut se fonder que sur la victoire d'un parti sur l'autre. Les valeurs sont parties intégrantes de la réalité. Comme chaque groupement a son système propre de valeurs efficaces, c'est la réalité maintenant qui éclate en morceaux, se faisant et se défaisant sans cesse dans le perpétuel affrontement, qui fait de la vérité anthropologique un « devenir » dont on ne peut saisir la direction ou une « prospective » qui serait sans cesse remise en cause. Bastide veut étudier l'Anthropologie appliquée comme une science en train de se faire dans l'action des groupes et leurs efforts pour se modeler ou se remodeler. Il s'agit alors d'une science par conséquent toute chargée de jugements de valeur (volonté de domination, espoirs de libération, soucis de mieux-être, recherches d'identités culturelles...), mais de valeurs contradictoires cette fois-ci. Comme le dit R. Bastide, **l'Anthropologie appliquée nous situe en pleine lutte.**⁹⁸

- Sortir de la schizophrénie ? L'anthropologie appliquée bastidienne

Pour reconstruire le projet de connaissance propre à la discipline anthropologique face au constat dressé ci-avant, Bastide envisage « son » Anthropologie appliquée à partir d'un double constat. Tout d'abord, il existe une possibilité de changement puisque la culture est créée par l'homme, elle peut donc être modifiée. Ensuite, de multiples déterminismes, écologique, sociologique, psychique existent.⁹⁹

Par déterminisme biologique, Bastide entend le fait que l'homme est double : s'il est culture, il est aussi nature. Or, tout est-il possible, biologiquement ? Dans quelle mesure la nature obéit-elle aux normes de la société et de la culture ? Les problèmes

⁹⁸ BASTIDE, R., op.cit., p. 13.

⁹⁹ BASTIDE, R., op.cit., p. 186.

environnementaux dus aux manipulations de l'homme sur la nature répondent par la négative à cette dernière interrogation.¹⁰⁰

Ensuite par déterminisme sociologique et psychique, Bastide entend qu'il existe bien des mutations sociales et culturelles, mais que celles-ci ne se font pas n'importe comment. Elles s'inscrivent dans une certaine dynamique héritée, qui les canalise. Bastide considère que des changements peuvent être l'œuvre de l'homme mais pour réussir, ceux-ci doivent suivre la « pente » culturelle, c'est-à-dire se faire dans la direction dans laquelle les ancêtres ont déjà travaillé. Bastide fait ici référence à Engels et à l'inconscient social. Ce dernier est la parole des morts, inaudible, dans le discours des vivants. Ce n'est pas la tradition, car celle-ci est consciente, constituée par un ensemble de valeurs perçues, d'idéaux. Bastide parle d'un inconscient social, qui est structuration, orientation, pente dans un certain sens de la culture. C'est un déterminisme mais ignoré et non formulé de la dynamique culturelle ; c'est le déterminisme des *lignes d'innovation*.¹⁰¹

Les manipulateurs des cultures, au nom de valeurs qu'ils considèrent comme générales à tous les hommes, alors qu'elles ne sont les fruits que de leurs morales ethnocentriques, rencontreront donc toujours, selon Bastide, des limites à leurs actions : à côté de celles qui tiennent aux lois de la nature ou écologiques, celles qui tiennent aux lois de l'existence même des cultures concrètes qui est d'être des réalités continues (jusque dans leurs discontinuités apparentes).¹⁰²

Bastide distingue deux conceptions possibles de l'Anthropologie appliquée avant d'introduire la sienne par opposition à elles. La première correspond à la conception « libérale », du nom de l'époque où elle s'est manifestée, qui distingue la science, objective, désintéressée, soucieuse de décrire les faits sans porter de jugements de valeurs, et l'art, qui est au contraire toujours orienté par des valeurs, et se donne pour but de réaliser certaines fins. Pour y parvenir, cet art s'appuie sur les connaissances préalables que lui fournit la science. Dans cette conception, l'Anthropologie générale mérite seule le nom de discipline scientifique ; l'Anthropologie appliquée ne peut être qu'un art, au service de la

¹⁰⁰ BASTIDE, R., op.cit., p. 180.

¹⁰¹ BASTIDE, R., op.cit., p. 182.

¹⁰² BASTIDE, R., op.cit., p. 183.

politique (comme par exemple, avec Malinowski et les fonctionnalistes, au service de la politique coloniale anglaise).¹⁰³

La deuxième conception, plus moderne, que Bastide a fait sortir du marxisme, lie la pensée à l'action. Le vrai n'est pas ce qui est, mais ce qui est en train d'être fait. Les jugements de réalité ne peuvent se séparer des jugements de valeur. Il suffit de penser une situation pour que déjà elle commence à être transformée. Dans cette nouvelle conception, l'Anthropologie appliquée devient elle-même science ; elle est science de la *praxis*, réformatrice ou révolutionnaire. L'erreur de cette conception, selon Bastide, est de s'imaginer que, s'il y a des obstacles à la planification, ils peuvent toujours être vaincus, alors qu'il faut les intégrer à l'Anthropologie appliquée, tout au moins certains d'entre eux, comme révolte des faits contre leurs manipulateurs.¹⁰⁴ L'anthropologie appliquée marxiste ne se laisse pas toucher par une nécessaire autocritique par rapport à son Projet et celui des groupes humains étudiés.

Bastide introduit alors une troisième conception de l'Anthropologie appliquée : la sienne. Il voit en elle une science théorique, bien qu'elle porte sur la pratique, et dont la politique peut tirer un art ultérieurement, mais qui en aucune façon ne peut s'identifier avec l'art.¹⁰⁵ Il propose ainsi une conception de l'Anthropologie appliquée comme discipline scientifique, séparée théoriquement de l'Anthropologie générale et pratiquement des techniques de l'acculturation planifiée, et dont l'objet serait la connaissance théorique, et non pas pratique, de l'altération des cultures et des sociétés due à l'action de l'homme.¹⁰⁶ Il ne s'agit pas de dépasser la recherche pure ou fondamentale, dans laquelle domine l'intérêt scientifique, comme d'un autre côté la recherche appliquée, où domine l'intérêt de l'utilisateur, mais bien d'établir un rapport de coopération entre les deux, dans une recherche commune. Bastide continue à distinguer les deux, puisqu'il fait de « son » Anthropologie appliquée une science fondamentale : l'étude de l'« action » de l'homme sur la « nature », la recherche de ses lois, de ses processus d'action, et de ses limites.¹⁰⁷ C'est l'action du praticien qui intéresse l'Anthropologie appliquée bastidienne, quel que soit son programme, et quelles que soient les « opérations » intellectuelles qui ont précédé

¹⁰³ BASTIDE, R., op.cit., p. 187.

¹⁰⁴ BASTIDE, R., op.cit., p. 187.

¹⁰⁵ BASTIDE, R., op.cit., p. 187.

¹⁰⁶ BASTIDE, R., op.cit., p. 193.

¹⁰⁷ BASTIDE, R., op.cit., p.194.

son programme. C'est, en d'autres termes, l'action manipulatrice en tant que recherche « expérimentale » qui est l'objet que Bastide propose à l'Anthropologie appliquée.¹⁰⁸ L'Anthropologie appliquée doit suivre le travail expérimental dans toutes ses étapes, l'observation, l'élaboration d'une hypothèse, ici pratique et non explicative, et la vérification expérimentale de cette hypothèse à l'intérieur du champ de la recherche, devenu laboratoire. L'Anthropologie appliquée défendue par Bastide n'est pas le lieu de la collaboration entre le chercheur et l'utilisateur ; elle est « science pure » ou « fondamentale » de ce « lieu » et de la « pratique ».¹⁰⁹

Bastide explique que l'Anthropologie générale était restée une science d'observation, non une science expérimentale. Et cela comme presque toutes les autres sciences humaines, parce que l'expérimentation sur les hommes était condamnée au nom de notre morale occidentale. Cependant, aujourd'hui, la politique – et en particulier la politique de développement planifié dans les pays sous-développés – constitue une manipulation des individus, de leur organisation sociale, ou de leurs valeurs culturelles, qui équivaut à une véritable expérimentation¹¹⁰

Bastide propose de considérer les « projets » d'action comme des « œuvres culturelles » de même nature que toutes les autres œuvres de l'homme. Ainsi, comme les autres œuvres culturelles, peuvent être dégagées les fins, les valeurs (cachées ou manifestes), les lois de fonctionnements, les chaînes de liaisons entre les parties...¹¹¹ L'Anthropologie appliquée se doit d'étudier les « projets », les « plans », comme groupements d'individus en interaction. Car c'est à travers la psyché humaine et à travers le groupe seulement que peut se réaliser la métamorphose des idées en forces sociales.¹¹²

Selon Bastide, l'Anthropologie appliquée dans la conception qu'il en propose constitue un chapitre nouveau de l'anthropologie, celui de *l'homo moderator rerum*. Ensuite, elle n'est pas orientée vers l'action et la planification. Elle analyse cette action et cette planification comme l'ancienne anthropologie analysait les systèmes de parenté, les institutions économiques et politiques, les processus spontanés de changements, exactement avec les

¹⁰⁸ BASTIDE, R., op.cit, p. 196.

¹⁰⁹ BASTIDE, R., op.cit., p. 199.

¹¹⁰ BASTIDE, R., op.cit., p. 201-202.

¹¹¹ BASTIDE, R., op.cit., p. 206-207.

¹¹² BASTIDE, R., op.cit., p. 209.

mêmes méthodes et les mêmes techniques d'approche. L'Anthropologie appliquée bastidienne étudie ainsi la manipulation « des choses sociales » et des « cultures ». ¹¹³

Dans la mesure où Bastide considère les résistances au changement comme devant être intégrées dans la recherche de l'Anthropologie appliquée, il réalise une première rationalisation de l'irrationnel. En effet, les résistances au changement sont considérées bien souvent comme étant des manifestations irrationnelles, de même que les idéologies des planificateurs. Ainsi, en intégrant la totalité des faits révélés par l'action dans une même construction théorique, par cette systématisation, les éléments irrationnels deviennent rationnels, tout en respectant leur nature intime irrationnelle par opposition à ce que le projet cartésien appelle la raison. ¹¹⁴ Mais Bastide considère que sa conception de l'Anthropologie appliquée peut aller encore plus loin dans cette rationalisation du scandale ou du défi de l'irrationnel à nos plans et à nos projets de développement. Car, comme déjà évoqué ci-dessus, elle substitue à une conception monolithique une conception pluraliste de la Raison. ¹¹⁵

- Dans le prolongement de Bastide : l'anthropologie du développement et du changement social.

Dans le prolongement du projet de l'anthropologie appliquée de Bastide, il en est une autre qui mérite le détour et sur laquelle nous appuyons la suite du raisonnement, l'anthropologie du développement et du changement social, telle que défendue par les membres de l'APAD. Celle-ci constitue un courant récent de l'anthropologie francophone, qui s'inscrit à la croisée de diverses traditions de recherche de Balandier à Long en passant par Bastide. Balandier tout d'abord qui apparaît comme un père fondateur de ce type nouveau d'anthropologie. Dans les années 50-60, il élève une voix différente de celle de Lévi Strauss et d'un structuralisme dominant, en mettant l'accent sur les dynamiques sociales, la diachronie, les ruptures et les contradictions. Balandier dénonce une anthropologie qui n'a jusque là pas su prendre la mesure de l'histoire et de la spécificité de la « situation coloniale ». Il reproche ainsi à Malinowski d'avoir construit une théorie du changement culturel *selon laquelle trois réalités distinctes – la culture africaine, la culture occidentale*

¹¹³ BASTIDE, R., op.cit., p. 199-200.

¹¹⁴ BASTIDE, R., op.cit., p. 232-233.

¹¹⁵ BASTIDE, R., op.cit., p. 234.

et celle qui naît du contact – sont en présence et ont chacune leur propres déterminismes. Malinowski établit une coupure que ne justifie pas l’observation des faits, décrivant et traitant chacune d’une manière séparée. Or, cette conception conduit à réduire le rôle des rapports conflictuels, à saisir les phénomènes d’une manière essentiellement descriptive, à manquer l’analyse des liaisons et interactions complexes qui s’établissent dans le champ d’un système social soumis au changement. (...) C’est pour ne pas avoir précisé quelle réalité représente la « colonie », société globale, et pour ne pas avoir défini sans réticence la « situation » dans laquelle intervient le contact, en même temps que pour des raisons théoriques, que Malinowski a mal abordé [le problème du changement culturel].¹¹⁶

L’essentiel à retenir de Balandier est sans doute la nécessité pour la recherche en sciences sociales de développer une étude diachronique et relationnelle des sociétés dites « primitives » qui permettra de percevoir comment les choses sont venues à être ce qu’elles sont, *mais aussi comment elles restent « ce qu’elles sont » et [permettra de déceler] les forces qui leur imposeront de nouveaux agencements.*¹¹⁷ Sur cette base peuvent s’instaurer ce que l’auteur appelle une anthropologie et une sociologie « dynamiques ». La question de la colonisation, et par anticipation à sa suite celle du développement, émerge dans les grilles de lecture comme réalités qui viennent bousculer une anthropologie ayant jusque là sans doute évité d’évoquer la situation concrète particulière de ces sociétés. *C’est par refus de se conformer à une telle attitude, qu’ils croient inévitable et utile à la seule société coloniale, que certains anthropologues n’ont pas accepté de donner à leur discipline le caractère de science « appliquée ».*¹¹⁸ Ainsi avec Balandier, les ambiguïtés dont sont porteurs les anthropologues, assimilés au projet colonial, sont pointées. Ils sont en fait invités à les prendre en compte dans une perspective dynamique, ou à tout le moins à envisager leur pratique scientifique sans occulter l’impact que peut avoir sur elle la « situation coloniale ».

Au lieu de se focaliser exclusivement sur les savoirs populaires comme dans l’approche populiste, au lieu de dénoncer la configuration développementiste et son discours, comme dans l’approche déconstructionniste, l’approche centrée sur l’analyse de l’imbrication des logiques sociales étudie les relations entre ces deux univers, ou plutôt entre des segments concrets de l’un et de l’autre, et donc prend leur rencontre comme objet d’enquêtes

¹¹⁶ BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, PUF, Paris, 1955, p.26-27.

¹¹⁷ BALANDIER, G., op.cit., p.38.

¹¹⁸ BALANDIER, G., op.cit., p.36.

*empiriques.*¹¹⁹ Ainsi c'est le développement comme champ d'action au sein duquel ont lieu des interactions qui devient l'objet de l'anthropologie. Comme Bastide voyait dans son anthropologie appliquée l'occasion de se pencher sur la « lutte » entre des finalités contradictoires, l'anthropologie du développement proposée par Olivier de Sardan privilégie une approche du social « par l'enchevêtrement des logiques sociales ». L'interaction est traitée comme l'a été classiquement l'« étude de cas » : *ce sont des entrées fécondes dans la réalité sociale, des moyens de déchiffrer à la fois les stratégies des acteurs et les contraintes des contextes, d'accéder aux pratiques comme aux représentations, de repérer des phénomènes de conjoncture et des phénomènes de structure.*¹²⁰

Cette approche s'ancre par ailleurs aussi dans l'Ecole de Manchester et les écrits d'un de ses héritiers, Norman Long. Son orientation est pour bonne part centrée sur les interfaces entre mondes sociaux différents, mais lui même la définit comme « centrée sur l'acteur ». *Les concepts fondamentaux de l'approche centrée sur l'acteur sont 'l'agencéité', la notion d'acteur social, l'existence de réalités multiples et d'arènes où divers types de 'mondes de vie' et de discours se confrontent, l'idée de rencontres à l'interface, en termes de discontinuités d'intérêts, de valeurs, de savoirs et de pouvoir, et enfin l'hétérogénéité structurale.*¹²¹

L'approche anthropologique proposée par J.-P. Olivier de Sardan à la suite notamment de G. Balandier et N. Long trouve toute sa pertinence, aux yeux de ses promoteurs, dans le domaine du développement, dans la mesure où les faits sociaux de développement ont la particularité de produire de très nombreuses interactions entre des acteurs appartenant à des univers sociaux très variés, relevant de statuts différents, dotés de ressources hétérogènes et poursuivant des stratégies distinctes. Il existe des propriétés inhérentes aux faits de développement : ils mettent en rapport des systèmes de valeurs, d'action, des stratégies et des logiques sociales hétérogènes ; les processus de changement social et de développement mobilisent des structures « intermédiaires », « informelles », transversales ; ils sont par définition diachroniques, en cela l'anthropologie du développement est héritière de Balandier et se démarque d'un culturalisme triomphant ; les faits de

¹¹⁹ OLIVIER DE SARDAN, J.-P., *Les trois approches en anthropologie du développement*, Revue Tiers Monde, t.XLII, n°168, octobre-décembre 2001, p.742.

¹²⁰ OLIVIER DE SARDAN, J.-P., *op.cit.*, p.742.

¹²¹ Cité par OLIVIER DE SARDAN, *op.cit.*, p.744.

développement se situent à l'interface entre anthropologie et sociologie « macro » d'un côté, et ethnographie et sociographie « micro » de l'autre.¹²²

Jean-Pierre Olivier de Sardan est clair quant à la nature de l'entreprise « apadienne » et à son positionnement sur la scène académique. Elle doit participer à renouveler les sciences sociales, en tant que science fondamentale. Lévi Strauss distinguait anthropologie « à l'état pur » (systèmes de parenté, cosmogonies,...) et anthropologie « à l'état dilué » (not. Anthropologie du développement), il s'agit davantage pour Olivier de Sardan de susciter de la considération académique (sic) à l'égard de cette forme nouvelle de pratique anthropologique. Une pratique qui entend se raccrocher à l'anthropologie « fondamentale », désintéressée, par contraste avec l'anthropologie « appliquée » au développement, qui participe à la planification du changement.

Nous venons de voir comment le constat des limites de la position de l'anthropologue travaillant sur des sociétés en faisant abstraction de la « situation coloniale » avait trouvé son prolongement dans l'appréhension de cette situation elle-même (ou le champ du développement qui pose des questions similaires) comme objet propre à une anthropologie rénovée. A la fois Bastide, avec son anthropologie appliquée, et l'APAD derrière Jean-Pierre Olivier de Sardan, avec son anthropologie du développement et du changement social, entendent faire science à partir des expérimentations sociales faites par les acteurs évoluant dans la sphère du développement. En ce sens ils se distinguent catégoriquement de l'application sociale et se rattachent à la production d'une anthropologie fondamentale, voire désintéressée. C'est celle-ci qu'il nous appartient à présent de questionner...

3.5 Le problème des fins : inévitablement éludé ? Qu'est-ce que l'anthropologie fondamentale ? Les tensions indépassables entre le projet fondateur de l'anthropologie et sa critique...

Après avoir abordé la question des rapports entre production de savoir et action sur le monde, nous avons vu comment des courants qui se revendiquent d'une anthropologie fondamentale ont pu construire le projet d'un renouvellement de la discipline à travers la

¹²² OLIVIER DE SARDAN, J-P., *L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ?*, APAD, bulletin n°1, Montpellier, 1991, p.8-9.

prise en compte de ces actions précisément comme objet de connaissance. Il s'agira maintenant d'aller plus loin en s'interrogeant sur la nature de la distinction entre cette anthropologie fondamentale et l'anthropologie appliquée qui est mise à distance. Pour mettre le doigt sur des tensions qui nous semblent indépassables entre le projet fondamentalement moderne de connaissance scientifique du monde qui fonde l'anthropologie, et la nature relativiste de celle-ci si elle assume pleinement ses implications affectives et surtout politiques. Dans la sphère du développement, cela revient à se demander si l'anthropologue peut vraiment construire un discours désintéressé par rapport à ce qu'il observe. Nous pensons que non. Il s'agit ensuite d'aborder une dernière question : quelle peut être la position de l'anthropologue par rapport au développement ?

- Quand dire c'est faire

Cette phrase du philosophe du langage J. Austin fait référence à sa théorie sur le caractère performatif du discours.

Les philosophes ont longtemps supposé qu'une affirmation ne peut que décrire un état de fait, et donc être vraie ou fausse ; autrement dit, il n'y a que des énoncés constatifs. Austin montre cependant que les énoncés qui sont en eux-mêmes l'acte qu'ils désignent, n'entrent pas dans cette catégorie. Dans la conception pragmatique du sens défendue par Austin, nous relevons deux idées complémentaires. D'une part, les mots servent à communiquer et le sens des mots dépend des intentions des êtres humains qui les utilisent pour communiquer avec leurs congénères. D'autre part, le langage ne sert pas seulement à représenter ou décrire le monde ; il sert aussi à accomplir certaines actions qui modifient le monde. Enfin, Austin montre que tout énoncé est performatif, même les énoncés tenus pour constatifs : car, parler, c'est toujours agir.¹²³

Nous proposons ici une réflexion sur les implications du discours anthropologique (sans faire de distinction entre anthropologie fondamentale et anthropologie appliquée) dans le but de montrer que tout discours anthropologique est

¹²³ AUSTIN, J. L., *Quand dire c'est faire*, Ed. du Seuil, Paris, 1970. Traduction de "How to do things with words" par Gilles Lane

porteur d'enjeux sociaux, culturels, politiques et est susceptible d'être appliqué, ou en tous cas d'être utilisé.¹²⁴

Située au centre de l'argumentation de l'anthropologue, la description est, sous des modes divers, toujours liée à la narration, formulée pour donner à voir une société dans sa réalité empirique. F. Affergan insiste d'ailleurs sur le caractère performatif du discours anthropologique.¹²⁵ Pour ce dernier, écrire, c'est dire, et dire, c'est énoncer ; c'est s'étonner de ce que l'on voit, attester et convaincre que l'on a vu et faire voir ce que l'on a vu. Ecrire, c'est ainsi mettre à distance, critiquer, juger deux points de vue : celui qui est observé et le sien propre. L'écriture engage l'écrivain et « sur l'anthropologue pèse alors le poids d'une triple promesse : promesse faite à lui-même, à sa discipline et à son « objet ».¹²⁶

Qu'un chercheur doive désormais négocier l'accès à son terrain avec les autorités locales comme c'est, par exemple, le cas en Amérique du Nord, illustre le fait que le projet de l'anthropologue est porteur d'enjeux politiques, sociaux et culturels, que les autorités locales estiment nécessaire de contrôler.

Cependant, l'analyse de l'anthropologue ne se limite pas à la description et habituellement, des entretiens alimentent le corpus de données et l'analyse. Or, nous constatons que, selon leur statut, certains des interlocuteurs de l'anthropologue peuvent faire de l'entretien et de la recherche de ce dernier une affaire très personnelle ou très « politique ». C'est ainsi qu'un nombre croissant de minorités interrogent de plus en plus explicitement les finalités ou les retombées du travail anthropologique en relation avec leur projet politique et social face aux Etats qui les assujettissent.¹²⁷ Les mots qu'ils prononcent peuvent représenter, de leur point de vue, une prise de parole, espérant parfois que l'anthropologue devienne leur porte-parole. La publication du discours est ainsi d'abord un enjeu pour la société qui a reçu l'ethnologue et qui a accepté de s'investir dans le projet de ce dernier mais elle est aussi pour l'ethnologue obligation scientifique et obligation morale (ce travail de restitution fait partie, selon Métral, des trois principes constitutifs d'une « implication vigilante »). Elle porte des enjeux sociaux, politiques, culturels pour le groupe en question,

¹²⁴ Comme le dit Gilbert Rist, « Le pouvoir appartient toujours à celui qui sait se rendre maître des mots » in RIST, G., *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002.

¹²⁵ AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

¹²⁶ CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

¹²⁷ Voir notamment ALBERT, B., *Anthropologie appliquée ou anthropologie impliquée ? Ethnographie, minorités et développement*, in BARE, J.F., (ss la direction de), *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995.

enjeux qui peuvent se traduire, pour l'anthropologue, par un risque accru de détournement de sa présence et de ses interventions. Est-il dès lors toujours possible pour l'anthropologue de veiller à ce qu'il n'y ait pas de confusion entre son discours à prétention scientifique et ceux véhiculés par les populations auprès desquelles il travaille ? Rien n'est moins sûr si nous pensons, par exemple, aux difficultés rencontrées par les anthropologues ayant pour terrain les aborigènes d'Australie qui, au travers des mécanismes de censure, gardent aujourd'hui un contrôle absolu sur toutes les publications anthropologiques les concernant.

Un autre exemple est celui de la réappropriation par les populations amérindiennes de rites religieux « traditionnels ». L'arrivée des Européens ayant dépossédé les Amérindiens d'au moins une partie de leurs traditions, un courant contemporain, chez les autochtones, vise à retrouver et à se réapproprier une partie de cet héritage. Il s'agit là d'une réappropriation culturelle par les amérindiens eux-mêmes pour une revalorisation de leur spiritualité par le retour aux cérémonies « traditionnelles ». Les écrits anthropologiques sont une des sources de réappropriation de ces « traditions ».

Enfin, comme le rappelle M. Godelier dans son avant-propos de la *Production des Grands hommes, la connaissance n'est pas un jeu sans conséquences. Toute société a des secrets qu'elle protège et qui la protègent. Les livrer au public sans précaution, sans débat, sans vigilance, c'est non seulement agir en fourbe ou irresponsable, mais encore permettre que le travail scientifique se transforme en force d'agression, de domination.*¹²⁸

Ainsi, nous admettons que le discours anthropologique, même s'il provient d'un projet de connaissance théoriquement non destiné à l'application, est porteur d'enjeux et susceptible d'être utilisée par d'autres. Nous posons alors la question de savoir sur quoi repose une telle hiérarchisation entre anthropologie fondamentale et anthropologie appliquée?

- Réponse à des logiques institutionnelles

Afin de poursuivre la réflexion nous reprenons la question soulevée précédemment par l'analyse de T. Kuhn. Ce philosophe des sciences considère que « des paradigmes », si l'on

¹²⁸ GODELIER, M., *La production des Grands hommes*, Flammarion, Paris, 1996, p.15. (Première parution chez Fayard en 1992)

reprend l'acception la plus générale qu'il en a donné, forment la base de traditions spécifiques de recherche au sein desquelles la théorie est élaborée et la méthodologie réglementée pour donner un fondement reconnu à la pratique d'une discipline particulière. Cette conception suppose ainsi que des théories sont considérées à certaines époques comme plus crédibles que d'autres à cause du soutien qu'elles reçoivent de la part des savants ou d'institutions académiques. *Peu de spécialistes contesteront par exemple l'observation selon laquelle le cours général des débats et des interprétations sur les processus de développement depuis la Seconde Guerre Mondiale est passée des perspectives basées sur le concept de modernisation (au milieu des années 50), pour se concentrer par la suite sur celui de la dépendance (au milieu des années 60), puis sur celui de l'économie politique (au milieu des années 70) et enfin sur une sorte de « post-modernisme » mal défini au milieu des années 80*¹²⁹. Ainsi, l'acceptation des théories scientifiques dépendrait d'abord du fait que ces théories ne sont pas directement réfutables, mais aussi du contexte dans lequel elles sont élaborées puis présentées à la communauté scientifique.

Latour, quant à lui, propose l'idée qu'une découverte scientifique, une innovation, ne peut se comprendre dans sa réussite ou son échec à partir de ses propriétés propres. C'est le cheminement, les controverses, dont elle a été l'objet, qui permettent de saisir ce dont elle est porteuse. En effet, c'est par les controverses qui suscitent une série de négociations que le projet prend tout doucement forme. Il va ainsi se complexifier, se simplifier, se modifier, se développer pour devenir enfin réel. *Selon les événements, le même projet remonte dans le ciel des idées ou se lèste peu à peu de réalité.*¹³⁰ Ainsi, une découverte scientifique est donnée par le réseau qui la porte, lequel n'existe que par la découverte scientifique autour de laquelle il se forme. Contenant et contenu s'épaulent pour exister ou s'ensevelir mutuellement. L'un n'existe pas sans l'autre. Dès lors, le degré de cohésion du réseau joue un rôle important. Le bon projet n'est pas celui qui recueille les soutiens sur base des qualités qu'on lui reconnaît, au contraire, c'est parce que le projet recueille des soutiens qu'on lui reconnaît des qualités. Ainsi, si nous poursuivons dans le sens de cette réflexion, une production anthropologique est qualifiée de scientifique non pas sur base de ses

¹²⁹ LONG, N., *Du paradigme perdu au paradigme... retrouvé ? Pour une sociologie du développement orientée vers les acteurs*. Les sciences sociales et l'expertise en développement, bulletin N° 7, Bamako, 1994.

¹³⁰ LATOUR, B., *Aramis ou l'amour des techniques*, Ed. La Découverte, Paris, 1993, p. 63.

qualités propres mais bien parce qu'elle a été reconnue comme telle par les réseaux pouvant lui octroyer ce statut.

Un exemple saisissant de cette logique à l'œuvre au sein de notre discipline est certainement les difficultés éprouvées par les anthropologues du Sud pour se faire reconnaître en tant que tel par la communauté des anthropologues du Nord.

Nous déplorons avec S. Caratini que les anthropologues non occidentaux ne puissent pas encore être considérés comme de véritables partenaires. Elle signale par ailleurs « *la déformation induite par l'obligation de penser et d'écrire dans le langage de la Science et donc de l'Occident qui tend à forclure la parole, et même la pensée, de ces Autres chercheurs, d'autant qu'ils ont, eux aussi, pour enjeu personnel l'obtention d'un statut de savant doublement prestigieux quand il est accordé par les pays dominants* »¹³¹. C'est le pouvoir des paradigmes qui oblige l'anthropologue issu d'un autre pays d'admettre la prééminence de la science occidentale, c'est-à-dire de la culture de l'Autre dominant, en *s'appropriant les savoirs et les savoir-faire scientifiques*.¹³²

Ces considérations nous permettent de recentrer le débat de la force des paradigmes et des réseaux pour alimenter le débat sur la dichotomie entre l'anthropologie fondamentale et l'anthropologie appliquée. En effet, la notion de l'application nous semble avoir trop souvent servi à clôturer le débat en ne posant, à travers la défense ou la critique de l'anthropologie appliquée, que la question des conditions de possibilité d'un transfert de connaissances.

Si nous reconnaissons que les écrits et les appréciations de ces écrits dépendent du lieu duquel ils sont écrits, des paradigmes régnants et des réseaux qui les soutiennent, alors nous admettons que l'anthropologie fondamentale répond tout au plus aux critères du cadre universitaire, l'anthropologie appliquée à ceux des institutions qui l'emploient.

Ces deux anthropologies ne répondent ni aux mêmes demandes ni aux même logiques institutionnelles. Une différence existe donc bien entre elles, même si une hiérarchisation telle que la sous-entend Olivier de Sardan ci-après nous semble peu pertinente dans la mesure où la critique faite à l'anthropologie appliquée repose sur l'assertion d'une

¹³¹ CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p. 114.

¹³² CARATINI, S., op.cit., p. 114.

dichotomie telle que l'anthropologie fondamentale représenterait une science théorique, objective, désintéressée et l'anthropologie fondamentale, une discipline pratique influencée par des idéologies.

La démarche de l'APAD est-elle pour autant réellement désintéressée ? A nos yeux, cette démarche tout comme celle « appliquée » de Bastide, ne peuvent faire l'économie d'une introspection quant à leurs implications respectives. Notre réflexion déconstructiviste par rapport à la démarche anthropologique ne peut pas a priori constituer une fin en soi (elle s'applique à tous les discours, et le relativisme absolu est psychiquement déstructurant !). Néanmoins, les enjeux et dangers socio-économiques liés au développement sont trop importants pour accepter que l'anthropologue élude le questionnement quant aux fondements de sa démarche qui sont liés à celui-ci.

- Anthropologie du développement : enjeux institutionnels et relativisme relatif

Trois auteurs – J-P. Olivier de Sardan, M. Singleton et R. Bastide, et deux « éclairages » différents quant à la manière de considérer la discipline, nous permettent maintenant de mettre en évidence les non-dits qui règnent autour de la discipline et de ses enjeux.

Jean-Pierre Olivier de Sardan nous semble introduire une distinction entre l'anthropologie fondamentale et l'anthropologie appliquée. Il convient de questionner la façon dont sont éludées les implications dans sa démarche anthropologique. M. Singleton, quant à lui, nous invite à une réflexion épistémologique sur celles-ci.

Olivier de Sardan se réclame, comme nous l'avons vu, d'une « socio-anthropologie fondamentale du développement », une socio-anthropologie du développement qui contribuerait à améliorer la qualité des services que les institutions de développement proposent aux populations, en permettant une meilleure prise en compte des dynamiques locales.¹³³ Il s'agit donc d'une anthropologie fondamentale car cette dernière a pour objectif déclaré un projet de connaissance désintéressée des phénomènes sociaux dans le champ du développement. Cependant, cette anthropologie est vouée à être prise en compte

¹³³ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris, 1995.

par les institutions de développement. Au vu de ce que nous avons exposé jusqu'ici, Olivier de Sardan introduit là une dialectique surprenante dans la mesure où elle semble induire une sorte de hiérarchie au sein de l'anthropologie.¹³⁴ Dans son livre, *Anthropologie et Développement*, il soutient d'ailleurs que l'anthropologie « expertise » ou « consultance » est à éviter.¹³⁵ Selon ce dernier, il ne peut y avoir de *socio-anthropologie appliquée au développement* » sans une « *socio-anthropologie fondamentale du développement dont la compétence en matière de recherche empirique se fonde sur la maîtrise de notions et de concepts situés au coeur des sciences sociales contemporaines.* »¹³⁶

Cette conception nous semble un peu réductrice dans la mesure où la question des implications du discours de l'anthropologie fondamentale est éludée. En effet, cette conception rejette l'anthropologie appliquée à un rang second car elle se détache du projet de connaissance premier pour se rattacher à un projet d'action fortement influencé par des « idéologies développementistes ». Cependant, il nous semble qu'aujourd'hui, il n'est plus possible de penser en ces termes dans la mesure où, comme nous l'avons montré plus haut, nous considérons que la neutralité axiologique constitue un idéal inatteignable forgé par l'histoire de la discipline. Nous considérons également que l'anthropologie fondamentale est aussi influencée par des idéologies diverses et ne peut prétendre, pas plus que l'anthropologie appliquée, à la neutralité axiologique.

M. Singleton se trouve au sein de l'APAD en porte à faux de cette conception et nous invite quant à lui à une double prise de conscience.

Dans son article *Projet et projet*, M. Singleton s'interroge sur les raisons de l'échec des projets de développement. Grâce à sa propre expérience « développementiste », il comprend que les projets de développement n'ont pas leur place dans le Projet de vie des populations « à développer ». En effet, si *tout projet ponctuel et précis fait écho à un choix de société*, alors, *implanter des « projets de développement » dans des Projets non-occidentaux serait l'équivalent de forcer des pieux carrés dans des trous ronds*¹³⁷. M. Singleton met ainsi en évidence le caractère paternaliste et ethnocentrique des projets

¹³⁴ Les travaux de Giorgio Blundo sur les pratiques de corruption en Afrique de l'Ouest illustrent bien cette distinction entre l'anthropologie fondamentale et ses applications.

¹³⁵ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris, 1995.

¹³⁶ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris, 1995.

¹³⁷ SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Parangon, L'après-développement, Paris, 2004, p. 37.

développementistes. En effet, le projet de développement correspond à la culture occidentale. L'imposition de ce Projet sous formes de petits projets de développement, serait donc une forme d'impérialisme nouveau. En imposant ce Projet à une autre culture, on s'attache surtout à transformer la culture de l'Autre et la modeler « à notre image ».

En filigrane de cette réflexion, M. Singleton nous rappelle que « l'intérêt anthropologique n'est ni plus noble, ni plus neutre, ni plus pur, ni plus désintéressé que les intérêts des acteurs même ».¹³⁸ En effet, les Hommes, et donc les anthropologues, ne peuvent penser qu'en fonction des paradigmes régnants. Autrement dit, un *conditionnement socio-économique et une contextualisation historique* façonnent leur vision du monde. Les anthropologues du développement, au même titre que les acteurs du développement, sont trop souvent, nous dit-il, imprégnés d'un « mandat altruiste », qu'il associe à l'« insupportable paternalisme ». Les anthropologues, qu'ils se réclament d'une anthropologie appliquée ou d'une anthropologie fondamentale, ne sont pas exempts de ce conditionnement. L'anthropologie reste marquée par son projet des origines.

Dans la perspective développementiste, ce paternalisme associé à une conception universalisante des droits de l'homme, et de la nécessité de la démocratie, est pour lui le meilleur exemple de la tentative d'enfoncer des pieux carrés dans des trous ronds. Pour les promoteurs du développement, cette grille de lecture les empêche généralement de comprendre les véritables enjeux et stratégies de récupération des projets de développement dans les sociétés non-occidentales. Et quand bien même les anthropologues du développement explicitent ces phénomènes, ils doivent encore tirer au clair les tenants et aboutissants de leur propre posture afin de prendre en compte leur incontournable implication politique au terrain.

Cette réflexion nous invite ainsi à prendre conscience des illusions d'une anthropologie fondamentale neutre, désintéressée et sans implications. Singleton souligne d'une part, l'imbrication inévitable des savants dans les enjeux non-académiques de leurs sociétés et, d'autre part, la reconnaissance critique de l'impossibilité de fonctionner même intellectuellement hors culture.¹³⁹ Singleton précise que *le seul choix sociologique qui nous est loisible de faire n'est pas d'être ou ne pas être ethnocentriques, mais tout simplement*

¹³⁸ SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Parangon, L'après-développement, Paris, 2004, p. 86.

¹³⁹ SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Parangon, L'après-développement, Paris, 2004, p. 33.

de l'être de manière consciente et critique ou non. Le tout, c'est d'assumer les limites de son ethnocentricité et de ne pas croire que l'on peut être partout à la fois.¹⁴⁰

Enfin, selon Bastide, nul ne peut plus considérer le savant comme un homme « libre » ou comme un être échappant aux pulsions de son inconscient, aux intérêts de sa classe nationale, ou de son groupe ethnique. Le temps est révolu où Pasteur pouvait dire : « Quand je rentre dans mon laboratoire, je ferme la porte de ma chapelle. » Le savant entre dans son laboratoire avec sa chapelle, religieuse, politique ou économique. Bastide remarque cependant que si le savant est influencé par une idéologie, celle-ci n'est pas pour autant manifeste. Elle est partie prenante de sa personnalité, des mécanismes de sa pensée.¹⁴¹ Remarquons que, selon Bastide, il est facile de dénoncer les idéologies. Néanmoins, elles ne sont jamais dénoncées qu'à travers d'autres.¹⁴²

Parler d'implication et d'engagement vis-à-vis des sociétés étudiées, nous semble ici plus intéressant dans la mesure où cela nous oblige à penser plus globalement la relation de l'anthropologue à ses objets, à ses terrains, à ses écrits.

De l'application à l'implication il n'y a pas un pas déontologiquement trop loin. Il y a entre les deux des tensions insolubles, dues à la nécessité dans laquelle se trouve une anthropologie réellement anthropo-logique de prendre en compte les conséquences de l'implication affective ET politique au terrain.

- Des tensions indépassables ?

L'anthropologie est née du projet moderne de maîtrise par l'homme de son environnement naturel et social. Indubitablement elle a été fondée dans un esprit cartésien, alors que l'expansion coloniale européenne battait son plein. Les paradigmes successifs qui se sont dessinés furent le fruit de questionnements quant à ce projet (que l'on pense par exemple à l'anthropologie marxiste évoquée plus haut). Et nous avons souligné que nous sommes aujourd'hui face à la nécessité incontournable d'assumer notre implication affective et politique au terrain. Les évolutions du monde qui nous entoure, les conséquences des

¹⁴⁰ SINGLETON, M., op.cit., p. 17.

¹⁴¹ BASTIDE, R., *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971, p. 170-171.

¹⁴² BASTIDE, R., op.cit., p. 173-174.

volontés démiurgiques d'action sur le monde sont devenues trop préoccupantes pour être occultées. En tant que telle, l'anthropologie devenue ce *plaidoyer apodictique pour le relativisme absolu*, anthropologie anthropo-logique, apparaît alors comme une remise en question du projet même de la modernité.

Il en va de même du processus d'occidentalisation du monde que représente le développement, intimement lié comme il sera souligné à l'avènement de la modernité. L'anthropologie est née au contact de l'Autre, dans le mouvement de l'expansion européenne. Dès lors, quelle position adopter pour le chercheur dans le champ du développement (constatant par ailleurs que celui-ci est traversé par des courants contradictoires) ?

On notera, avant de plonger plus avant dans cette réflexion, que certains auteurs voient dans le mouvement de la mondialisation culturelle initiée par l'expansion européenne, les conditions de l'avènement d'un possible (et surtout désirable) universalisme de la tolérance. Certains proposent ainsi une lecture vertueuse de la mondialisation au sein de laquelle l'anthropologie est appelée à jouer un rôle primordial. Gérard Leclerc souligne ainsi que la mondialisation culturelle qui est en cours porte en elle potentiellement les germes d'une tolérance qui rendrait possible la cohabitation pacifique des cultures. Les anthropologues occidentaux qui ont construit le regard sur l'Autre, tout comme leurs homologues allochtones, anthropologues d'autres continents qui réciproquement ont construit un discours sur « leurs » Autres (dont l'Occident) doivent s'unir pour faciliter l'avènement d'une communauté humaine unifiée. La « mondialité » qui se dessine se caractérise, selon lui, par la fin des civilisations isolées, mais surtout par l'apparition du premier universel transcivilisationnel d'une « modernité transhistorique »¹⁴³. La mondialisation signifie pour lui la naissance d'une seule planète, qui appartient à tous les hommes, et qui n'a plus de centre. L'humanité se dirige vers un véritable universalisme, en ceci que par la force des choses et du décentrement des cultures, une histoire universelle est née, qui pourrait être commune à tous les hommes. Dans le cadre d'une telle vision du monde, le projet d'une anthropologie fondamentale peut prendre tout son sens dans le rapport à cet Autre. L'anthropologie du développement pourrait alors prendre tout son sens en tant que discours sur l'autre devant amener chacun à relativiser son Projet. Pour autant

¹⁴³ Leclerc, G., *La mondialisation culturelle : les civilisations à l'épreuve*, Paris, PUF, mai 2000, p.310

que chaque Projet dispose d'un tel discours toujours prêt à relativiser son fondement, l'humanité pourrait se développer d'une façon plus harmonieuse.

Mais il y a lieu de s'interroger sur l'ethnocentrisme qui ne manque pas de transparaître au travers de ce discours. Qui désire cette mondialité et en vertu de quoi ? N'est-ce pas un fantasme d'intellectuel que de s'auto investir d'un rôle fondamental à jouer dans l'avenir du monde ? Plus fondamentalement, il apparaît nettement que ce Projet s'inscrit dans la continuité d'une volonté de maîtrise sur le monde (ici social), qui est comme nous l'avons abondamment souligné, ethnocentrique.

Par contre, si le développement est marqué comme le soulignent certains « objecteurs de croissance » tels que Latouche, Singleton ou encore Rist, par une volonté d'occidentalisation du monde, c'est à dire d'acculturation des populations locales en fonction de la conception moderne de l'homme rationnel et de sa volonté démiurgique de maîtrise du monde, s'il est le prolongement du colonialisme, alors l'anthropologie dans le domaine du développement est prise au piège entre deux projets contradictoires : relativisation du Projet de l'occident et participation à sa diffusion.

Si nous nous accordons pour dire que le projet technique et scientifique porté par la modernité est une aberration anthropo-logique, nous devrions alors être tentés de conclure assez logiquement que les tensions entre l'anthropologie comme relativisme et l'anthropologie appliquée au développement sont insolubles.

Si l'anthropologie vise l'application, au moins peut-on penser qu'elle assume son implication. En tant que fondamentale, elle n'échappe pas davantage à ce paradoxe même dans ses versions bastidienne ou apadienne. Ces positions sont bien sûr à modérer, néanmoins l'essentiel est ici de souligner ce paradoxe sans doute indépassable de la discipline. Le pas de l'anthropologie appliquée à l'anthropologie impliquée n'est pas déontologiquement trop loin, mais plus certainement dérangeant pour la conscience désormais tourmentée de l'anthropologue. Mais un tourment peut-être nécessaire et salvateur ?

3.6 Une anthropologie du développement est-elle dès lors (encore ?) possible ?

La question bien que provocatrice semble néanmoins pertinente à la lumière de ce que nous venons de voir jusqu'à présent dans la mesure où c'est le projet même du développement qui pose problème.¹⁴⁴

Comme l'a montré G. Rist, ce projet repose sur trois piliers spécifiques à l'Occident que sont Aristote, le judéo-christianisme et l'idéologie des Lumières.¹⁴⁵ Cette « croyance occidentale » est, nous le savons, une notion tributaire d'un contexte historique et culturel déterminé intimement liée au projet de la modernité. Croyance qui pose également, en des termes nouveaux, la question du rapport nature-culture précédemment évoqué et fait apparaître le développement comme un mouvement à la fois naturel, souhaitable et inéluctable, sorte *de credo téléologique de l'Histoire qui place les différentes sociétés du Sud sur un parcours continu dont la direction est imposée par l'Occident*¹⁴⁶. C'est tout à la fois cette croyance et ce credo, cette réécriture de l'histoire du monde comme processus linéaire fortement teinté d'évolutionnisme (si toutes les valeurs sont égales, il n'en demeure pas moins que les valeurs occidentales sont considérées comme supérieures à toutes les autres !) qui interrogent l'anthropologue et rendent problématique son implication et son engagement. Question d'autant plus importante que le discours qui a été construit autour de cette croyance nous a présenté le développement d'abord comme un ensemble de mesures techniques préoccupé par la recherche du bien-commun et du bien-être de l'humanité, comme si, à la différence du monde colonial structuré comme « un espace politico-moral dominé par des relations d'autorité », le monde du développement était un champ « neutre » situé en dehors du champ politique et des enjeux de pouvoir ! C'est ignorer que ce monde est un monde de l'action politique au sens large qui essaie de transformer la réalité de façon volontariste via un ensemble de dispositifs au sein desquels l'anthropologue doit se positionner s'il veut s'impliquer politiquement sur le terrain.

¹⁴⁴ « Tous les développements ont en commun...d'être lié à des " valeurs " qui sont le progrès, l'universalisme, la maîtrise de la nature, la rationalité quantifiante. Ces valeurs, et tout particulièrement le progrès, ne correspondent pas du tout à des aspirations universelles profondes. Elles sont liées à l'histoire de l'Occident... »

LATOUCHE, S., *Le Monde Diplomatique*,

¹⁴⁵ RIST, G., *Le développement dans une perspective interculturelle*, Institut universitaire d'études du développement, Genève, 1985, 50 p in PERROT, M-D., *Les empêchements de développer en rond*, texte paru dans la revue *Ethnie* et mis en ligne sur le site Rocado.

¹⁴⁶ SACHS, W., *Les ruines du développement (Ecosociété, Montréal, Canada, 1996)*. Texte repris avec l'aimable autorisation de la revue *Silence*. Cette version française constitue originellement le chapitre 1 du livre

Avec Rist, Latouche et une série d'autres, réunis notamment au sein de la Ligne d'Horizon et du collectif des Objecteurs de croissance, c'est clairement ce paradigme qu'il convient de dépasser et depuis de nombreuses années ceux-ci s'emploient à déconstruire l'ensemble du discours qui a été forgé autour de celui-lui. Comme le dit Marie Dominique Perrot, c'est une *décolonisation conceptuelle qui s'impose, visant à comprendre la portée de postulats historiquement déterminés qui forgent l'identité du développement comme paradigme*¹⁴⁷ Il faudrait alors *en finir une fois pour toute avec le développement* et penser à autre chose.¹⁴⁸

Mais est-ce possible de penser à cet autre chose qui serait l'après ou le post-développement alors que l'empreinte et la colonisation des esprits est toujours bien réelle, qu'il apparaît bien difficile, voire impossible, de dénier toute existence objective à l'ensemble des éléments qui participent de la configuration développementaliste évoquée par Olivier de Sardan et que les critiques à l'encontre de cette approche déconstructiviste post-développement ne manquent pas (néo-populisme, reproduction des notions coloniales de communauté, non prise en compte des « succès » comme celui des Tigres du Sud-Est asiatique...)¹⁴⁹ ?

Répondre par l'affirmative à cette question, n'est certainement pas y répondre de manière « monolithique » en disant que dorénavant en dehors du déconstructivisme, point de salut pour l'anthropologie du développement ! Non, car nous pensons que d'autres voies sont possibles pour l'expression de cette anthropologie notamment dans la perspective d'une recherche d'alternatives réelles dans le prolongement de la réflexion post-développement. Cependant, dans la mesure où l'histoire de l'anthropologie a toujours été émaillée de débats sur la nature épistémologique et méthodologique de son déploiement (pratiques de terrain, dispositif d'analyse, rapports aux commanditaires...), il nous a semblé intéressant de pointer deux enjeux qui renvoient directement à la question du positionnement de l'anthropologue.

Le premier concerne les phénomènes sociaux et les contextes auxquels l'anthropologue est maintenant confronté, l'un comme l'autre se jouant sur des registres différents de ceux sur lesquels l'anthropologie s'est construite précédemment. Le télescopage rapide des univers de

¹⁴⁷ PERROT, M.D., *Les empêchements de développer en rond*, texte paru dans la revue *Ethnie* et mis en ligne sur le site www.rocade.org.

¹⁴⁸ A quand un front uni des « sous-développés » non pas pour revendiquer la désignation de « développés » mais pour rejeter les deux termes en faveur d'autre chose que le développement ?, in SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementaliste*. Parangon, L'après-développement, Paris, 2004, p. 38

¹⁴⁹ SIEMIATYCKI, E., *Post-development at a Crossroad : Towards a 'Real' Development*, Undercurrent, vol. II, n°3, 2005.

références culturelles et la complexité de notre contemporanéité¹⁵⁰ obligent de plus en plus l'anthropologue à croiser différents regards et différentes disciplines (économie et politique notamment) pour décoder et comprendre les terrains sur lesquels il exerce et les stratégies des acteurs qui s'y trouvent.

Le second concerne l'évolution de ces différents registres, évolution qui marque, en quelque sorte, ce que Bruce Albert appelle, la fin des *illusions épistémologiques fondatrices de l'anthropologie classique*¹⁵¹ en particulier l'évidence empirique du découpage de son objet - la société traditionnelle comme isolat social et culturel et la transparence scientifique de sa méthode - et l'observation participante comme dispositif d'enregistrement des faits sociaux. Les terrains anciens disparaissent ou se transforment et d'autres apparaissent, les églises, les opérations de développement, le VIH-Sida, l'entreprise...mais chacun, à leur manière, et parce qu'ils sont porteurs d'une demande sociale spécifique voire d'une spécialisation plus ou moins forte, modifie tout à la fois les cadres de l'engagement sur le terrain et place l'anthropologue d'aujourd'hui dans une situation de plus grand inconfort :

*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.*¹⁵²

Ces enjeux sont là pour nous rappeler une chose certaine, c'est que « le monde a changé » et avec lui, aussi sûrement qu'a émergé la critique du développement, se modifient les cadres de l'engagement de l'anthropologue dans et en dehors de son terrain. C'est ainsi par exemple que dans le contexte d'une anthropologie des minorités, *l'implication du chercheur-anthropologue* devient pratiquement la condition et le cadre de sa recherche¹⁵³. Mener de front, dans cette

¹⁵⁰ AUGE, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs Flammarion, Paris, 1994.

¹⁵¹ ALBERT, B., *Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien* in AGIER, M., (sous la dir. de) *Anthropologues en dangers, l'engagement sur le terrain*, Ed. Jean Michel Place, Paris, 1997.

¹⁵² AGIER, M., *Nouveaux terrains, nouveaux engagements. Comment être sur le terrain aujourd'hui ?*, introduction à AGIER, M., (sous la direction de), *Anthropologues en danger : l'engagement sur le terrain*, éd. Jean Michel Place, Paris, 1997.

¹⁵³ ALBERT, B., *Anthropologie appliquée, « anthropologie impliquée »*. *Ethnographie, minorités et développement* in BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995.

situation, recherche et intervention, devient un cadre de travail fréquent, voire le seul possible pour nombre de collègues. Si cela pose un certain nombre de questions comme celui de l'indépendance vis-à-vis de la demande sociale (les risques de détournements déjà évoqués), il devrait être toutefois possible, pour les anthropologues, « d'articuler connaissance et valeurs dans la perspective d'un véritable humanisme critique ».

Pour une anthropologie du développement et du changement social et au-delà...

Pour en arriver là, inutile de vouloir se draper derrière un « voile d'ignorance ». Car comme vient de nous le rappeler Michael Singleton, il est impossible de fonctionner, même intellectuellement hors culture et le chercheur doit être conscient des enjeux politiques de son action¹⁵⁴. Or, le champ du développement est un espace, nous l'avons vu, traversé en permanence par ces enjeux et le chercheur peut difficilement s'en détacher, confronté qu'il est, à une demande sociale exerçant de fortes pressions sur sa pratique. Même une anthropologie fondamentale du développement n'échappe pas à ses implications, même davantage. Ce champ est aussi éminemment économique et sa conception ethnocentriste relevée ci-dessus¹⁵⁵ amène une grande partie des anthropologues à le considérer comme un phénomène fortement déstructurant pour les sociétés dans lesquelles il se manifeste (mais existe-t-il encore des sociétés dans le monde qui échappent au phénomène ?) et donc à le condamner sans autre forme de procès ! Et finalement, comme le suggère Baré, *le développement est une notion soit trop large soit trop étroite pour faire l'objet d'une véritable application*¹⁵⁶.

Quelle voie emprunter dès lors et quel positionnement pour l'anthropologue ?

Un nouveau détour par la démarche de l'APAD nous semble pertinent, notamment par rapport à la tension entre application et implication et nous pouvons le faire, même de manière un peu arbitraire, à partir du constat posé ci-dessus à propos du post-développement : *nous ne pouvons pas repousser dans la non-existence (les institutions, les projets, les politiques), sous*

154 Turner parle de « champ politique » en évoquant la description anthropologique de politiques de développement qui se fonde sur ce que racontent des acteurs gravitant autour de l'action publique

155 Comme le signale Baré, « le développement sous sa forme de corpus conceptuel est, par définition et inéluctablement ethnocentriste. » BARE, J.F., *En quoi peut bien consister une anthropologie appliquée au développement ?*, in BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995.

156 BARE, J.F., op. cit.

*prétexte qu'il s'agit de constructions sociales aussi critiquables que soient les prémisses sur lesquelles elles reposent*¹⁵⁷. En d'autres termes, *le regard anthropologique n'est-il pas condamné à affronter ces situations* » qui, en de nombreux points de la planète, sont la manifestation du développement au sens d'une action politique et ce, quel qu'en soit les acteurs et les mécanismes mis en oeuvre ? *Est-il possible dans ces circonstances de tracer une ligne de démarcation claire entre ce que serait, pour l'anthropologue, un projet de recherche d'un côté, et son application de l'autre ? Si l'anthropologie du développement est un cas particulier de l'anthropologie des « procès de changement social*¹⁵⁸ (ce qui rejoint d'ailleurs la position bastidienne) et que la connaissance est là pour apporter une contribution à l'action, alors savoir et connaissance pourraient s'appliquer sans trop de difficulté à l'objet « développement ». Il s'agit dans cette perspective de considérer le discours et les pratiques des opérations et politiques du développement, les institutions qui les élaborent et les mettent en œuvre, et les situations de développement sur le terrain, comme objets possibles d'une connaissance anthropologique fondamentale. Si le développement est appréhendé comme un « phénomène social », il doit être possible lorsqu'on l'analyse, et même s'il ne s'agit pas d'une finalité première, de faire en permanence un lien entre une démarche scientifique et une pratique d'application. Tout se passe en fait dans la démarche de l'APAD comme si l'un ne pouvait pas aller sans l'autre, toute anthropologie « appliquée » au développement devant nécessairement se nourrir d'une anthropologie fondamentale du développement.

Même si cette posture peut sembler critiquable voire réductrice comme évoqué précédemment, doit-on pour autant « jeter le bébé avec l'eau du bain » sous prétexte notamment que le paradigme de référence de la démarche reste celui du développement ? Effectivement cette posture que l'on peut qualifier de « réformiste » est sans doute condamnée non seulement à affronter les situations évoquées ci-dessus mais encore à naviguer entre pas mal d'ambiguïtés, en fonction notamment de l'origine de la demande sociale (comment y répondre utilement mais sans se confondre avec elle, en n'étant pas dupe de ses présupposés, de ses intérêts et de ses agendas cachés) et de la pression au détournement exercée par les commanditaires. Difficulté accrue dans la mesure où le champ du développement, en plus d'être par nature ethnocentriste, déstructurant, impérialiste, etc... n'a presque, par définition, aucun propos anthropologique de fond. Nous pourrions dire en simplifiant que le propos de l'appareillage du développement n'est pas, pour reprendre une

¹⁵⁷ OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Les trois approches en anthropologie du développement*, Revue Tiers Monde, t. XLII, n°168, octobre-décembre 2001, p.737.

¹⁵⁸ CHAUVEAU, J-P., **XXXX** in BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995.

phrase célèbre de Marx, de *comprendre comment le monde se transforme mais bien plutôt de le transformer sans se donner les moyens de le comprendre*¹⁵⁹. Le défi pour l'anthropologue est alors de garder une indépendance critique, au risque d'un décalage avec ses interlocuteurs et d'un effacement plus ou moins total de sa figure de technicien ou d'expert en développement derrière celle du chercheur critique. Position proche de « l'implication vigilante » au sens que lui donnait Métral.¹⁶⁰ Cette indépendance doit être une forme d'éthique anthropologique entendue comme *un engagement à lever l'impensé et à contrecarrer les effets pervers des politiques au cœur des relations et des situations sociales concrètes où se construit la pratique anthropologique*¹⁶¹.

En définitive, la figure « d'une recherche anthropologie fondamentale intellectuellement et socialement investie dans la situation historique des sociétés qu'elle étudie et susceptible de mobiliser ses compétences en faveur de la conquête de leur autodétermination » ne serait-elle pas le sens même d'une anthropologie impliquée qui permettrait de dépasser l'opposition entre application et théorie ? Ambitieux programme qui n'empêche nullement les anthropologues, là où ils se trouvent, de contribuer à alimenter et à enrichir la pensée sur l'après-développement !

¹⁵⁹ Cité dans OLIVIER DE SARDAN, J.P. *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris, 1995, p.8.

¹⁶⁰ METRAL, J., *Les « implications vigilantes » d'un ethnologue du monde contemporain*, ARA, n° 51, oct.2003.

¹⁶¹ ALBERT, B., *Anthropologie appliquée, « anthropologie impliquée »*. *Ethnographie, minorités et développement* in BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995.

Conclusion

Nous avons discuté au fil de ces pages la question : « de l'anthropologie appliquée à l'anthropologie impliquée, un pas déontologiquement trop loin ? ». En vérité, le lecteur aura compris que le centre du discours déployé concerne l'implication. Son approche a été didactiquement dédoublée : dans un premier temps, nous avons montré en quoi l'anthropologie pouvait participer, à l'encontre du discours objectiviste et cartésien, à refonder l'Homme dans son incontournable « totalité bio-psycho-sociologique » ; de là, il convenait à nos yeux de souligner que *si tout discours (...) trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une certaine part du réel*¹⁶², et que l'anthropologie participe à souligner ce fait en relativisant le discours scientifique, il est incontournable de prendre tout la mesure des implications politiques du chercheur en discutant radicalement les non-dits d'une neutralité axiologique souvent invoquée. L'anthropologie amène *une reconnaissance critique de l'impossibilité de fonctionner même intellectuellement hors culture*.¹⁶³ Le champ du développement et les ambiguïtés de la place de l'anthropologue en son sein nous ont paru être un point focal adéquat à partir duquel lancer ce questionnement.

L'anthropologie est née au sein d'une culture propre, d'un Projet particulier s'il en est, celui porté par la modernité occidentale, caractérisée par la sécularisation du monde, l'avènement de l'ère de la Raison, du Progrès, et du Sujet. Le projet scientifique de connaissance du monde qui en émerge est lié à une conception nouvelle de l'Homme et de ses rapports à une Nature désormais distincte. Il s'agit pour l'Homme, entité essentiellement rationnelle et qui se pense et est pensé « contre Nature », de dominer cette dernière à son avantage. Le rapport au futur se dilate tandis que le rapport au passé perd de son importance. La Raison remplace l'expérience passée, et l'homme est nié dans sa totalité bio-psycho-sociologique. Désormais l'homme est voué à vivre *à nu et dans l'angoisse, ce qui lui fut plus ou moins épargné par la grâce des dieux*.¹⁶⁴ L'anthropologie est intimement liée dans ses fondements à ce tournant qui se produit en un point circonscrit du globe, et qui aura prétention à se voir universel.

En parcourant globalement l'histoire de la discipline, nous avons souligné comment au fil de ses évolutions successives, elle a pu constituer le lieu d'une prise de distance vis-à-vis de l'objectivisme des pères fondateurs. La neutralité de l'anthropologue, observateur extérieur et

¹⁶² FAVRET-SAADA J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p.249.

¹⁶³ SINGLETON, M., *op.cit.*, p.32-33.

¹⁶⁴ GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, NRF, Paris, 1985, p.302.

froid des débuts, est questionnée par le travail de terrain lui-même, et l'évolution des rapports à celui-ci avec notamment l'émergence des courants dits « populistes ». A la suite de Jeanne Favret-Saada, nous avons montré comment l'anthropologie peut venir questionner le projet des sciences humaines. Avec A.R. Damasio, ou encore S. Caratini, nous avons vu dans la démarche ethnographique une remise en question de l'objectivisme des pères fondateurs. L'idée de la rationalité comme seule grille de lecture de la réalité humaine est ébranlée. L'individu est une totalité bio-psycho-sociologique, et le chercheur n'y échappe pas. Son implication affective devient incontournable, ses émotions et affects sont immanquablement sources de connaissance. L'anthropologie, de par l'objet qu'elle s'est donné, entre ainsi en conflit avec le projet qui a originellement justifié son émergence.

Notre discipline ne peut faire l'économie de l'implication affective du chercheur, et c'est "l'objectivisme" des pères fondateurs qui est visé là. Nous avons esquissé, dans la suite de ce raisonnement, que le relativisme scientifique dont est porteuse une telle démarche débouche sur des questionnements d'ordre politique. Elle entend en effet donner la voix à des rationalités autres que la rationalité scientifique cartésienne.

Si l'anthropologie devient *un plaidoyer pour le relativisme absolu*, elle entre manifestement en contradiction avec le champ qui l'a vu naître. Car l'anthropologie se développe à partir de l'étude empirique des sociétés « primitives » dans le sillage de la colonisation, et est liée à l'expansion européenne. Celle-ci est elle-même intimement liée aux volontés démiurgiques de l'homme. Née dans cette vague d'expansion, l'anthropologie y participe manifestement, que ce soit à travers son projet originel, ou la volonté d'application des connaissances qu'elle dégage.

Nous avons proposé avec Roger Bastide une mise en perspective historique des questionnements relatifs à l'application de l'anthropologie. Si elle est appliquée, sans doute peut-on penser que l'anthropologie assume au moins son implication politique, même si l'on se garde le droit de questionner et même de critiquer celle-ci au regard des enjeux politiques majeurs qui y sont liés. Par ailleurs, l'anthropologie qui se veut fondamentale n'échappe pas moins à ses implications politiques, comme nous l'avons montré, bien qu'elle semble éluder la question. Nous avons cherché à rapprocher l'anthropologie appliquée de R. Bastide et l'anthropologie du développement de l'APAD, en soulignant qu'elles ne pouvaient pas être totalement désintéressées et politiquement neutre.

Le pouvoir détenu par tout chercheur à travers le seul acte discursif, les logiques institutionnelles qui président au fonctionnement d'un monde académique régi par la succession des « paradigmes » au sens de Kuhn, ces éléments nous permettent d'appuyer à nouveau *l'impossibilité de fonctionner même intellectuellement hors culture*.¹⁶⁵

L'anthropologie occupe une place inconfortable. D'une part, elle constitue une critique radicale de la prétention à l'universalité du Projet moderne de maîtrise de la nature par l'homme, fondée sur l'idée du sujet rationnel. D'autre part elle est née de ce Projet moderne, et y reste inmanquablement liée, que ce soit dans l'application ou en tant que recherche fondamentale (qui a par ailleurs vocation à éclairer l'action). Cette tension aboutit-elle à la dissolution de l'anthropologie comme discipline, ou l'anthropologue doit-il investir les centres de diffusion du Projet dominant afin d'en éclairer les logiques ? Nous avons évoqué cette question dans le champ du développement sans pouvoir y apporter de réponse définitive. Il n'en existe sans doute aucune autre sinon celle, contingente, qui se dessine dans l'action.

¹⁶⁵ SINGLETON, M., op.cit., p.32-33.

Bibliographie

AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France : Paris, 1987.

AGIER, Michel. *La sagesse de l'ethnologue*, L'œil neuf éditions, Paris, 2004.

AGIER, M., *Comment être sur le terrain aujourd'hui ?*, in AGIER, M., (sous la dir. de) *Anthropologues en dangers, l'engagement sur le terrain*, Ed. Jean Michel Place, Paris, 1997.

AGIER, M., *Nouveaux terrains, nouveaux engagements. Comment être sur le terrain aujourd'hui ?* introduction à Michel AGIER (sous la direction de), *Anthropologues en danger : l'engagement sur le terrain*, Ed. Jean Michel Place, Paris, 1997.

ALBERT, B., *Anthropologie appliquée, « anthropologie impliquée ». Ethnographie, minorités et développement* in BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995

ALBERT, B., *Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien* in AGIER, M., (sous la dir. de) *Anthropologues en dangers, l'engagement sur le terrain*, Ed. Jean Michel Place, Paris, 1997.

AUGE, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs Flammarion, Paris, 1994.

AUSTIN, J. L., *Quand dire c'est faire*. Éd. du Seuil, Paris, 1970. Traduction de "How to do things with words" par Gilles Lane.

BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1955.

BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995

BARE, J.F., *En quoi peut bien consister une anthropologie appliquée au développement*, in BARE, J.F., *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Karthala, Paris, 1995

BASTIDE, R., *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971.

BLUNDO, G., *Chaire Jacques Leclercq : Etat, bureaucratie et corruption : approches d'anthropologie politique comparée*, UCL, 6 au 10/03/06

CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2004.

COPANS, J., *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris, 1974.

DAMASIO, A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1995.

- DELIEGE, R., *Anthropologie sociale et culturelle*, Diffusion universitaire Ciaco, syllabus, Louvain la Neuve, 2002.
- FAVRET-SAADA, J., *Etre affecté*, Gradhiva, 8, 1990.
- FAVRET-SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris, 1977.
- FAVRET-SAADA, J. *Glissements de terrain*, Entretien avec Jeanne Favret-Saada publié en 2004, consulté sur internet sur le site www.vacarme.eu.org.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, NRF, Paris, 1985.
- GODELIER, M., *La production des Grands hommes*, Flammarion, Paris, 1996 (Première parution chez Fayard en 1992)
- KUHN, T., *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1972.
- LATOURET, B., *Aramis ou l'amour des techniques*, Ed. La Découverte, Paris, 1993.
- LECLERC, G., *La mondialisation culturelle : les civilisations à l'épreuve*, PUF, Paris, 2000.
- LONG, N., *Du paradigme perdu au paradigme... retrouvé ? Pour une sociologie du développement orientée vers les acteurs*, in *Les sciences sociales et l'expertise en développement*, APAD, bulletin n° 7, Montpellier, 1994.
- METRAL, J., *L'ethnologue et son terrain : participation, engagement, implication*, Revue de l'Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, n°51, octobre 2003.
- METRAL, J., *Les implications vigilantes d'un ethnologue du monde contemporain*, Revue de l'Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, n°51, octobre 2003.
- MORIN, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.
- OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Les trois approches en anthropologie du développement*, Revue Tiers-Monde, 168, 2002, p.737-762.
- OLIVIER DE SARDAN, J-P., *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris, 1995.
- OLIVIER de SARDAN, J-P., *L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ?*, APAD, bulletin n°1, Montpellier, 1991, p.8-9.
- OLIVIER DE SARDAN J-P., *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris, 1995.
- PERROT, M.D., *Les empêchements de développer en rond*, texte paru dans la revue Ethnie et mis en ligne sur le site Rocado IUED Genève consulté sur www.rocade.org
- POPPER, K., *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973.

RIST G., *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002.

SIEMIATYCKI, E., *Post-development at a Crossroad : Towards a 'Real' Development*, Undercurrent, vol. II, n°3, 2005.

SINGLETON, M., *Critique de l'ethnocentrisme : Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Parangon, L'après-développement, Paris, 2004.

TOURAINÉ, A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.