

# Recherches Sociologiques

## Anthropologie Prospective

Sous la direction de Mike SINGLETON

Albert DOUTRELOUX

*Anthropologie sans frontières*

Mike SINGLETON

*De l'épaississement empirique  
à l'interpellation interprétative  
en passant par l'ampliation analogique :  
une méthode pour l'Anthropologie Prospective*

Alain REYNIERS et Olivier SERVAIS

*Ethnohistoire ou anthropologie prospective ?  
Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique....*

Robert STEICHEN

*L'attitude prospective en anthropologie :  
le point de vue d'une anthropologie clinique  
d'inspiration psychanalytique*

Bernard FRANCQ et Xavier LELOUP

*Pour une socio-anthropologie urbaine... prospective*

Gérard DERÈZE

*Un mode de prospection ethnographique : le reportage*

Pierre-Joseph LAURENT

*L'espace public dans une ville émergente  
d'Afrique de l'ouest. Aux frontières de la théorie  
des conventions, l'anthropologie prospective ?*

Maria José GASPAR DE MASCARENHAS

*Vie ensemble, vie collective : l'urbain et le sens du quartier*

Albert VERDOODT

*L'étude de la Bible d'après l'exégète-sociologue J.H. Elliott*

À propos de livres

2001

Volume XXXII

numéro 1

Université catholique de Louvain  
Unité d'anthropologie et de sociologie

**Université catholique de Louvain - Unité d'anthropologie et de sociologie**  
**Recherches sociologiques**

*Revue fondée en 1970 par Pierre de Bie, Clio Presvelou et Claire Leplae*

**Comité de gestion**

J. BONMARIAGE, M. MOLITOR, J. REMY, L. VOYÉ

**Directeur scientifique**

BERNARD FRANCQ

**Comité de rédaction**

F. DASSETTO, R. DELIEGE, A. DELOBELLE, B. FRANCQ, M. SINGLETON, L. VOYÉ  
C. WERY (secrétaire)

**Comité de lecture**

L. ALBARELLO, P. DULIEU, B. FUSULIER, H. GÉRARD, P. LANNOY, P.-J. LAURENT,  
J. MARQUET, F. MÉLARD, H. RYCKMANS, N. SCHIFFINO, A. VERDOODT, M. VER-  
HOEVEN

**Édition, abonnements, rédaction :**

Recherches Sociologiques, Collège J. Leclercq, 1/10 Place Montesquieu,  
1348 Louvain-la-Neuve

Tél. 010/47.42.04 ; Fax 010/47.42.67 ; E-Mail [wery@anso.ucl.ac.be](mailto:wery@anso.ucl.ac.be)

CCP n° 000-0565081-56, CGER n° 001-1516414-89

**Tarif d'abonnement 2001 et 2002 : 1.800 BEF (44,62 €)  
(3 numéros)**

**port 300 BEF (Europe) / 500 BEF (hors Europe)  
Le numéro 700 BEF (17,35 €)**

La revue est présentée sur le site Web de L'UCL :

<http://recsoc.anso.ucl.ac.be/recsoc>

et sur le site de l'association des Revues Scientifiques et Culturelles :

<http://www.arsc.be>

Dépouillement par  
Francis  
Sociological Abstracts  
Science culture, Centre Haudricourt CNRS  
<http://www.vjf.cnrs.fr/journals/culture>

*Les auteurs sont priés de prendre contact avec le comité de rédaction et de conformer leur texte aux normes d'édition qui se trouvent à la page 3 de la couverture.  
Les articles publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.*

*La reproduction des articles est interdite sans autorisation du comité de rédaction.*

© Recherches Sociologiques, Place Montesquieu 1/10, B 1348 Louvain-la-Neuve

# Recherches Sociologiques

Volume XXXII, numéro 1, 2001

## Anthropologie Prospective Sommaire

|   |     |
|---|-----|
| Mike SINGLETON  |     |
| <i>Présentation</i> .....   | 1   |
| Albert DOUTRELOUX   |     |
| <i>Anthropologie sans frontières</i> .....  | 7   |
| Mike SINGLETON  |     |
| <i>De l'épaisseissement empirique à l'interpellation interprétative<br/>en passant par l'ampliation analogique :<br/>une méthode pour l'Anthropologie Prospective</i> ..... | 15  |
| Alain REYNIERS et Olivier SERVAIS   |     |
| <i>Ethnohistoire ou anthropologie prospective ?.....</i>  |     |
| <i>Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique</i> .....   | 41  |
| Robert STEICHEN   |     |
| <i>L'attitude prospective en anthropologie<br/>Le point de vue d'une anthropologie clinique<br/>d'inspiration psychanalytique</i> .....                                     | 55  |
| Bernard FRANCQ et Xavier LELOUP, avec la coll. de<br>Margarita Becerra, F. Bodeux, É. Goovaerts, J. Pierart   |     |
| <i>Pour une socio-anthropologie urbaine... prospective</i> .....  | 77  |
| Gérard DERÈZE   |     |
| <i>Un mode de prospection ethnographique : le reportage</i> .....   | 87  |
| Pierre-Joseph LAURENT   |     |
| <i>L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'ouest.<br/>Aux frontières de la théorie des conventions,<br/>l'anthropologie prospective ?</i> .....             | 101 |

|   |     |
|---|-----|
| Maria José GASPAR DE MASCARENHAS  |     |
| <i>Vie ensemble, vie collective : l'urbain et le sens du quartier</i> ..... | 127 |
| Albert VERDOODT   |     |
| <i>L'étude de la Bible d'après l'exégète-sociologue J.H. Elliott</i> .....  | 143 |
| À propos de livres .....  | 153 |
| Doctorats 1999-2000.....  | 167 |
| Livres reçus .....  | 169 |
| English Summaries.....  | 171 |

## Présentation

Si les Mots ne sont pas les Choses, il n'empêche que, en grande partie, ils les font naître et être. La leçon est de Foucault. Mais pas mal de personnes, des producteurs aux philosophes en passant par les publicistes, ne l'ont pas attendue pour reconnaître l'importance primordiale de bien contrôler les appellations d'origine identitaire. En outre, la "magie des noms" étant un de leurs lieux communs sinon de leurs chasses gardées, ce n'est pas aux anthropologues qu'il faut rappeler tout l'intérêt qu'une dénomination adéquate peut représenter en vue d'une meilleure localisation sur la scène disciplinaire. En effet, aussi bien *ad intra* (au sein de l'anthropologie elle-même) qu'*ad extra* (par rapport à des sciences proches ou lointaines), les anthropologues ne peuvent que bénéficier d'un positionnement précis. Néanmoins plus portés sur l'inspection d'autrui que sur l'introspection de leur propre soi, plus à l'aise ailleurs que chez eux, on ne peut pas dire que les anthropologues, du moins jusqu'il y a peu, se soient préoccupés, outre mesure, de la désignation décisive sinon définitive de leur discipline.

Quand on m'a fait faire un diplôme d'anthropologie à Oxford en 1965, l'*Institute of Social Anthropology* venait à peine d'enlever de son programme les volets d'anthropologie physique, d'archéologie et d'ethnographie pour les confier à d'autres centres, ne retenant pour lui-même que la dimension sociale. Pour le directeur de l'Institut, Sir Edward Evans-Pritchard, dont j'allais devenir le pénultième assistant, l'anthropologie sociale se réalisait fonscièrement au loin grâce à un travail de terrain élaboré selon la méthode de la participation observante de son mentor à Londres, Malinowski. La monographie qui devait en résulter pouvait éventuellement être emballée, pour la forme, dans le structuralo-fonctionnalisme de son prédécesseur à Oxford, Radcliffe-Brown. Sur le continent, depuis la disparition de ses maîtres à penser de l'école durkheimienne, il lui semblait qu'on faisait tout au plus de la bonne ethnographie<sup>1</sup>. De l'autre côté de l'Atlantique, au mieux (mais en partie faute de mieux, les civilisations amérindiennes étudiées par les anthropologues américains étant en miettes), il y avait de la *Cultural Anthropology* (des *Cultural Studies* il n'était pas encore question<sup>2</sup>), et, au pire, le comparatisme tous azimuts de traits culturels décontextualisés et fichés dans les «Human Relations Area Files» par P. Murdoch & Cie<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il m'avoua un jour éprouver plus de sympathie pour l'herméneutique heuristique d'un Ricœur que pour le structuralisme spéculatif d'un Lévi-Strauss. Mais ce n'est pas uniquement par un esprit de piété filiale que, si je devais mettre l'anthropologie prospective sous haut patronage philosophique, je le mettrai sous celui de Ricœur.

<sup>2</sup> Cf. la somme éditée par GROSSBERG L., NELSON C., TREICHLER P., 1992.

<sup>3</sup> Cf. par exemple MURDOCH P., 1980.

Dans son inconscience idéologique et son innocence épistémologique, ce fut une époque bête. Les anthropologues se comptaient sur les doigts des deux mains<sup>4</sup>, se connaissaient tous personnellement (étant souvent originaires du même milieu aisé) ; en priorité ils publiaient sur les visions et les valeurs de leurs chers Primitifs dans deux ou trois revues "maison", délaissant des questions plus terre-à-terre d'écologie et d'économie à des journaux plutôt ethnographiques. Être anthropologue et devenir académique était alors quasiment synonymes. Et si les professionnels admettaient que des amateurs (tels que des administrateurs coloniaux ou apôtres chrétiens) puissent appliquer leurs théories, ce n'était pas, à proprement parler, leur affaire<sup>5</sup>. À l'époque, du moins en Angleterre, l'anthropologie véritable était non seulement fondamentale, mais fondamentalement identique. Elle était aussi, par un accident de l'histoire coloniale, largement africaniste. En dehors du triangle Oxford, Cambridge et Londres, il y avait bien quelques anthropologues perdus en province, dont certains avaient réussi à créer des écoles, tel un Gluckman à Manchester (autour de la gestion juridico-rituelle des conflits), mais il n'y avait pas encore de hauts lieux, consacrés à l'anthropologie de ceci (la santé) ou de cela (le développement).

Le Soi (le leur) allant de soi, c'était Autrui et sa culture qui faisaient problème pour les anthropologues (il est vrai qu'on venait d'accepter à l'*Institute* une thèse sur un «*housing estate*» d'Oxford, sans doute parce qu'il faisait figure d'une réserve indigène). Le manuel d'alors, rédigé par J. Beattie, un collègue d'Evans-Pritchard, ne s'intitulait-il pas tout simplement *Other Cultures*<sup>6</sup> ? Mais l'Autre, s'avisant soudainement à partir des années septante, de prendre non seulement la parole, mais sa parole, le Soi occidental s'est révélé brusquement n'être qu'un autre parmi d'autres. En face du *gentleman scholar*, imbu d'un esprit positiviste et paternaliste, s'érigeaient toute une armée de militants, aussi manichéens que masochistes. "Mon" anthropologie se voyait tour à tour accusée de collusion (au mieux candide, au pire complice) avec un colonialisme civilisateur et chrétien (Laternari), de machisme patriarcal (Margaret Mead), de scientisme impersonnel (Okeley), d'élitisme aristocratique-bourgeois (Hall et ses émules des *Cultural Studies*), de spiritualisme structuralo-symbolique et doux rêveur (Harris et Godelier), d'occidentalocentrisme arrogant (Said)... et j'en passe !

Quoique il en soit du bien-fondé de ces insinuations, l'anthropologie était entrée dans une crise tellement profonde que même les sympathisants du dedans désespéraient de la voir en sortir vivante. Le diagnostic des experts appelés à son chevet n'était guère rassurant. Au pire, on prédisait sa mort imminente (Worsley). Au mieux, on l'incitait à se refaire une santé en se recyclant en ethnohistoire : «il n'est pas besoin d'un gros effort d'imagination pour prévoir qu'un temps viendra où l'ethnologie sera une branche de l'archéologie» (Brun, 1961 :227). Faisant écho à ce genre de prévision, Testard proposait de considérer le corpus des textes fondateurs de la discipline comme clos avec l'émancipation des pays du Sud dans les années soixante (Testard, 1986). À l'instar des médiévistes ou des spécialistes d'autres civilisations mortes, les anthropologues, recyclés en ethnohistoriens, n'avaient rien à craindre pour leur avenir académique. Mais d'autres ont saisi l'occasion (re)présentée par ces évolutions interpellantes pour dire que la matière de l'anthropologie, qui, de fait, avait

<sup>4</sup> Il y a quarante ans, il était encore possible pour un auteur de camper les acteurs et acquis principaux de l'anthropologie en 200 pages (cf. MERCIER P., 1966). Aujourd'hui il en faudrait autant pour chacune des anthropologies spécifiques (telles que l'anthropologie du développement, du genre ou de la santé).

<sup>5</sup> Piégés par la dichotomie entre théorie et pratique, ni Evans-Pritchard ni Lévi-Strauss ne pouvaient apprécier à sa juste valeur une anthropologie "appliquée". Pour des références, cf. notre "Ethnologie et Éco-développement" (SINGLETON M., 1984) et pour une étude de cas des rapports entre l'anthropologie et l'apostolat, SINGLETON M., à par.

<sup>6</sup> Peu philosophe, l'auteur ignorait sans doute à quel point son titre convenait à une discipline fondièrement allologique.

été primitive, ne l'était pas foncièrement et que l'anthropologie, s'appuyant sur sa méthode (la participation observante) visait le sens, le *meaning* de l'anthropogenèse tout court<sup>7</sup>.

Mais ces prévisions pessimistes, ces propositions résignées, se sont révélées prématuées. L'anthropologie a affiné ses méthodes et renouvelé ses grilles d'analyse<sup>8</sup>, elle s'est éclatée en une multiplicité de sous-disciplines et elle se voit de plus en plus sollicitée par les autorités hégémoniques des ordres institués et même par les acteurs subalternes de la société civile. Paradoxalement ce seraient aux sociologues d'entrer désormais en pleine crise d'identité<sup>9</sup> ! Mais le phénix anthropologique ne se représente pas comme une réincarnation de l'identique. Une fois perdue, il est difficile de se refaire une innocence virginal. L'anthropologie nouvelle qui s'annonce se cherche encore. Et tant que nous en sommes aux constats généraux, en voici un dernier : à l'instar de n'importe quelle autre intentionnalité identitaire<sup>10</sup>, l'anthropologie a été, est et sera le fait d'anthropologues.

\* \*  
\*

C'est dans ce contexte que naît ce numéro de *Recherches Sociologiques* consacré à l'Anthropologie Prospective. Le moment de sa conception peut être daté avec précision. Il y a deux ans, lors des discussions portant sur la fusion des unités de sociologie et d'anthropologie, le Professeur J. Bonmariage et moi-même, responsables respectifs à l'époque, cherchions une appellation capable de camper la quintessence des visées du Laboratoire d'Anthropologie Socio-Culturelle. Les intentionnalités associées aux désignations conventionnelles telles que la "socio-anthropologie" ou l'"anthropologie culturelle" nous semblaient trop piégées, pas assez porteuses. Nous ne voulions pas non plus que l'anthropologie néo-louvaniste s'identifie à l'une ou l'autre des sous-cultures anthropologiques que ce soit en se cantonnant dans telle ou telle aire géographique (l'Asie, l'Afrique ou l'Europe) ou en se consacrant à tel ou tel secteur (l'anthropologie du développement ou l'anthropologie de la santé). Puisqu'une approche qualitative de la compréhension du changement était au cœur de nos perspectives théoriques et de nos préoccupations pratiques, j'avais pensé à une "Anthropologie Dynamique". Mais plus inspiré que moi, mon collègue proposa "prospective". La proposition me paraissait non seulement plus heureuse et inédite (Balandier ayant déjà parlé d'une «anthropologie dynamique»), mais surtout plus prometteuse en termes heuristiques. Et c'est ainsi qu'est né et fut agréé par les autorités académiques du cru le LAAP le Laboratoire d'Anthropologie Prospective.

<sup>7</sup> Ils renouaient ainsi avec les intentions des fondateurs de l'anthropologie au XIX<sup>e</sup> siècle qui avaient eu en tête, au-delà de son simple inventaire, l'invention même de la logique humaine.

<sup>8</sup> Même la finesse ethnographique d'Evans-Pritchard ferait désormais figure d'un amateurisme de débutant : "an ecological or economic analysis" en éco-anthropologie ne peut plus se contenter du niveau de description qui suffisait à un Evans-Pritchard, dit G. Guille-Escuret, en ajoutant que les projets de thèse d'un Radcliffe-Brown ou d'un Boas ne passeraient plus le cap des commissions doctorales (GUILLE-ESCIURET G., 1999) !

<sup>9</sup> «Unexpectedly, ethnography and anthropology have been thriving during the last quarter of a century in many places, while some social sciences, especially sociology, have experienced a long disciplinary crisis... it may be the case that anthropology has been allowed to slip into the intellectual vacuum left by sociology because of the latter's loss of prestige» (PALSSON G., RABINOW P., 1999, p.16). Publiéée dans une revue de haute vulgarisation anthropologique, cette opinion n'est peut-être pas tout à fait innocente ! Si nous en faisons état, c'est surtout pour signaler l'implication anthropologique dans l'étude d'un projet d'encodage génétique de toute la population islandaise qui illustre bien "notre" anthropologie prospective et son engagement critique dans l'inventaire analytique des paysages moraux de la (post)-modernité.

<sup>10</sup> L'identité est un des thèmes actuels de l'anthropologie, mais les anthropologues devraient appliquer à eux-mêmes les analyses qu'ils mettent en œuvre à son propos. Cf. mon texte dans ce numéro et mes métaphores favorites. On ne peut plus se fier à des identités essentielles qu'on monnaie accidentellement, conjoncturellement, après coup ; le patrimoine, le passé, est un tremplin, des atouts à jouer. Comme les romans d'enfants dont vous êtes les héros. L'anthropologie, ça n'existe pas.

Mais et quoi qu'il en soit du moment de sa conception, le projet était en cours depuis le (re)lancement de l'anthropologie à Louvain-la-Neuve par le regretté professeur A. Doutreloux sous forme d'un Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle. Au vu du petit nombre d'anthropologues concernés, il serait prétentieux de faire état d'emblée d'une école néo-louvaniste. Il reste vrai néanmoins que le Laboratoire d'Anthropologie Prospective se projette comme la prolongation d'un pli pris dès le départ dans les années septante. À vrai dire, c'est-à-dire à dire la vérité historique, le projet répond plus aux hasards de cheminement convergents et de connivences personnelles qu'à une action concertée. Il n'empêche que ce flou créateur s'est cristallisé concrètement autour de la proposition d'une Anthropologie Prospective — une proposition à laquelle ce numéro voudrait faire écho en balisant les pistes de l'avenir *via* une sorte de charte heuristique.

Et puisque nous y sommes, restons sur le terrain sociohistorique. Si, pour des raisons surtout d'ordre pratique, la gestion d'un DES en anthropologie a été confiée au LAAP, ce dernier se voit et se veut partie intégrante, parmi d'autres et de portée identique, d'un *Collegium anthropologicum lovaniensis*. Il s'agit bien d'un collège au sens étymologique le plus strict du terme et donc d'un rassemblement informel, pour ne pas dire irrégulier, d'esprits concernés par une certaine logique humaine. On n'aurait rien compris à cet esprit collégial si on imaginait qu'il ne fait qu'articuler l'ouverture des anthropologues en bonne et due forme à des apports éventuels de disciplines plus ou moins voisines. Si des auteurs d'horizons divers ont été invités à contribuer à ce numéro, ce ne fut aucunement avec l'intention de voir, d'un point de vue purement anthropologique, ce que des simples sympathisants du dehors — tels qu'un psychologue ou un sociologue — pouvaient encore dire à des professionnels du dedans. Ce serait le comble pour des anthropologues, à l'affût de toute équivoque ethnocentrique, de conjuguer l'interdisciplinarité d'une manière aussi nombriliste ! Puisque l'Anthropologie Prospective est une indiscipline, un anthropologue diplômé n'a pas plus à dire ou à contribuer à son sujet qu'un philosophe ou un historien. À l'instar du *Collegium anthropologicum* qui, simple consortium de pairs, peut très bien fonctionner sans permanentisation d'un *primus inter pares*, ce numéro de *Recherches Sociologiques* se voit comme "trans" plus qu'"inter" disciplinaire<sup>11</sup>.

\* \* \*

Loin de nous, en lançant le Laboratoire d'Anthropologie Prospective, d'avoir la moindre prétention à un inédit génial ! L'anthropologie prospective est tout aussi dans l'air de notre temps que ne le fut la théorie de l'évolution à l'époque de Darwin. R. Jaulin parlait depuis quelques années d'une «Ethnologie prospective» (Jaulin, 1999). B. Latour voudrait que l'anthropologie soit symétrique, c'est-à-dire qu'elle s'attaque aux sociétés modernes de la même façon globale qu'elle avait abordé les cultures traditionnelles<sup>12</sup>. Un autre collègue et membre du collegium, le Professeur J.-Cl. Willame, attira notre attention sur l'épilogue d'un livre de M. Augé et qui correspond à ce point à notre Anthropologie Prospective, que nous le reproduisons ci-dessous.

<sup>11</sup> L'interdisciplinarité ne peut avoir lieu qu'entre deux blocs bien disciplinés... d'où son ambiguïté profonde et sa facticité foncière (dans la mesure où les disciplines du monde universitaire occidental ne répondent pas à une prétendue réalité de champs objectivement distincts, mais reflètent tout simplement une conjoncture sociohistorique). À noter que l'interculturel n'est pas, par certains côtés "essentiels", moins arbitraire que l'interdisciplinaire. Le francophone qui se sent dans l'interculturel face à un néerlandophone en Belgique et qui s'imagine qu'il y est encore davantage quand, en tant qu'Européen, il a affaire à un Africain, a-t-il des motifs objectifs de se déclarer dans l'intraculturel chez lui à Liège ?

<sup>12</sup> Cf. LATOUR B., 1997 (1991) pp. 16, 124, 136, 144, 176. Néanmoins, l'anthropologie faisant partie intégrante du monde occidental, en dépit de ses réticences à participer à l'occidentalisation du monde (Latouche), son regard est en grande partie inégalable (Le Pichon). Une anthropologie parfaitement symétrique relèverait de l'utopie.

Face à ce qui leur paraît n'être qu'une fuite en avant adjectivale, les désabusés seront tentés de rétorquer avec Shakespeare, «What's in a name ?» ou de sentir, avec l'Ecclésias-te, que "il n'y jamais rien de bien neuf sous le soleil ; plus ça change, plus c'est la même chose". Ayant souvent eu à condamner les tentatives de sauver le développement par l'adjonction exponentielle d'épithètes (de l'endogène au durable en passant par le participatif), je ne suis pas bien placé pour plaider la cause du prospectif ! Et en effet cet adjectif n'évoque pas que des promesses d'ordre univoque. Disons donc au moins ce que prospectif ne signifie pas pour nous. Si l'anthropologue prospectif fait figure d'un prospecteur dans la mesure où il parcourt le présent au vu de l'avenir, sa prospection n'a rien d'une prévision prophétique et encore moins d'un prospectus pratique. Au bas mot étymologique "prospector", c'est tout simplement "*pro+spicere*", regarder devant soi. Jusqu'à nos jours la logique humaine, persuadée que le passé était parfait, a été surtout rétrospective. Sans tomber dans le piège du Progrès, l'anthropologie prospective part de la prémissse que l'avenir n'est pas seulement à refaire en fonction des paradigmes éprouvés, mais doit se faire à la lumière d'une imagination créatrice. Toute modestie à part, c'est dans cette direction "anthropo-logique", me semble-t-il, que pointent résolument les contributions à ce numéro.

L'anthropologie, dans l'unité et la diversité de l'actuelle contemporanéité, est non seulement possible mais nécessaire. Elle est nécessaire parce que la question du sens social est partout explicitement posée ou implicitement présente. Elle est possible pour autant que sa tradition de réflexion autocritique lui permette de s'adapter aux changements de l'histoire et aux changements d'échelle qui lui correspondent. Ces changements d'échelle affectent tous les aspects de la réalité empirique qu'observe l'anthropologue. S'y adapter signifie d'abord prendre acte de la fin définitive du "grand partage" : l'heure est venue d'une anthropologie généralisée à l'ensemble de la planète. S'y adapter signifie ensuite prendre en considération les modalités nouvelles de symbolisation à l'œuvre dans l'ensemble planétaire. Ces modalités font intervenir les réseaux d'information qui sont les instruments par excellence des dispositifs rituels élargis, les élaborations particulières des individus plus ou moins intégrés à ces réseaux, et tout un ensemble d'institutions officielles et officieuses qui s'efforcent chacune pour leur part de construire des significations "de compromis" entre les réseaux et les individus. De ce point de vue, un prophète-guérisseur africain, un groupe d'architectes travaillant à un projet d'aménagement ou une équipe médicale s'interrogeant sur la forme de son intervention dans tel milieu constituent des réalités de même nature. S'adapter au changement d'échelle, ce n'est pas cesser de privilégier l'observation de petites unités, mais prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer.

M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*,  
Paris, Flammarion, 1994, p.177.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRUN J.,  
1961 *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, PUF.
- GROSSBERG L., C. NELSON C., TREICHLER P.,  
1992 *Cultural Studies*, London, Routledge.
- GUILLE-ESCURET G.,  
1999 "Need Anthropology Resign ?" *Anthropology Today*, 15, 5 October, 1999, p.1.
- HARRIS M.,  
1977 *Cows, Pigs, Wars and Witches : the Riddles of Culture*, Glasgow, Fontana.
- JAULIN R.,  
1999 *Exercices d'ethnologie*, Paris, PUF.
- LANTERNARI V.,  
1974 *Antropologie e imperialismo*, Torino, Einaudi.
- LATOUCHE S.,  
1989 *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- LATOUR B.,  
1997 *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'une anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte (1991).
- LE PICHON A.,  
1991 *Le regard inégal*, Paris, J.C. Lattès.
- MERCIER P.,  
1966 *Histoire de l'Anthropologie*, Paris, PUF.
- MURDOCH P.,  
1980 *Theories of Illness : A World Survey*, Pittsburgh, Pittsburgh Univ. Press.
- OKELEY J., CALLAWAY H.,  
1992 *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge.
- PALSSON G., RABINOW P.,  
1999 "Iceland : the Case of a National Human Genome Project", *Anthropology Today*, 15, 5 October.
- SAID E.,  
1978 *Orientalism*, New York, Pantheon.
- SINGLETON M.,  
1984 "Ethnologie et Éco-développement", *Environnement Africain*, V, pp.129-150.  
À par. "Expansionnisme ecclésiastique et expertise ethnologique : le Cardinal Lavigerie et les Pères Blancs en Tanzanie", *Neu Zeitschrift für Missionswissenschaft*, à par. (2001/1).
- TESTARD A.,  
1986 "L'Objet de l'anthropologie sociale", *L'Homme*, n°97-98, pp.139-142 (paru aussi in *Anthropologie : Etat des Lieux*, Paris, Hachette, Livre de Poche n°4046, pp.147-150).
- WORSLEY P.,  
1966 "The End of Anthropology?", Paper given at the 6<sup>th</sup> World Congress of Sociology", May.

## **Anthropologies sans frontières**

par Albert Doutreloux \*

Fondateur du Laboratoire d'Anthropologie sociale et culturelle à l'UCL (dont le Laboratoire d'Anthropologie Prospective prend la relève), l'auteur réfléchit sur ce qu'a été et pourrait continuer à être une anthropologie au-delà des frontières dans la mesure où sa vocation a été de faire un sens aux frontières établies.

Une "anthropologie prospective" ! "Prospectif" pourrait renvoyer à "prospector", explorer pour découvrir des ressources ou organiser un marché, ou à "prospective", ouvrir des perspectives pour l'avenir de l'humanité (*Robert*). Appliqué à l'anthropologie, ce même terme désignerait dès lors de nouvelles investigations ou de nouvelles manières de concevoir et pratiquer les démarches anthropologiques, avec toutes les évolutions prévisibles ou inattendues. Bref, il s'agit, tenant compte des modifications spectaculaires de nos contextes et des contraintes internes et externes qu'elles instaurent, d'ouvrir les frontières de nos routines, de nos préjugés sur nous-mêmes et notre discipline, des attentes stéréotypées de nos clientèles, dans un monde qui se targue de mondialisation. Ceci dit, le titre ci-dessus ne prétend nullement substituer "sans frontières" à "prospective", d'autant plus que l'expression a été banalisée sans discréption. Par contre, mettre "anthropologies" au pluriel s'avère cohérent avec la qualification de prospective.

### **1. Contextes**

Autour des années 1970, l'enseignement de l'anthropologie était introduit dans les programmes de l'UCL. Dès l'abord un problème devait être résolu. Sur quel ensemble fallait-il greffer cet enseignement : philosophie et lettres ou sciences sociales ? Ces dernières l'emportèrent et l'anthropologie fut rattachée à la sociologie. Une frontière se confirmait donc, celle qui séparait les nouvelles sciences humaines des classiques. Elle en recoupait d'autres qui clô-

---

\* Professeur d'anthropologie, A. Doutreloux, émérite depuis 1989, est décédé le 29 décembre 2000. Il enseigna l'anthropologie à l'UCL de 1969 à 1989. Signalons qu'il publia son dernier ouvrage en 2000 : *Continent noir*, Montréal, Francine Breton.

turaient chaque discipline dans une "unité". On peut de suite penser qu'une anthropologie prospective se devrait de déborder ou d'aménager ces cloisonnements académico-administratifs.

L'anthropologie, pas plus que les autres sciences humaines modernes, n'est pas apparue dans un désert. Ces sciences, qu'on le veuille ou non, s'inscrivent pour nous dans la foulée des sciences anciennes dont elles reprennent, sinon les idéologies — ou leurs formalisations — et les méthodes, du moins les objets d'investigation et de réflexion, c'est-à-dire l'homme dans toute sa complexité individuelle et collective. Pour être certaines, les différences entre Anciens et Modernes ne diminuent en rien l'intérêt des acquis des uns pour les autres. Au contraire même, elles rendent ces échanges plus nécessaires encore — quelles que soient les méfiances et les dédains que chaque ensemble nourrit à l'égard de l'autre, comme il se doit entre clans apparentés... Anthropologiquement parlant, il nous est difficile, quoi que nous puissions prétendre, de penser en rupture totale avec ce qu'a déposé dans nos esprits la longue histoire des sciences humaines classiques. Comme pour quiconque, la culture parle en nous à notre insu. Nous n'atteignons pas aisément, ou jamais, ses niveaux les plus profonds et les plus décisifs. Y parviendrait-on, nous ne ferions en les niant que fournir à nos naïvetés le support de l'ignorance avec tous les dommages qu'elle entraîne. On ne connaît pas le fleuve en se cantonnant à son embouchure. D'ailleurs, est-on toujours sûr que les découvertes de nos sciences humaines modernes, en bien des cas, ajoutent autre chose que les explicitations qui nous conviennent aujourd'hui à ce qu'avaient déjà compris les Anciens et même les "primitifs" et autres "archaïques" ? Ceci n'enlève rien à leur intérêt car une de nos tâches essentielles ne consiste-t-elle pas à réactualiser sans cesse ce que nous pensons savoir de nous et du monde ? Nos primitifs dans leurs palabres nous ont appris que c'est à cette condition qu'une tradition demeure vivante et précieuse pour le présent !

D'autre part, l'anthropologie, pour son enseignement et pour ses recherches, ne pourrait être confinée à une étagère particulière où elle ne s'intéresserait qu'à elle-même, sans échanges organiques avec les disciplines connexes ou même avec quelque science que ce soit. Ici pointe un postulat selon lequel l'anthropologie, qualifiée d'une manière ou d'une autre et même localisée officiellement dans une unité déterminée, ne se juxtapose pas simplement aux autres réalités académiques et scientifiques. Elle est concernée par toutes et elle les concerne toutes dans la mesure où, bien au-delà des cercles universitaires, l'anthropologie, pour n'être qu'une démarche parmi quantité d'autres, s'intéresse néanmoins *a priori* à toute activité humaine pour ce qu'elle en reçoit et pour ce qu'elle en dit. Sans doute ce postulat vaut-il, en dépit des quadrillages institutionnels et *mutatis mutandis*, pour toutes les sciences humaines parce que humaines, précisément, et quitte évidemment à spécifier le niveau logique de chaque approche. Distinguer et différencier, oui ; séparer ou couper, pourquoi ? La complexité postule, à la fois, la diversité des composantes et leur irremplaçable association.

Par ailleurs et de toute manière, il y a entre ces sciences du Discours — délivrent-elles autre chose qu'une Parole sur l'humain ! — nouvelles ou pas, et leur objet l'écart qui sépare ceux qui parlent et ceux dont ils parlent. L'anthropologue et le philosophe peuvent parler avec pertinence de la médecine, mais seuls les médecins l'exercent, de nos réalisations techniques, mais seuls les ingénieurs et les ouvriers y travaillent, de groupes divers, mais seuls leurs membres en font et en vivent l'histoire. Une anthropologie, fût-elle prospective, restera donc toujours étrangère, comme telle à ceux dont elle s'occupe ou se préoccupe. Il est possible de franchir la frontière, non de l'abolir. Cette frontière aussi bien instaure et maintient la juste distance nécessaire à toute relation équilibrée, fût-ce ici la relation anthropologique. Ceci suscitera peut-être l'indignation de bien des collègues merveilleusement intégrés à leur tribu personnelle ! Mais, précisément, l'anthropologie prospective ne se définirait plus par l'appropriation d'une aire culturelle, ni celle d'une ethnie élue. Ceci dit, au demeurant, sans plus sous-estimer les apports de nos prédecesseurs, de nos pairs ou... les nôtres que ceux des disciplines voisines.

C'est en raison de ces perspectives — et aussi, paradoxalement, avec les incitations de certaines contraintes conjoncturelles — que le programme du Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle, le LASC, ancêtre du LAAP, Laboratoire d'anthropologie prospective, a été offert à tout étudiant ayant une licence en quelque discipline que ce soit. Et il a été suivi, de fait, par des étudiants venus des horizons les plus divers. Il ne s'agissait pas de former de purs anthropologues, mais, de manière pragmatique — la pureté implique souvent la stérilité ! — d'initier aux approches et aux apports de l'anthropologie quiconque pouvait en profiter. Après tout, l'anthropologie n'a pas été fondée par des anthropologues et on devient anthropologue en adoptant les mises en perspective, en pratiquant les démarches et en assimilant les acquis de la discipline — sans que ce processus soit d'ailleurs le monopole de l'anthropologie. Bien entendu, depuis les origines, des développements importants se sont accumulés — le contraire serait inquiétant ! — mais ne serait-il pas paradoxalement que ces succès isolent la discipline au lieu d'augmenter ses échanges avec ses environnements scientifiques et ses publics ?

## 2. Démarques

L'anthropologie se caractérise volontiers par sa méthode fétiche, le terrain et l'observation participante. Sans doute l'ignorance de la langue a-t-elle pu imposer ces procédés aux anthropologues. Il y a beaucoup plus cependant. Si l'anthropologie, en effet, entend saisir ce qui est humain dans la multiplicité des activités et des organisations humaines, elle affronte nécessairement leur inéluctable complexité. Elle ne peut alors se fier simplement aux paroles et doit cependant se donner un accès à son objet. Seule une présence attentive et interactive est susceptible d'ouvrir à la complexité des réalités concrètes soutenant les discours. L'anthropologue ne peut donc être seulement observateur ou enquêteur, mais se doit de participer effectivement à cette humanité concrète qu'il cherche à comprendre. Ainsi a-t-il une chance de saisir ce

qu'aucune parole, la sienne comprise, ne peut communiquer sans détours. Il y faut, comme en toute démarche scientifique, patience et humilité en sachant que toute élucidation théorique doit être falsifiable. Patience, parce qu'il n'y a pas de calendrier prévisible pour les relations et les événements significatifs, non plus que pour leur compréhension. Falsifiabilité, parce que cette compréhension garde inéluctablement sa part de subjectivité et que, de toute manière, les milieux changent et que les données et leurs interprétations se modifient en conséquence.

À ce propos il convient d'admettre la validité de toute approche, en solitaire ou en équipe, qui souscrirait à ces exigences, sous une étiquette ou une autre, ethnographie, ethnologie, avec toutes les spécifications, ethnohistoire, ethnoscience, anthropologie, etc., elle-même classée comme sociale, culturelle, de la parenté, de la religion, etc. Ces termes attestent simplement la diversité prospective des intérêts et des sensibilités des artisans en cause et sans doute du moment de leur recherche.

En fin de compte, une anthropologie prospective reviendrait peut-être, paradoxalement et avec les acquis de près d'un siècle d'activité, au propos des fondateurs, reviendrait à nous saisir nous-mêmes à travers les rencontres des autres dans l'unité de l'espèce humaine. Ces autres s'évaluaient d'abord par leurs niveaux techniques. Les cultures matérielles gardent leur valeur heuristique quoique comprises moins naïvement, si on les réfère à la totalité de l'ensemble considéré, ou aussi naïvement si elles servent de mesure unique du développement, par exemple. Le souci qu'on en a pris et que nous gardons sous d'autres formes souligne en tout cas ce postulat qui veut qu'on ne parvienne à l'abstraction, et donc au général, que par le concret, et donc le particulier. Ainsi en va-t-il, bien entendu, à tous les niveaux de réalité, psychique, sociologique, politique, esthétique, idéologique, culturel, etc. L'anthropologie n'emprunte pas les grandes avenues intellectuelles, sans pour autant les ignorer, mais de fort modestes sentiers avec cette conviction qu'ils mènent aussi ou plus sûrement à l'inlassable découverte de nous-mêmes.

Cette compréhension de nous-mêmes demeurera toujours problématique. Nos publics restent curieux de ce que vivent les autres, certains que leurs développements en tous genres les laissent encore loin de nous et de nos réalisations. Même les engouements pour les bons sauvages, leurs vertus et leurs savoirs — si possible ésotériques — ne les habilitent pas dans leurs caricatures à se joindre à nous et encore moins à nous faire modifier nos modes de vie. Aussi bien les anthropologues sont-ils chargés de fournir les clés des trésors exotiques, mais à condition de ne pas nous amener à changer nos propres serrures. Il est malvenu, en général, de douter de l'unité de notre espèce, mais cela ne supprime pas une diversité solidement hiérarchisée à notre avantage. De nouveau, réagir en proclamant l'égalité pure et simple de toutes les organisations et de toutes les cultures sonne aussi faux. Une anthropologie prospective devrait éviter les écueils de généralisations peut-être brillantes, mais finalement paresseuses, en précisant en quoi se marquent pour chacun et à chaque moment infériorités et supériorités, de toute manière indéniables.

Quand nous déployons tant d'efforts avec nos dispositifs culturels pour nous différencier, individus et collectivités, comment l'anthropologue pourrait-il attester, pour lui-même d'abord et pour les autres ensuite, les multiples analogies qui, par delà toutes les frontières, réunissent les religions, les politiques, les triomphes et les échecs, les vices et les vertus de nos semblables ? Il serait déplacé de révéler au président des États-Unis ses ressemblances avec n'importe quel chef de tribu, au pape sa parenté avec le Dalaï Lama, aux citoyens de Bruxelles les traits qui les rapprochent de ceux de Tombouctou.

Ainsi, une anthropologie prospective n'aurait-elle pas à gratter ces couches de peinture qui déguisent le bois réel des vieux meubles ? La longue histoire des groupes humains, des plus simples aux plus compliqués, les a enfermés dans leurs propres discours sur eux-mêmes et sur les autres, leurs inventions, leurs manipulations de la réalité, autant d'accidents qui se substituent finalement à l'essentiel. Il a toujours été risqué, et même franchement dangereux, inutile aussi en général, de s'en prendre aux rêves des individus comme à ceux des collectivités. En un premier temps tout au moins, l'anthropologue ne peut donc attendre de son public ou même de ses commanditaires qu'une attention polie et plus ou moins distante. S'il obtient davantage et devient un intervenant écouté, c'est qu'il a pris parti et joue le jeu de ses commettants, mais non celui d'une anthropologie prospective. Bien entendu, il lui faut bien vivre et, surtout peut-être, se libérer de ses propres mirages. Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre ! Sans doute convient-il plus simplement de ne pas confondre dans l'action le niveau des applications de compétences objectives éventuelles et celui des approches anthropologiques — sans (trop de) schizophrénie ! Et, après tout, le but n'est pas de briser des rêves, nos moteurs aussi trompeurs qu'indispensables, mais d'en saisir des ressorts cachés pour... mieux nous en servir et remédier, peut-être, à leurs inévitables déviations. Bref, on en vient au dernier degré des grandes initiations où l'initié apprend que tout le montage mythique dans lequel il a cru est illusoire et néanmoins nécessaire. Allons dire maintenant aux anthropologues prospectifs ou prospecteurs qu'au mieux ils se rapprochent des grands initiateurs... !

Une recherche doit atteindre les contradictions et les dysfonctionnements inhérents à tout système collectif, du plus modeste au plus compliqué. Il ne s'agirait pas de trouver les explications censées les normaliser — le système s'en charge — mais de maintenir leur incongruité pour saisir ce qu'aurait à nous apprendre cette association ordre/non-ordre dans le système en cause. Que nous dit cette association de ou, plutôt, à propos de la solidarité africaine, de la démocratie occidentale, des entreprises de développement, des actions syndicales, et ainsi de suite à perte de vue ? Cette mise en perspective nous met en situation *meta* pour surprendre le social comme tel dans et au-delà des dispositifs qui lui servent de masques et d'instruments nécessaires. Si on admet que ce que à quoi nous donnons l'étiquette de "social" constitue l'effort inlassable et toujours problématique de s'arranger du chaos humain, on doit s'attendre à discerner des marques de ce chaos dans n'importe quelle organisation puisqu'elle y puise ses énergies et ses risques.

Le verbe être s'avère fallacieux dès qu'il s'agit de sujets humains. La question alors serait de savoir si les Peuhls doivent être nomades pour être Peuhls ou s'ils peuvent le rester en se sédentarisant et en pratiquant l'agriculture, si des Yakas ne sont plus des Yakas en vivant en ville loin des villages de brousse, si les syndicats sont les protecteurs des travailleurs, mais demeurent des syndicats même avec des réactions opposées, si la médecine est au service des malades, mais aussi du système qui l'organise, etc., etc. Pas plus qu'un individu, un ensemble social ne peut se définir par une de ses activités, fût-elle dominante à nos yeux. Ses contradictions révèlent des fonctionnements réels, en deçà des discours et des représentations convenus. Aussi bien, si une définition s'avère opportune, doit-elle être validée par sa référence à un moment et un lieu déterminés.

Nos catégorisations les plus évidentes, ou les plus routinières, sont à mettre en suspens, par méthode au moins. Quand un système de parenté constitue-t-il un développement du processus de reproduction humaine ou sert-il de modèle pour un système politique ? Quand peut-on parler de religion ou d'une forme particulière du politique ou d'une forme particulière du religieux — politique et religieux représentant les deux faces inséparables d'un ordre social ? Quand une pratique économique réalise-t-elle plutôt une relation et vice-versa ? Une étiquette simple et univoque ne peut convenir parfaitement pour désigner un phénomène complexe.

À ce propos encore, une première question ne devrait pas porter sur les systèmes religieux, politiques, économiques, de pensée de telle population ou de tel groupe dans un ensemble donné — les adolescents ou les marginaux dans nos sociétés, par exemple — mais sur ce qui, dans cette collectivité, remplirait les fonctions ainsi répertoriées chez nous et pour nous ou... en dispenserait. En effet, on peut penser que les possibilités ouvertes par le chaos humain initial sont indéfinies et non nécessaires. Une anthropologie prospective en explorerait la variété sans *a priori*.

Pour demeurer prospective, une anthropologie — on l'a suggéré plus haut — se doit de garder une position neutre par rapport aux parties en cause dans une situation donnée. Cette neutralité revient à prendre en compte la complexité des phénomènes et leurs parts non maîtrisables, surtout de l'extérieur. Par contre, elle ne signifie pas un renoncement stérilisant aux jugements de valeur, ni aux analyses lucides portant également sur tous les protagonistes d'une confrontation quelconque, colonisation, développement, conflit de travail, tensions diverses internes ou entre groupes. Cette neutralité active ne va évidemment pas de soi et n'attire pas nécessairement commandes et subsides. Elle semble néanmoins indispensable au repérage et au traitement des contradictions et des ombres inhérentes à toute réalité humaine. C'est la condition d'une efficacité à moyen et long terme.

Chacun est libre de s'orienter vers la problématique qui l'intéresse. Cependant, avant de formuler une hypothèse et de préparer un questionnaire, il convient que le chercheur s'ouvre à l'imagination et prépare ses intuitions par la culture la plus large possible, celle de la discipline et celle de son milieu. Ici, sans doute, l'anthropologie s'articule-t-elle aux sciences humaines classi-

ques. Mais, quoi qu'il en soit, l'anthropologue aura pour première tâche d'écouter les suggestions, tacites ou non, du milieu même de sa recherche. Alors seulement, et si nécessaire, il pourra formuler une hypothèse et poser ses questions. Pourtant l'École, confondant avec ses abstractions les moments et les niveaux de réalité, exige des débutants, qui n'ont encore rien vu, ces fameuses hypothèses que la recherche est censée vérifier. Comme si toutes les hypothèses ne se vérifiaient pas à partir des projections qui les ont produites tant qu'elles ne ressortent pas de l'observation préalable d'un phénomène localisé dans le temps et l'espace ! En ce dernier cas, chaque recherche nourrit les suivantes avec des chances d'éviter les répétitions paresseuses et pernicieuses.

### 3. Pour conclure

Dans une anthropologie prospective, ou sans frontières, l'anthropologue ne peut plus se désigner comme l'homme des Dogons, des Yombe ou des Wakanongo, ni celui des prophétismes africains ou des systèmes de parenté. Son identité ne serait plus liée à une ethnie, ni à quelque champ d'investigation que ce soit, mais tiendrait plutôt à un projet et une démarche spécifiques. Les objets d'investigation, par ailleurs, échappent à toute catégorisation en bon ou mauvais, en pertinent ou négligeable. Il est légitime et efficace de passer des amateurs de chiens à Dakar<sup>1</sup> au métro à Paris, des croque-morts en Belgique à une entreprise japonaise ou des relations interculturelles à Montréal aux guérisseurs philippins.

Les guérisseurs de toutes origines mobilisent à leur manière et à leurs fins un univers symbolique que nos médecines techniciennes ignorent ou rejettent. La symbolisation du monde constitue-t-elle un paradigme universel déterminant l'ensemble des perceptions et des conduites humaines ? Si non, à quel niveau jouerait cette dynamique symbolique, culturel ou banal ? Si oui, comment les deux types de médecine, traditionnelle ou technicienne, utilisent-elles ce paradigme dans la construction d'une culture qui ensuite modèle et est modelée par la multitude des conduites concrètes ? Pourquoi beaucoup de guérisseurs soufflent-ils sur leurs patients alors que nos chirurgiens portent un masque pour ne pas contaminer les leurs par leur souffle ? Détail futile et donc innocent dans ce qu'il peut nous suggérer, sous bénéfice d'inventaire. Claude Lévi-Strauss ne disait-il pas que l'anthropologie allait chercher dans la poubelle des autres sciences les objets de ses investigations !

Toute cloison étanche supprimée, surtout celle qui nous séparent des Autres (comme si eux et nous appartenions à des humanités différentes), le projet pourrait être de saisir les dynamismes de notre commune humanité et de nous confronter physiquement au plus concret de l'objet d'investigation. Resteraît à comprendre comment les cultures interprètent et formalisent les dynamismes repérés et comment ces processus débouchent sur la multiplicité des organisations et des conduites humaines. La pratique du terrain fait partie

<sup>1</sup> SINGLETON M., *Amateurs de chiens à Dakar*, Paris, L'Harmattan, 1998.

de ces dernières pour atteindre les niveaux supérieurs, comme remarqué déjà. Les moments de ce cheminement ne sont pas planifiables, ni les démarches répétitives, ni davantage les rythmes, les sensibilités et les intérêts des anthropologues. D'ailleurs un anthropologue ne fait pas plus l'anthropologie qu'une hirondelle le printemps...

Ces remarques et ces réflexions se voudraient modestes et ouvertes à toutes les critiques et les mises au point, conscientes de ne pouvoir à elles seules décider de la nature et des démarches d'une anthropologie prospective — mais si, au fond... Telles quelles, cependant, elles tentent de rendre compte, sinon d'une pratique acquise et constante, du moins d'une orientation à contrôler et à réajuster constamment. Le rêve est aussi nécessaire à l'anthropologue et ses projections aussi inévitables que chez ceux qu'il approche et, pour lui comme pour eux, en prendre conscience ne les supprime pas, mais est susceptible de les améliorer pour des applications plus pertinentes. Y a-t-il une autre forme d'objectivité pour ces sciences du discours que sont les sciences humaines, anciennes et modernes ! La science s'enracine dans autre chose qu'elle-même et débouche ensuite sur autre chose encore. L'anthropologie est née d'une société et d'une culture particulières à des moments précis. Elle ne peut ignorer ce vers quoi elle mène, à ses risques et périls et qu'on le veuille ou non, soit à une représentation aléatoire de nous-mêmes avec des conséquences aussi problématiques.

## **De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'Anthropologie Prospective**

par Mike Singleton \*

Unifiées par la même intentionnalité herméneutique, trois phases jalonnent la démarche de l'Anthropologie Prospective : l'épaississement empirique (se matérialisant, typiquement, dans une monographie de terrain ou des études de cas), suivi d'une ampliation analogique (ou une contextualisation comparée) de ces singularités sociohistoriques, afin d'en proposer des sens plausibles sous la forme d'interprétations interpellantes.

Entre la matière d'une discipline et la mentalité qui l'informe ou ce à quoi elle forme se trouve sa méthode. Le domaine de l'anthropologie, désormais, ne se limite plus aux seules sociétés "primitives", pré- ou para-modernes. Puisque «nous n'avons jamais été modernes»<sup>1</sup>, l'anthropologie se doit non seulement d'étudier la société occidentale où elle est née, mais de l'aborder de la même manière systémique qu'elle l'a fait en s'approchant des cultures lointaines, grandes ou petites. Un anthropologue moderne qui se contenterait de quelques élucubrations excentriques sur des phénomènes périphériques de sa propre culture, là où ailleurs il a cru pouvoir camper le tout central, planerait en pleine équivoque ethnocentrique. L'anthropologie serait alors *for export only*, pour *Eux* et pas pour *Nous* !

Certes, et même si c'est par un accident de l'histoire plus que par la force des choses, les anthropologues, à 99 % des Occidentaux, ont longtemps parlé exclusivement d'*Eux* pour *Nous*. Mais à présent, en attendant de pouvoir

---

\* Professeur au Département des sciences de la population et du développement de l'Université catholique de Louvain et directeur du LAAP (Laboratoire d'anthropologie prospective), Place Montesquieu 1, B 1348 Louvain-la-Neuve.

<sup>1</sup> LATOUR B., 1991. À lire aussi à ce sujet les échanges fascinants entre l'auteur et M. Serres (SERRES M., 1992, pp.210-221 et 234).

parler entre eux, Eux se sont mis à parler d'eux-mêmes à Nous<sup>2</sup>. Néanmoins, l'anthropologie, tout occidentale qu'elle fût, a toujours visé plus que la description distanciante de la différence définitive. C'est vrai que l'anthropologie a accompagné la naissance d'un *Homo occidentalis* qui s'était identifié, pour l'essentiel, à l'apogée et au sens même de l'anthropogenèse. "Civiliser", c'était occidentaliser tout le monde (et la mondialisation en cours de ressembler encore à une occidentalisation du monde<sup>3</sup>). Mais aujourd'hui se fait jour la conviction, même si elle est encore confidentielle, que la civilisation occidentale n'est qu'une culture parmi d'autres et, qu'à ce titre, elle pourrait se voir dépassée, voire remplacée, par une autre. Si l'anthropologie a été pour quelque chose dans l'émergence de ce soupçon, c'est qu'elle a toujours prétendu, en dépit de ses modestes moyens méthodologiques, pouvoir contribuer, au-delà de l'inventaire de la logique humaine, à son invention même.

S'agissant justement de la modestie des moyens en question — une participation observante forcément réduite dans l'espace et dans le temps — un observateur non participant pourrait être pardonné quand il se demande si l'approche proprement anthropologique est à la hauteur de la découverte de la logique humaine tout court. Quand les anthropologues eux-mêmes font état de la complexité incompressible des phénomènes culturels, n'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal, sinon de contradictoire, à prétendre qu'une expérience de terrain monographique puisse légitimement déboucher aussi bien sur l'éclaircissement des grands enjeux du moment que sur l'activation de notre énergie à nous tous ? Bien que ce ne soit pas une réponse directe, on pourrait faire remarquer que, en plus d'une problématisation accrue de l'épistémologie en cause dans la participation observante<sup>4</sup>, depuis peu, certains anthropologues ont cherché à augmenter le rendement et la "relevance" de leur discipline par le recours inconditionnel à toutes sortes d'astuces méthodologiques : des récits de vie au *Rapid Rural Appraisal* en passant par la modélisation mathématique des procédés divinatoires. Idéalement toutefois, il reste que, pour l'essentiel, l'anthropologue se doit d'aller voir ailleurs, et aussi longtemps que possible, comment "ça se passe", en profondeur, autrement que chez lui.

La méthode paraît donc fondamentale. Mais le paradoxe est qu'en dépit de son importance reconnue, les anthropologues de ma génération n'y ont jamais été initiés en bonne et due forme ou en long et en large ! À Oxford, au milieu des années soixante, à l'*Institute of Social Anthropology*, je n'ai aucun souvenir d'un *tutorial*, avec Evans-Pritchard, sur le travail de terrain et encore moins de cours méthodologiques à ce sujet. Comme il arrive souvent, l'absence de quelque chose parle, au moins implicitement, mais non moins

<sup>2</sup> Dans l'immédiat, pour qui un anthropologue africain peut-il écrire s'il veut se faire entendre ? Ce qu'on a pu dire de la plupart des écrivains africains vaut pour lui : actuellement son audience ne peut être, en gros, qu'occidentale ou occidentalisée.

<sup>3</sup> Pour reprendre le titre du livre de S. Latouche (LATOUCHE S., 1989).

<sup>4</sup> Cf. l'article de OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995.

haut et fort, de la présence d'autre chose. En l'occurrence, il me semble, expérience faite, que ce manque apparent de formation et d'information sur un mode d'emploi anthropologique répond à deux évidences massives. D'abord, en fin de compte<sup>5</sup>, participer et observer n'est pas chinois ! Assister à un mariage et se faire expliquer certaines pratiques nuptiales, participer à des funérailles et prendre quelques notes sur les degrés d'implication des acteurs, cela ne devrait pas poser ni créer, en règle générale, trop de problèmes — même pas pour les observés. Ensuite, ou "ça passe" ou "ça casse", sans qu'il n'y ait, en dernière analyse, autre chose en jeu qu'un talent congénital pour l'expérience "sym-pathique" et l'expression convaincante. Durant une longue carrière, et qui touche à sa fin, j'ai eu à former des anthropologues, tant expatriés qu'indigènes, et à les accompagner, de près ou de loin, lors de leurs cheminements sur des terrains sensiblement les mêmes. Certains me semblent avoir été ou être devenus de vrais anthropologues, d'autres beaucoup moins. On peut parler de la bosse mathématique ou de l'intuition métaphysique. Pour l'anthropologue, je me demande si Evans-Pritchard n'avait pas plus raison qu'il ne l'imaginait en disant qu'il était un artiste<sup>6</sup>.

C'est dire que, si je propose ici une méthode pour l'anthropologie prospective, il ne s'agit ni d'un chemin infallible, *the one and only best* (Crozier/Friedberg, 1977), ni de quelque chose de radicalement inédit ou de très pointu. J'ai tout simplement l'impression aujourd'hui, en fin de parcours, de m'être pris dans mon métier d'anthropologue selon trois temps forts. D'abord, et faisant suite à une préparation plus ou moins ciblée et conséquente, un séjour *in situ* (aussi long que les circonstances pouvaient raisonnablement le permettre), consacré à la collecte des données. Ce ramassage était peu systémique, "attentiste" et allait dans tous les sens, dans la mesure où j'avais peu d'hypothèses de travail à tester, où j'observais tout et n'importe quoi et où j'attendais de pouvoir participer à des choses qui pourraient se produire plutôt que de harceler mes informateurs avec les questions qui venaient à mon esprit moderniste. Ensuite, un retour réflexif sur ce matériel empirique, appuyé non seulement par des grilles proprement anthropologiques, mais aussi par les acquis de ma culture générale et les intentionnalités successives qui l'avaient animée ou sollicitée à un moment ou l'autre. Enfin, la finalisation des résultats en fonction, *fine finaliter*, de ce que je pensais avoir été, être ou devoir être des enjeux clefs de la condition humaine. D'où cette présentation en triptyque de "ma" méthode pour une anthropologie prospective : 1. l'épaisseur empirique, 2. l'ampliation analogique et 3. l'interpellation interprétative.

<sup>5</sup> Et abstraction faite des efforts pour clarifier les enjeux onto-épistémologiques en cause (dont, toute modestie à part, les miens, cf. SINGLETON M., 1999).

<sup>6</sup> "Impressionniste" sinon "surréaliste" ajouteraient des esprits pour qui les sciences humaines se doivent d'être tout aussi subjectivement innocentes et objectivement réalistes que les sciences naturelles, en faisant écho à un empirisme extraverti qui non seulement se discute, mais qui est plus que discuté par les historiens et les épistémologues des savoirs scientifiques.

## 1. De l'épaississement empirique<sup>7</sup>

Puisque l'auteur de ces lignes est d'origine anglo-saxonne, celui qui les lit pourrait être tenté de croire que "l'épaississement empirique" n'est qu'un plaidoyer, à peine déguisé, pour sa propre chapelle pragmatique et inductive contre une anthropologie purement académique (sinon continentale) qui se servirait abusivement des conclusions monographiques, durement gagnées sur le terrain, pour illustrer des *a priori* abstraits et des partis pris aberrants (Godelier, 1973). Mais il n'en est rien ! Le niveau onto-épistémologique de notre propos le situe en principe bien au delà des querelles d'écoles. Notre épaississement doit être perçu, conçu et vécu *modo phenomenologico*, c'est-à-dire "par delà", *Jenseits*, comme aurait dit Nietzsche, des dichotomies classiques<sup>8</sup> du subjectif et de l'objectif, de l'inductif et du déductif, de la théorie et de la pratique, du fondamental et de l'appliqué... Sans attribuer à Evans-Pritchard notre propre métaphysique, il exemplifie à merveille ce que nous entendons par l'épaississement empirique.

Evans-Pritchard, dans ses grands livres sur les Zande et les Nuer, a sans doute été le premier, resté inégalé dans cet art à décrire les faits minutieusement observés de telle sorte que d'eux-mêmes ils se fassent comprendre à un niveau d'abstraction adéquate débouchant sans effort apparent sur des progrès décisifs dans la théorie anthropologique de l'époque. Chez lui, les trois niveaux d'élaboration se recouvrent dans un même jet où le talent littéraire ne laisse pas ressentir au lecteur toute l'érudition, le comparatisme implicite et la profondeur d'une analyse menée simultanément sur plusieurs paliers requis et disposant le détail concret de façon à révéler le principe général qui explique son occurrence dans le contexte évoqué. (Smith, 1986 :327)

Cette manière de faire n'est peut-être plus imitable. Néanmoins, elle «permet de se demander, à titre utopique, si une description ethnographique vraiment judicieuse, dans sa présentation idéale, ne pourrait pas être en même temps le fruit et la manifestation d'une anthropologie accomplie» (*Ibid.*). Exception faite du recours équivoque au terme "fait", je ne peux que souscrire à ce péan magnifique dans la mesure où non seulement il plaide pour la primordialité d'une description conséquente, mais postule que cette dernière ne saurait se faire sans une définition de ce que "décrire" lui-même est d'un point de vue épistémologique. Loin d'être l'enregistrement exact, entier et innocent d'un réel déjà définitivement et significativement là en dehors de la subjectivité observante, le jugement descriptif (f)actualise des données sensorielles, perceptives, imagées et intellectualisées. Quand un anthropologue affirme que «le chef de village a sacrifié un poulet» ou que «cette femme est possédée par un esprit», il fait tout autre chose que d'articuler oralement ou par

<sup>7</sup> Sans que je le sache et, honteusement, sans que je n'aie encore pris la peine de savoir exactement ce qu'il entendait par là, C. Geertz avait déjà parlé de la nécessité pour un anthropologue de passer par une *thick description*.

<sup>8</sup> Qui plongent d'ailleurs leurs racines dans le monde classique. Théoriser à la manière de Platon n'était guère et n'est guère concevable sans un mode de production esclavagiste.

écrit (pour lui-même ou pour autrui), la re-présentation mentale qu'il a pu réaliser, de manière plus ou moins fidèle, à partir des faits réels. Je ne parle pas des ambiguïtés qui peuvent surgir à propos des définitions spécifiques de "sacrifice" ou d'"esprit". Ces difficultés de contenu peuvent être résolues par voie de clarifications crédibles : en parlant de "sacrifice", les Wakonongo entendent "X" ; quand je parle d'"étant spirituel", j'entends tout simplement un modèle personnel et non pas une entité métaphysique. Ce qui m'intéresse d'entrée de matière n'est pas l'aval pratique, mais l'amont épistémologique de l'épaississement empirique.

Qu'on souscrive ou non à "mon" épistémologie est une chose, qu'on ne veuille souscrire à aucune épistémologie est non seulement tout autre chose, mais une chose tout à fait impossible. Donc, mieux vaut s'efforcer d'éclaircir l'assise épistémologique de l'épaississement empirique que d'imaginer que "décrire à fond" ne pose pas de problème philosophique<sup>9</sup>. Si un "moi" (et je parle avec Blondel d'un moi concret, aussi incorporé qu'inculturé) finit par connaître, c'est qu'il a d'abord compris<sup>10</sup>. Pour un sujet existant (et donc sociohistoriquement situé) "comprendre", c'est accueillir, en site propre, des données individuelles, singulières, grâce à ses facultés d'appréhension sensorielle et perceptive, les imaginer et surtout s'en faire une idée *via* un processus de désindividualisation abstractive. En voyant, par exemple, le chef du village mettre un poulet à mort sur les tombeaux de ses ancêtres à la veille de la saison des pluies, j'essaie de com-prendre de quoi il s'agit et je conclus à un sacrifice pour la pluie (puisque en partie l'acteur s'est expliqué en ces termes). Mais jusqu'à ce point, si je me suis fait une idée à partir des *data* en question, je n'ai, à proprement parler, pas encore fait naître ou être grand-chose. En termes épistémologiques, l'essentiel reste à faire : je me dois d'attribuer un degré d'être à ce que j'ai compris. J'ai pris acte des données par mes facultés sensorielles et perceptives, je les ai com-prises en les in-formant avec une forme intelligible (ma notion de sacrifice), mais n'ayant encore rien (f)actualisé, je ne con-naiss encore strictement rien. Le *factum*, le fait, résulte d'une affirmation. J'ai compris que j'avais affaire à un sacrificateur, mais tant que je ne l'ai pas affirmé (par un jugement existentiel, ontologique ou "véritatif"), je ne peux pas dire que je le "connais". La con-naissance n'arrive que quand je me positionne et positionne l'autre dans l'être, en affirmant «ce chef est en train de sacrifier». Si décrire c'est entendre, entendre c'est s'engager.

Puisque les perspectives philosophiques de l'anthropologie prospective dépassent le purement disciplinaire, il nous semblait crucial de poser la question «que puis-je bien faire quand je décris ?» avant d'aborder les problèmes du «comment dois-je m'y prendre en anthropologue pour épaisser quand je

<sup>9</sup> Ma position est surtout celle que développe B. Lonergan dans les 800 pages de son *Insight* (LONERGAN B., 1957). Largement et étrangement ignoré par le monde francophone, l'importance et le rayonnement de ce jésuite et philosophe canadien lui a valu le rare privilège d'une notice nécrologique dans *Time*.

<sup>10</sup> L'étymologie, fausse, mais qu'il me plaît à trouver dans "connaître", est celle de "naître avec" (*cum+nascer*) tandis que l'étymologie de comprendre, vraie cette fois-ci, est celle de "prendre par et pour soi" (*cum+prendere*).

me trouve sur le terrain ? »<sup>11</sup>. Mais puisque d'autres ont répondu ailleurs à cette dernière demande proprement méthodologique, et mieux que je ne pourrais le faire moi-même, je me contenterai de souligner ici quelques points qui me paraissent essentiels dans la philosophie et la pratique de l'épaississement empirique.

D'abord (et quoi qu'il en soit de la valorisation du regard vierge), on n'épaissit pas sans s'être sérieusement équipé au préalable. À part le fait qu'il est de toute façon impossible de partir sur le terrain la tête vide, mieux vaut la meubler de préjugements conscients pour éviter les interférences délétères des préjugés inavoués<sup>12</sup>. L'anthropologue, prospectif ou pas, est forcément un individu d'un âge et sexe certains, aux origines socioculturelles particulières, aux orientations politico-économiques précises, et ayant une formation et des intérêts limités. Cette évidence, tout en rendant toute description partielle, ne la rendrait malheureusement partielle que si, hors tout point de vue, il y avait un Tout réel, fait d'une série structurée de parties aussi objectivement substantielles que significatives. Heureusement, ce supposé Réel de référence est le pur produit d'un empirisme naïvement extraverti. Les points de vue produisant en grande partie ce qui est vu, c'est leur plausibilité éprouvée qui est primordiale. Qui se résignerait à ne jamais pouvoir tout observer ou qui imaginerait qu'un observateur plus près de la réalité observerait plus ferait preuve peut-être de grande modestie, mais de piètre métaphysique.

Ensuite "épaissir" n'équivaut pas à "esquisser l'essentiel". Si une description rapide risque d'être superficielle, une description plus durable et détaillée n'aboutit pas "en profondeur" à des structures sous-jacentes substantielles ou à des processus permanents. On n'épaissit pas pour trouver la quintessence nouménale, notionnelle ou naturelle de quoi que ce soit (par exemple de la religion ou de l'économique), derrière les (épi)phénomènes apparents, les pures données matérielles ou les accidents superficiels. L'épaississement n'est pas extractif, mais intensif. Il ne renvoie pas à un réel de référence, le résultat qu'il réalise constitue une réalité référentielle. Sans canoniser la lettre dudit local, il ne soupçonne pas l'existence de causes inédites ou de choses indicibles qui, tel l'infrastructure ou l'inconscient, ne seraient connaissables que par le connaisseur spécialisé. La connaissance épaisse est une connaissance de la singularité incompressible d'un champ concret ou "chose" donnée, d'une situation unique, irréductible, par sa complexité<sup>13</sup> même, à tout ce qui pourrait

<sup>11</sup> Le fait que le terrain puisse être la (re)lecture de terrains effectués par d'autres ou un travail d'archives (pour ne pas parler du fait que des anthropologues, et non les moindres, peuvent n'avoir jamais fait du terrain au sens habituel du terme) nous empêche de fétichiser sa nécessité absolue. Il reste que, d'un côté, sans cette expatriation rapporteuse d'études de terrain, l'anthropologie n'aurait pas lieu, et, de l'autre, qu'en règle générale il est fortement conseillé à qui voudrait devenir anthropologue d'aller se faire initier sur le terrain.

<sup>12</sup> Pour l'impossibilité de "faire sens hors point de vue", cf. GADAMER H.-G., 1960, pp.261-275. Dans le monde francophone, c'est évidemment à toute l'herméneutique d'un Ricteur qu'il faudrait avoir recours.

<sup>13</sup> À cet égard, l'anthropologie perspective fait sienne une partie de la pensée d'un Morin, surtout cette partie qui plaide pour une complexité organique, car l'épaississement, tout empirique et peu explicatif qu'il

être dit semblable. Cette impossible identité intrinsèque des réalités individuelles auxquelles l'intentionnalité épaississante aboutit automatiquement peut être compensée par ce que nous appelons l'ampliation analogique. Si j'en parle déjà, c'est pour conjurer un des effets pervers de l'épaississement empirique qui est d'induire l'impression d'isolats monadiques, là où toute réalité n'"est" qu'en relation ou en réseau avec d'autres.

Enfin, l'épaississement empirique me semble synonyme d'une autre expression qui campe assez bien la première phase d'une anthropologie prospective : l' "inventaire du lieu". "Faire du terrain à fond", qu'est-ce sinon se lancer dans une topographie, en long et en large, des institutions et des idéologies qui influencent les moeurs et les mentalités des individus du milieu où on a choisi de s'implanter en anthropologue prospectif ? Un locataire qui ne fait pas un inventaire exhaustif de l'appartement qu'il compte louer risque fort, quand vient le moment de résilier son bail, de devoir payer pour des dégâts qu'il est loin d'être sûr d'avoir causés. *A fortiori* rien ne doit-il échapper à un anthropologue au travail sur son terrain. Un de mes premiers et plus gros articles publiés (Singleton, 1979) résulte d'un épaississement ethnographique réalisé "à l'insu de mon plein gré", pour reprendre une expression à la mode ! De retour de la Tanzanie, en faisant un index des mots clefs de mes carnets de terrain, j'ai découvert après coup, puisque *in situ* je n'avais fait qu'aligner des annotations disparates, que les Wakonongo se servaient, dans une pléthore de contextes, d'un même terme *dawa*. Ce dernier, habituellement traduit par "remède" dans un sens médicaliste, pourrait être mieux rendu par "astuce, truc, solution". Mais à force de réfléchir sur cet amoncellement de données convergentes, je me suis rendu compte de deux choses fascinantes. D'un côté, que le mot articulait un des piliers de leur cosmologie : le sentiment, parfois un peu trop bêtement optimiste à mes yeux, qu'il y avait toujours quelqu'un qui savait ce qu'il fallait faire pour aider le monde à en sortir vivant — la boue qu'on essayait de transformer en plancher de la maison communale collait-elle aux pilons ? Quelqu'un avait l'idée géniale de les tremper dans du sable sec (c'était le *dawa*) ; la pluie manquait ? Le chef mandatait un faiseur de pluie pour y porter remède (c'était le *dawa*) en sacrifiant un poulet sur les mazimbo ou tombeaux royaux. De l'autre côté, le complexe des comportements et des convictions associé au phénomène *dawa* pouvait être "explicativement" relié au mode de production et à l'environnement des Wakonongo : cultivant sur brûlis dans un milieu forestier relativement bénin et prodigue, comment ne pas penser qu'on peut toujours aller de l'avant sans rencontrer de problèmes insurmontables ?

---

soit, ne laisse pas les choses épaissies à l'état exsangue ou embryonnaire des rubriques encyclopédiques, reliées par de seuls renvois extrinsèques.

## 2. De l'ampliation analogique

En caricaturant autant le théoricien pur que l'empiriste monographique, on pourrait dire que, pour le premier, le terrain n'est pas le texte, pas un simple pré-texte là où pour le second le texte s'identifie à son contexte. Le premier ne reviendra pas plus sur les études de cas concrets qui l'ont mis en orbite théorique qu'un astronaute ne se lamentera sur la perte des étages inférieurs de sa fusée. Le second cumulera des cas comme autant de pierres précieuses, chacune ayant son histoire propre et sa valeur inestimable, qu'il enchaînera tout au plus dans un écrin insignifiant. Pour nous, nos singularités épaisses, tout en devant conserver leur éclat de perles rares, peuvent et même doivent être reliées entre elles, mais sous forme de petits bracelets, jamais de colliers interminables ! C'est de ce maintien d'un singulier certain et d'une certaine substantialité que notre ampliation analogique nous entretient.

À supposer qu'il puisse y avoir un sens plausible à parler au singulier d'un lieu d'origine en faisant du terrain en anthropologue, je quitte (au moins en esprit) un certain monde occidental, qui est aussi le mien, avec son langage et sa logique, pour me rendre ailleurs, dans un autre lieu, que je suppose à son tour, singulier. Si je parle de "lieu" et non de "culture" c'est que la portée heuristique de ce dernier terme est non seulement équivoque, mais évanesciente. Si je prends la culture comme une dimension parmi d'autres du gabarit de l'économique ou du politique, par exemple, j'éprouverai toute la peine du monde à lui donner une connotation crédible (pourquoi y inclure les traits B, C et D et exclure A et E ?) et une dénotation innocente (Bach et *Le Monde*, mais pas les Beatles et *Télémostique*, si ce n'est comme échantillons de la culture populaire). Si je la prends comme un Tout, je rencontrerai encore plus de difficultés à délimiter ses frontières de façon plausible — je peux me retrouver dans un intra-culturel intégral avec de vieux Africains et planer dans l'interculturel total avec de jeunes Belges.

Si jusqu'ici j'ai parlé de moi-même, c'est justement parce qu'il s'agit, en amont même du concept, du moi concret, de ma personne et de nulle autre. En 1969, je ne débarque pas chez "mes" <sup>14</sup> Wakanongo de la Tanzanie profonde pour m'embarquer dans un exercice d'épaississement empirique innocent de toute préprogrammation culturelle. Je parle d'abord une langue indo-européenne. Un ensemble d'expériences personnelles ont laissé des traces conscientes et inconscientes dans mes façons de voir et de faire. J'ai subi des formations spécifiques. Je suis informé, sinon conformé, par des philosophies et pratiques (passées, présentes et à venir) propres à un certain monde occidental. En particulier, j'ai dans mon cerveau, dans mon cœur, dans mon corps, un amas de concepts, de convictions, de comportements associés à un champ d'activités humaines que je désigne par des mots tels que famille, mariage ou sexualité. Un Pygmée du Congo ou un Na de Chine, par exemple,

<sup>14</sup> Ce possessif est parfois pris pour du paternalisme condescendant alors qu'il fait écho à une épistémologie élémentaire : Les Nuer ne peuvent qu'être les Nuer d'Evans-Pritchard.

ne pourraient faire autrement, dans un premier temps, que d'arriver auprès de leurs Wakonongo avec leur bagage culturel. Le fait qu'ils proviennent de milieux qui ignorent tout ou presque de ce que moi j'entends par "mariage" et que je prends ici pour illustrer l'inéluctable mise en forme sociohistoriquement spécifique des phénomènes perçus sur le terrain<sup>15</sup> ne devrait-il pas nous donner à penser ?

Participant *in situ* non pas à la vie des Wakonongo, mais à celle surtout de mes voisins immédiats, je fais, dans la catégorie d'activités que j'appelle "mariage et famille", un certain nombre d'observations, indissociables, initialement, des acteurs concrets agissant dans des situations particulières : Monsieur et Madame X, les parents d'une adolescente Y, sont très mécontents, lui plus encore que sa femme, d'apprendre que leur fille est enceinte avant d'avoir été "mariée" — c'est ainsi que je traduis le terme local employé à cette occasion. Ils me tiennent même un discours général sur le fait qu'aujourd'hui les filles restaient vierges jusqu'à leur mariage (même le sens ordinaire sait parler des choses autrement qu'en les désignant par des noms propres, toute pensée et pas seulement la pensée scientifique étant bien obligée de passer par le général).

Pendant ma première saison sèche, il m'arrive d'assister à six mariages. Dans un sens non seulement numérique ou matériel<sup>16</sup>, mais surtout en termes d'individus effectifs et de leurs vécus, ces mariages ne représentent rien d'identique, tout au plus quelque chose, qui d'un point de vue abstrait, peut être dit similaire. Chaque mariage concret, du point de vue des plus intéressés, ne peut être qu'un cas à part entière. Cependant, des rythmes et des rites récurrents, par certains côtés, font que ces moments se ressemblent. Bien qu'il soit clair, même *a priori*, que chaque fille vit à sa façon l'arrachement au foyer parental (Maria, ayant un père ignoble, ne rêvait que de mariage depuis belle lurette ; Sinfrosa, trop attachée à sa mère, resta longtemps traumatisée par son expérience), il n'empêche que toutes les jeunes épouses Konongo devaient être livrées impérativement non pas tant à la case de leur mari qu'à la concession de leur beau-père. C'est ce qui me permet de conclure, en faisant abstraction de ces dimensions existentielles (uniques, incompressibles, irréversibles puisque représentant l'expérience personnelle et l'épaisseur événementielle) que, pour l'essentiel, le mariage chez les Wakonongo, était, à mon époque, virilocal et patriarcal.

<sup>15</sup> De nouveau il s'agit de l'ABC de l'épistémologie pénéenne : rien en tête qui ne soit pas passé par le corps (*ni in intellectu quod non prius fuit in sensibus*) et rien de reçu si ce n'est en fonction de sa propre (pré)programmation réceptive (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*).

<sup>16</sup> La matière étant définie comme de "l'étendue particulière", une particule concrète ne peut pas être absolument identique à une autre, ne serait-ce que d'un point de vue numérique ou spatio-temporel. Ce qui fait qu'en l'absence de matière, une chose est bien obligée d'incarner, à elle seule, une espèce à part entière et donc de constituer une singularité littéralement *sui generis*, intrinsèquement non identifiable à une autre. Comme cas limite, cette conception scolaire de l'esprit pur éclaire aussi l'enjeu identitaire au cœur de notre ampliation analogique, un enjeu que nous ne pouvons qu'effleurer superficiellement ici. Qui voudrait l'approfondir devrait commencer par la sixième étude ("Le travail de la ressemblance") de *La métaphore vive* de P. Ricoeur (RICŒUR P., 1975). Pour le comparatisme "classique", cf. JUCQUOIS G., 1998.

Fort de ce genre de généralisation (en grande partie désindividualisée, mais non pas entièrement décontextualisée), je peux comparer le mariage Konongo avec ce que j'estime être des équivalents, en essayant d'expliquer<sup>17</sup> des divergences plus ou moins manifestes. Chez les Wafipa, leurs voisins à l'Ouest, le mariage, tout en étant virilocal, semble moins patriarchal — peut-être à cause de leur habitat plus regroupé. De l'autre côté du lac Tanganyika, dans ce qu'on appelle la ceinture matrilinéaire, il arrive que le mariage soit uxorilocal : la femme résidant auprès de ses frères et le mari ne venant l'ensemencer que de nuit, le divorce est nettement moins fréquent que là où, même en système matrilinéaire, elle est obligée de vivre dans le village de son époux, loin du regard protecteur des siens. Mais, cheminant ainsi comparativement de culture en culture, vient un moment où, par la force des données de terrain, je suis bien obligé de me rendre compte que la généralisation qui a permis à mon parcours de garder un semblant de continuité crédible ne tient plus la route. Car il y a des peuples comme les Pygmées et les Na auprès desquels seule une attitude doctrinaire me ferait encore vouloir localiser un résidu tenace ou une ébauche embryonnaire de ce que j'aurais eu tendance, avant de les rencontrer, à nommer "LE mariage".

\* \*  
\*

Parti sur le terrain (le mien d'abord, mais ensuite ceux des autres), ayant en tête non seulement des idées ethnocentriques, mais essentialistes — telles que l'universalité foncièrement univoque des champs économique, domestique, religieux — j'en suis revenu convaincu du caractère à la fois purement conventionnel et limité des catégories en question. Il y a eu des périodes où parler de religion avait peu de sens et il y a encore des peuples pour qui le mariage n'existe pas<sup>18</sup>. Cela ne signifie pas qu'il n'y a aucun sens à parler de religion ou de mariage. Si l'épaississement empirique aboutit effectivement à la constitution de singularités irréductibles les unes aux autres, il ne faut pas pour autant en déduire que toute comparaison est nulle et non avenue. Certes, tout comparaison concrète ne peut pas jouir du même degré de crédibilité pour tout le monde. En outre, un certain type de comparaison — celle qui réduit des manifestations culturelles particulières à autant de variations (plus ou moins fidèles) sur un thème aussi universellement univoque que substantiellement significatif — devient plus que problématique pour qui poursuit le parcours primordial au cas par cas. Mais, et c'est pourquoi nous parlons d'ampliation analogique, le caractère discursif, non immédiatement intuitif, de

<sup>17</sup> Il faudrait non seulement un autre article mais un traité tout entier pour expliquer ce qu' "expliquer" veut dire ! Ici, je le prends au sens le plus global : essayer de comprendre une chose en la mettant en rapport à d'autres ; déterminer si ce rapport est efficient, final, etc., relève de l'ordre des causes spécifiques.

<sup>18</sup> NEEDHAM R. (1977) affirme à plusieurs reprises que le mariage (et même la parenté), "ça" n'existe pas !

notre entendement nous oblige à comprendre le particulier en ayant recours à du globalisable, à des traits que nous estimons communs.

Il est possible de camper cet enjeu onto-épistémologique par un schéma simpliste : si les réalités que je saisis successivement étaient absolument particulières, alors la seule représentation qui conviendrait à ma compréhension de cette série de choses, irréductiblement singulières, serait ce que montre notre schéma 1 : le triangle campe un premier événement que je pourrais éventuellement appeler “mariage”, mais en prenant ce terme comme un *hapax* au même titre qu’un nom propre unique<sup>19</sup>, un second événement, le carré, tout aussi particulier, devant s’appeler par un autre mot radicalement distinct du premier et ainsi de suite.

Schéma 1



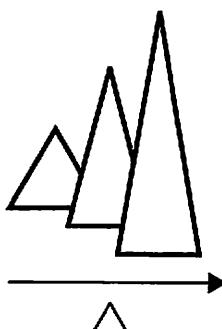
Mais tout en maintenant, à son niveau primordial, l’incompressible singularité de ma première expérience, le mariage de Jean et de Jeanne, l’irréductible particularité du mariage de Paul et de Paule (le carré) ainsi que le caractère complètement concret du mariage de Pierre et de Pierrette (le cercle et ainsi de suite), je puis les “voir comme”<sup>20</sup> regroupés en autant de triangles plus ou moins similaires, puisque non seulement il me plaît de le faire ainsi, mais parce qu’il me paraît phénoménologiquement plausible de le faire. Bien que ces choses ne soient pas “réellement” ressemblantes avant que je ne décide de les faire s’assembler, elles possèdent des données qui me permettent de les traiter ensemble sans un arbitraire absolu<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> On sait qu’à un certain moment des philosophes ont rêvé d’une langage où chaque chose aurait son nom exclusif.

<sup>20</sup> Pour une justification de ce *seeing as* et une exposition de ses implications onto-épistémologiques cf. RICŒUR P., 1975.

<sup>21</sup> Pour ne pas trop encombrer le texte de schéma, j’ai campé dans une annexe le passage schématique de la singularité certaine à une certaine substantialité.

## Schéma 2



Le triangle sous-jacent est représenté par des traits fins pour souligner que son poids philosophique est métaphysiquement moindre que les singularités ontologiques du flux vital. Il existe bel et bien, néanmoins, à la fois dans le chef des Wakonongo et dans celui de leur anthropologue, mais diversement. Sans qu'il soit pour autant moins effectif pour les plus intéressés, pour moi il fait figure d'une certaine philosophie et pratique Konongo dans le champ abstrait du management de la reproduction humaine que je peux réduire à un dénominateur commun, mais de façon technique : "le mariage virilocal, à forte connotation patriarcale". En aucune manière ce modeste triangle ne doit être rapporté à un archétype absolu, à une substance sous-jacente, aussi essentiellement solide que naturellement significative, à un principe primordial, à une cause constante. Car les effets pervers de ce piège onto-épistémologique (qui serait à représenter par un triangle sous-jacent totalement noir-ci<sup>22</sup>) sont pratiquement aussi insupportables que non plausibles. Les mariages de Jean et de Jeanne, de Paul et de Paule, etc., ne sont-ils que des avatars accidentels, des effets épiphénoméaux ? Le mariage de Jean et de Jeanne (le premier triangle) à l'encontre de celui de Pierre et de Pierrette (le troisième) doit-il être décrété plus authentiquement Konongo puisque plus conforme au modèle primordial ?

<sup>22</sup> Entre les pôles d'un triangle évanescents et celui d'un triangle essentialiste, il y aurait lieu d'aménager, dans un texte plus conséquent que celui-ci, un vaste entre-deux fait de triangles plus ou moins grisés, représentant par exemple la norme acceptée, voire l'idéal souhaité, le système global ou la simple fréquence moyenne. La pratique sociale n'est pas toujours en mesure d'intégrer dans ses normes l'épaisseur des singularités et leurs évolutions en cours. Dans la plupart de nos sociétés occidentales modernes, par exemple, la parenté normale se conjugue non seulement à deux, mais de manière bisexuelle, ce qui la rend parfois un peu décalée par rapport aux familles monoparentales ou homoparentales (qui, à l'occasion, peuvent offrir plus de garanties de socialisation réussie à des enfants que des familles légalement normales, mais humainement problématiques).

L'épaississement n'exclut pas la sériation. Mais on atteint plus vite qu'on ne l'imagine d'habitude les limites d'alignement soutenables. Le poids même des phénomènes particuliers induit d'inévitables seuils de discontinuité significative. Revenons à notre triangle de départ. Nous avons insinué que l'expérience épaisse du mariage de Jean et de Jeanne mérite, à elle seule, le nom propre de mariage. Ce qui ferait du transfert à l'endroit de Paul et de Paule du même terme "mariage" une procédure, sinon totalement arbitraire, du moins relativement artificielle. C'est cette décision bien réfléchie de décrire une chose, toute singulière qu'elle soit, similaire à un particulier primitif ou originel, que nous visons par la locution "ampliation analogique". Technique-ment, le point de départ s'appelle l'*analogatum princeps*, le particulier pri-mordial à l'origine de l'extension analogique. Prenons un cas extrême, celui de Dieu. Il peut sembler hors limite, mais ne l'est pas dans la mesure où tout singulier est ce qu'il est et nul autre (*id quod est est id quod est*)<sup>23</sup>. Par définition décisive et/ou épaississement empirique, seul Dieu est Dieu, seul le pre-mier triangle l'est, c'est-à-dire est entièrement et exclusivement triangle. Si je dis d'un pianiste qu'il joue "divinement", cela ne peut être que par une ampliation analogique qui, de près, vient du fait que je me trouve dans une cul-ture monothéiste (cette analogie ne serait jamais venue à l'esprit d'un "ani-miste"), et, de loin, répond à une impossible identification à l'identique. C'est dire que, d'un côté, la crédibilité concrète d'une métaphore<sup>24</sup> est culturel-lement conditionnée, et, de l'autre, mais plus profondément, que la création d'une association métaphorique dépend non pas d'une quelconque identité intrinsèque entre individus ainsi mis en rapport, mais d'une décision conven-tionnelle. Si Jean transfère à Jeanne le nom d'humain qu'il aurait pu en prin-cipe réserver exclusivement, en nom propre, à lui-même, c'est parce qu'il veut bien, c'est parce cette ampliation analogique lui paraît plausible, mais pas du tout parce qu'en Jeanne il aurait perçu identiquement la même chose qu'il a en lui-même.

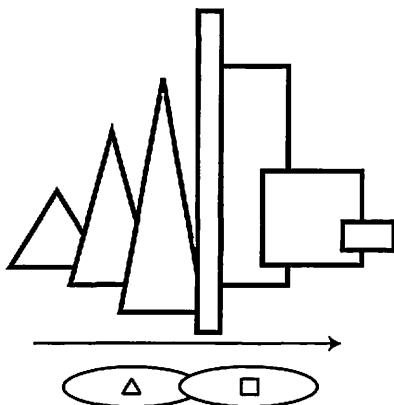
L'inclusion et l'exclusion qui sont inclus dans le prix du processus d'ampliation analogique résultent donc des considérations de crédibilité contextuel-le et non de la découverte de similarités immanentes pour ne pas dire d'iden-tités intrinsèques. L'absence d'une continuité substantielle, indépendante de

<sup>23</sup> Ajoutons, pour conjurer toute confusion entre théologie et ontologie, que par "Dieu" nous n'entendons pas l'Être Subsistant, qui existe, en principe sinon de fait, comme la fin ultime de l'intentionnalité ontolo-gique qui nous constitue, mais un des Symboles Suprêmes (en l'occurrence du type monothéiste) que les hommes, selon les critères de crédibilité en cours dans leurs sociohistoriques respectifs, ont jugé bon de prendre comme figure plausible de l'*Esse Subsistens*. De ce dernier, on ne sait rien d'essentiel puisque (à supposer qu'il existe effectivement) en Lui essence et existence coïncident. L'appellation "Dieu", par contre, contient toujours un élément essentiel (imagé, "Dieu le Père" ou abstrait, "omniscience divine", peu importe) et est à ce titre essentiellement "sym-bolique", c'est-à-dire "jetée ensemble avec ou par" et donc in-trinsèquement indissociable d'une culture particulière ou relative à elle.

<sup>24</sup> N'oublions pas que "faire un métaphore" signifie littéralement "transférer" une signification qui appar-tient, en premier et au sens propre, à une entité ou à un événement autre. Et surtout n'oublions pas que la métaphore (vive), loin d'être un parler imagé (et donc second) de ce qui, en principe, pourrait être dit d'une manière tout aussi immédiate qu'intellectuelle, est, au contraire, le fondement même de tout discours hu-man (cf. RICŒUR P., 1975, pp.251-252).

toute convention décisive, entre une singularité et la suivante, si elle empêche qu'on puisse jamais déterminer objectivement la vraisemblance de tout regroupement par analogie, n'empêche pas le surgissement du phénomène "seuil critique". Vient un moment où de singularité primordiale en singularité décrétée semblante, de triangle primitif en triangle différent, on passe, plus ou moins perceptiblement, par le fait même de l'épaississement empirique (ce qui est tout à fait différent de la découverte de l'existence objective de faits naturels) à d'autres configurations. C'est ce passage que cherche à camper une complexification de notre schéma initial.

Schéma 3



Reprendons notre exemple des mariages Konongo. Nous l'avons dit, il y a déjà quelque chose de factice à les regrouper (que ce regroupement soit un "fait" local ou le "fait" d'un étranger) dans un champ global (l'ovale, en dessous, avec son dénominateur commun triangulaire "virilocal à connotation patriarcale"). Rappelons aussi qu'il serait plus fantaisiste encore de se représenter cette catégorie générale comme la Cause des causes concrètes de chaque cas de mariage Konongo. Mais à force de cheminer à travers ces cas, les données empiriques finissent par ne plus se laisser (f)actualiser de manière crédible sous la forme d'un système de mariage viri- et patrilocal. Le moment où le dernier triangle s'étire et s'amenuise jusqu'à s'éveiller ou à se révéler comme un rectangle presqu'unilinéaire ne coïncide pas avec la découverte d'une frontière ou lieu de passage naturel. Il résulte aussi d'une décision, appuyée sur un "soupèsement" herméneutique de la portée des phénomènes quant à la plausibilité de prolonger ou d'arrêter le processus d'ampliation analogique. L'arrêt peut avoir lieu au dedans du monde Konongo en marche : l'implosion de l'autorité ancestrale sous l'impact de la montée en puissance des jeunes générations peut rendre le recours à la qualification "patriarcale" peu crédible. Mais c'est souvent dans une direction horizontale

ou synchronique qu'on va sentir le surgissement d'un seuil critique dû à la pression phénoménologique. Déjà en me déplaçant au sud-ouest de mes Wakanongo en direction des Wafipa, je serai obligé de nuancer la forte coloration patriarcale du mariage dans cette région de l'Afrique, peut-être à cause de l'habitat regroupé des Wafipa qui diminue la nécessité d'une direction forte du groupe familial. En poursuivant mon chemin<sup>25</sup> vers ce qu'on a désigné comme la ceinture matrilinéaire de l'Afrique, je ne pourrai même plus parler de mariage virilocal et devrai même envisager dans la catégorie générale "uxorilocal" des cas irréductiblement singuliers : quand l'épouse au lieu de rejoindre provisoirement son mari reste auprès de ses frères, ne se faisant ensemencer que lors des visites presque furtives de son époux, les taux de divorce diminuent sensiblement en raison de la protection rapprochée de ses propres parents. Mais en faisant abstraction de ces différences singulières, je pourrai peut-être continuer à parler au singulier du mariage africain ou du moins du mariage dans le monde bantou. Quand j'ai affaire toutefois aux mœurs des Pygmées du Congo et surtout des Na de Chine, il devient tout à fait impossible de continuer à parler de mariage — du moins si on veut que ce terme possède encore un quelconque sens discutable entre savants.

Faute d'espace nous devons arrêter ici notre exploration de la nature onto-épistémologique et de la fonction méthodologique de l'ampliation analogique. Concluons néanmoins en signalant une des conséquences notables d'une méthode qui ne quitte l'épaisseur du singulier que pour s'arrêter, sinon aussitôt du moins bientôt, faute de pouvoir pousser l'analogie plausible très loin : le sentiment d'un pluralisme radicalement insurmontable. Ceux qui considèrent tout pluralisme foncier comme une abomination divine (le croyant — catholique ou musulman — pour qui la multiplicité des religions est un fait diabolique) ou une aberration humaine (l'entrepreneur multinational qui croit que la mondialisation viendra à bout du non-développement et qui ne peut pas imaginer qu'on puisse dire "Non !" au développement) ne verront évidemment pas d'un bon œil ce surgissement incessant de singularités incompatibles. C'est ce genre de bifurcation herméneutique qui nous amène tout naturellement au volet conclusif de notre triptyque méthodologique : l'interpellation interprétative.

---

<sup>25</sup> De manière moins imagée, l'anthropologue prospectif plaide pour un recours raisonné au principe de parcimonie (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*) : en épousant d'autant près que possible le sens que paraît proposer l'épaisseur ethnographique de ses données, il cherche à éviter toute escalade explicative qui s'éloignerait de façon excessive de l'évidence empirique. Si, par exemple, les cas de possession auxquels il a eu affaire sont susceptibles d'une récapitulation satisfaisante ne dépassant pas le plafond paradigmique de la psychosociologie, il s'arrêtera là, sans pour autant se sentir obligé de nier explicitement l'existence éventuelle des forces du mal en bonne et due forme métaphysique et médiévale.

### 3. L'interpellation interprétative

#### *L'anthropologue est un appelé*

Un extraterrestre, enquêtant sur les orientations actuelles du projet anthropologique, n'échapperait pas à l'impression qu'une certaine anthropologie se complaît à tourner en rond au-dedans de sa propre liminalité. En amont, cette anthropologie bien disciplinée n'envisage que rarement de manière explicite des questions onto-épistémologiques qui, pourtant, hypothèquent la plausibilité philosophique de son projet. En aval, l'anthropologie incriminée<sup>26</sup> tourne court aussi, en (grande) partie à cause d'un intellectualisme a-moral, typique de son lieu d'origine. Il ne s'agit en aucune manière de fustiger le peu d'engagement personnel des anthropologues en question dans les grands enjeux du moment. Il s'agit tout simplement de s'étonner, en extraterrestre, de plusieurs choses étonnantes. Que des climatologues ou des entomologistes soient à la fois peu conscients de l'histoire et des histoires du monde académique responsables de leur identité actuelle et peu critiques du savoir scientifique en tant que tel est relativement compréhensible. Que des anthropologues, professionnels de la relativisation critique de toute chose, problématisent si peu l'inéluctable inféodation de leur discipline à une histoire intellectuelle tout à fait idiosyncrasique laisse tout aussi rêveur que leur peu d'intérêt manifeste pour ses fondements philosophiques et ses implications sociétales. N'est-il pas étonnant de les voir coller l'épithète "ethno" à toute idéologie institutionnalisée — ce qui passe, par exemple, pour La Médecine *ut sic* et en soi n'étant en fait qu'une ethnomédecine parmi d'autres, celle d'une certaine ethnie occidentale (ou occidentalisée) — mais de continuer à parler comme si leur anthropologie ne faisait pas partie intégrante d'une occidentalisation certaine du monde ? Est-ce parce que, piqués au vif par les thèses d'un Said ou d'un Adotevi<sup>27</sup>, ils se sont laissés aller à une simple réaction antithétique, cherchant un impossible Orientalisme objectif ou un Africanisme innocent, là où il ne peut pas y avoir de troisième voie univoque et universelle au-delà d'un ethnocentrisme qui s'assume et d'un ethnocentrisme qui s'ignore ? L'anthropologie prospective sera une ethno-anthropologie ou elle ne sera pas !

<sup>26</sup> Le lecteur assidu d'*Anthropology Today* (une revue qui cherche à sortir l'anthropologie académique de sa tour d'ivoire) saura que mon exorde critique fait écho à des crises d'identité et de conscience en cours dans le métier.

<sup>27</sup> E.W. Said (SAID E., 1978) et S. Adotevi (ADOTEVI S., 1972) se sont fait connaître comme les auteurs de critiques virulentes du caractère (in)consciemment impérialiste des études orientales et de l'ethnologie africaniste, des disciplines réputées innocemment savantes. Malheureusement la plupart de leurs admirateurs ou détracteurs ne semblent pas s'être rendu compte (cf. RICCBUR P., 1974, pp.328-355), qu'il ne peut pas y avoir de savoir qui ne soit pas intrinsèquement idéologique et que, par conséquent, on ne peut pas opposer un point de vue faux, parce que subjectif, à un point de vue vrai parce que objectif, mais uniquement peser le pour et le contre des points de vue respectifs en fonction des critères d'une plausibilité à la fois phénoménologique et philosophique, mais qui restera toujours, en dernière analyse, personnelle (POLANYI M., 1957).

L'anthropologue prospectif sait que son monde universitaire s'est modelé sur les réformes de von Humbolt à Berlin, que la dichotomie entre la théorie (fondamentale) et la pratique (appliquée) est équivoque<sup>28</sup>, que la distinction entre les sciences exactes et les savoirs mous n'a rien de bien naturel et que la division au sein des disciplines humaines entre l'histoire et l'anthropologie est encore plus contre nature — ces deux branches, ainsi que d'autres, auraient pu continuer à figurer (et pourraient éventuellement s'y retrouver de nouveau) dans un seul et unique savoir exégéticoherméneutique. Conscient donc, en sociohistorien, des contextes dans lesquels l'anthropologie a pris et prend place chez lui, comment faire preuve d'inconscience, en sociologue du savoir, quand il s'agit des conditions sans lesquelles elle ne peut pas avoir lieu ailleurs ? Il se pose des questions sans pouvoir y donner de réponses. Mais il ne peut pas s'empêcher de se demander s'il n'y a pas quelque chose de déontologiquement indécent à vouloir susciter des homologues africains tout en sachant que sur place ils n'auront pas d'ici peu (pour ne pas dire jamais) les moyens matériels et moraux de rejoindre (et encore moins de rivaliser avec) l'anthropologie occidentale là où elle s'est rendue actuellement. L'histoire des missions lui semble n'être que le cas extrême de tout contact interculturel et donc par définition du transfert anthropologique. Les apôtres chrétiens ont proposé leur foi aux Africains de deux manières radicalement opposées. Les uns ont voulu les convertir à une de ses formes occidentales (ce qui a donné lieu, par exemple, à l'Eglise Catholique en Afrique, soutenue et contrôlée en permanence par Rome<sup>29</sup>). Les autres se sont contentés de leur offrir la Bible, leur laissant toute liberté de se débrouiller comme bon leur semblait, au point que ce genre de missionnaire, ne pouvant plus se reconnaître dans "ses" églises devenues indépendantes, se voyait traité de démissionnaire et parfois sentait qu'il l'était. Et si, se demande l'anthropologue prospectif, on procérait ainsi avec nos savoirs occidentaux, anthropologiques inclus, laissant à nos interlocuteurs du cru le soin de se débrouiller en fonction des circonstances qu'ils connaissent et maîtrisent mieux que nous ?

L'anthropologue prospectif voit enfin la nécessité d'intégrer dans la philosophie et la pratique anthropologiques les dimensions épistémologiques et éthiques. Il s'agit bien d'intégrer et non pas de fusionner. Mais il y a intégration et intégration. Le point zéro prendrait la forme d'un faisceau. On alignerait des "en soi" et on les relierait après coup de façon purement factice. Pour l'anthropologue prospectif, l'intégration véritable se réalise au niveau

<sup>28</sup> Ne remontons pas jusqu'aux racines, dans l'esclavage antique, d'une division du travail qui paraît désormais comme allant philosophiquement de soi. Insistons néanmoins, en partie à cause des origines troubles de la distinction, sur le fait que notre anthropologie prospective ne doit pour rien au monde être assimilée à un quelconque avatar de l'anthropologie appliquée (cf. SINGLETON M., à par.). Le propos de l'anthropologie prospective n'est pas de se rendre plus immédiatement utile aux agents de terrain.

<sup>29</sup> Y a-t-il une différence fondamentale entre le clergé indigène à la solde du Souverain pontife et les anthropologues africains qui ne percent que grâce aux pontes de l'Hexagone ? En quoi le remplacement d'une Révélation catholique par une Raison censée être tout aussi universelle et univoque permet-il, en fin de compte, plus d'autonomie projective et d'indépendance identitaire à nos interlocuteurs du Sud ? Ce sont des questions qu'un anthropologue prospectif ne saurait esquerir.

d'une intentionnalité individuelle. Voir l'épistémologie et l'éthique comme encadrant l'anthropologie du dehors, en amont et en aval<sup>30</sup>, ne peut être qu'une vision seconde, d'ordre abstrait, valable peut-être pour une anthropologie artificielle, mais tout à fait externe à l'expérience existentielle de l'anthropologue, acteur concret. L'action proprement humaine est un tout qui informe intégralement ses parties. C'est seulement par une astuce analytique (mais qui ne doit pas tourner à l'illusion d'optique) qu'on peut distinguer des volets purement métaphysiques ou proprement moraux. Dans le vécu typiquement humain, d'un côté, il n'y a pas d'abord des idées pures qui seraient instrumentalisées ensuite de manière plus ou moins équivoque, et, de l'autre, des actions innocentes, qui reçoivent après coup un cachet "bon" ou "mauvais" selon des circonstances accidentelles ou des intentions adventices. Soyons concrets ! Imaginer, par exemple, qu'il y a une idée en soi de Dieu qui est tantôt mise au service des intérêts d'un groupe hégémonique, tantôt employée de manière subversive par des subalternes, serait mettre une charrette obtenue par abstraction devant des bœufs qui concrètement tirent dans des sens opposés. L'idée de Dieu sert toujours, d'emblée et d'office à quelqu'un. Et il y a quelque chose de tout aussi équivoque, mais cette fois d'un point de vue éthique, à imaginer qu'il y a des domaines d'activité humaine, tels que l'économique, le politique ou le scientifique (l'anthropologique inclus), qui, bien que tout à fait a-moraux en eux-mêmes, mériteraient éventuellement d'être mis, par surcroît, à une certaine sauce morale, bonne ou mauvaise. Pour l'anthropologie prospective, l'économie, par exemple, est, *ab ovo*, une éthique. Il n'y a pas, en dépit d'une certaine publicité, des banques ou des investissements neutres, puis d'autres qui seraient éthiques. Distinguer dans l'action spécifiquement humaine des degrés de moralité est une chose, mais ne faire commencer la morale qu'à partir d'un certain seuil est tout autre chose, et une chose des plus équivoques.

Ayant cherché à intégrer l'épistémologie au projet d'une anthropologie prospective dans les deux parties précédentes, nous terminerons par ses rapports avec l'éthique, tout en rappelant que cet étalement est purement pédagogique car, *de facto*, entendement équivaut à engagement. Il ne s'agit évidemment pas d'obliger les anthropologues, au nom de leur discipline, à souscrire à toutes les pétitions contre ceci (l'excision) ou pour cela (la protection des minorités), à participer à toutes les causes, même bonnes, vendues sur le marché de la militance. Il s'agit tout simplement de reconnaître que l'épaississement empirique et l'ampliation analogique aboutissent, du dedans, à une interrogation interprétative, qui s'exprime, au bas mot, par un "Et après ?". Que de fois, ayant invoqué l'existence de mœurs qui contrastent avec les nôtres, par exemple les us des Pygmées en matière de sexualité ou d'organisa-

<sup>30</sup> Ce ne sont pas les seules externalités qu'il faudrait intégrer dans l'anthropologie : à gauche on pourrait parler de l'esthétique et à droite de l'émotif. Il y a du beau et du plaisir dans l'anthropologie prospective... en dépit du fait que qui étaie ses états d'âme risque de se retrouver souvent impublié puisqu'impubliable, du moins dans des revues de "haut niveau scientifique".

tion familiale, n'ai-je pas eu affaire à des questions qui, décodées, constituent en fait une objection de taille : «Mais, Monsieur le Professeur, nous ne sommes pas des Pygmées ! ». C'est ce que formule plus sobrement le moraliste J.-P. Thomas quand il écrit : «la diversité des pratiques et des règles soulignée par tous les ethnologues, peut, certes, tempérer la crispation sur des normes familiales en évolution constante, mais elle est dépourvue de valeur prospective et n'encourage en définitive qu'un relativisme facile» (Thomas, 1990 : 225).

Et nous voilà de retour à l'ampliation analogique, mais cette fois en matière de morale : en quoi et pourquoi le triangle d'autrui peut-il m'interroger, voire m'inspirer ? Si l'anthropologue prospectif n'a pas à proprement parler de leçons à donner, s'il n'en (re)tire aucune de son travail, c'est vraiment un travail sinon ingrat du moins gratuit<sup>31</sup> !

Sur sa propre lancée intentionnelle, donc, une anthropologie prospective se doit, selon nous, de faire écho à une interpellation interprétative. Dans un premier temps, l'interpellation répond à une expérience que j'imagine fréquente en anthropologie. On aura beau partir la tête pleine d'interrogations, il arrive souvent *in situ* qu'on doive changer de sujet, parfois totalement, à cause de la force des choses aussi imprévues qu'inédites du terrain. Je suis parti étudier l'impact de la maladie du sommeil sur les Wakonongo, je suis revenu avec des carnets pleins de notes sur la possession par les esprits. Mais ces changements de cap concret, imposés par une simple écoute empirique, pourraient répondre à une réalité autrement plus radicale. Le récit de vie comme méthode peut être appuyé métaphysiquement sur l'idée de Ricœur de la vie comme récit<sup>32</sup>. De même avec Levinas, il y aurait lieu de voir, dans cette réponse aux phénomènes rencontrés sur place, dans cette responsabilité pour les réalités données par le terrain, une véritable vocation anthropologique. Certes, même si je ne pose guère de questions, me contentant de vivre avec mes interlocuteurs, je ne suis pas sans mes préoccupations et ma présence même interroge ceux qui me croisent<sup>33</sup>. Pourtant, puisque je pars à la recherche d'autre chose que de moi-même ou de ce que je possède déjà en commun avec les miens, puisque je suis censé refléter autrui et non me contempler en

<sup>31</sup> Ce qui n'a pas empêché certains anthropologue d'assumer ce qu'ils estiment être la quintessence purement esthétique de leur métier — *ars gratia artis*.

<sup>32</sup> Il se peut même que le terme "aventure" employé par Gadamer soit encore plus éloquent que celui de "récit" : l'anthropologue s'aventure sur le terrain, il y vit des aventures, mais, pour finir, l'existence même pourrait être une aventure : «jedes Erlebnis etwas vom Abenteuer hat... so lässt dass Abenteuer das Leben im Ganzen, in seiner Weite und in seiner Stärke fühlbar werden» (GADAMER H.-G., 1960, p.65).

<sup>33</sup> Le positionnement autobiographique qui est dit désormais devoir accompagner toute présentation anthropologique (OKELEY J., CALLAWAY H., 1992) est arrivé à point nommé pour corriger la prétention naïve d'autant que seule l'impartialité impersonnelle de l'auteur garantissait la représentation objective de l'identité indigène. Mais il ne faudrait pas que cette déclaration d'identité et donc d'intention, s'arrête à la seule expression charismatique de ses propres expériences mystiques (une tendance dénoncée à juste titre par Olivier de Sardan (OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1989). D'où la nécessité de rétablir non pas l'existence effective des dires de l'interlocuteur ou de ses faire en tant qu'acteur, mais sa présence éloquente. En anthropologie prospective, «le retour phénoménologique aux choses» (Merleau Ponty) équivaut à «laisser les personnes (re)prendre leur parole».

lui, fondamentalement, ne dois-je pas conjuguer mon égologie excentrique avec une allologie primordiale : reconnaître l'Autre qui est déjà là et qui m'interpelle ?

Mais il faut prendre garde. Il ne s'agit pas de transformer le travail de terrain en théodicée ! L'Autre est et doit rester en principe phénoménologique, absolument anonyme<sup>34</sup>. Tué, un certain Dieu s'est tu. Mais, peu importe son nom, l'altérité ne cesse de nous appeler. Certaines disciplines paraissent plus à l'écoute que d'autres. D'un côté, une tendance majoritaire, exemplifiée par l'esprit scientifique qui, depuis Bacon au moins, interroge la nature (humaine incluse) de manière agressive, la soumet à sa question impérieuse, l'explore afin de l'exploiter, l'aménage sans ménagement. De l'autre, une attitude tout à fait minoritaire s'est maintenue et pourrait se renforcer de nos jours. Elle est foncièrement respectueuse et réceptive de l'intentionnalité identitaire de l'altérité, même, sinon surtout, quand elle ne s'y reconnaît que peu ou pas. Et le *deep ecologist* de se doubler d'un *deep ethnologist* et tous les deux de se comporter en témoins ! Si l'anthropologie est une appellation incontrôlée, l'anthropologue, lui, est un appelé.

### *L'anthropologue comme interprète*

Tout appelé qu'il soit, l'anthropologue ne fait pas qu'enregistrer l'Appel ! La raison, épistémologiquement parlant, en est d'une simplicité toute scolastique. D'un côté, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* (ce qui est reçu ne peut l'être qu'à la manière du récipient), et, de l'autre (et surtout) si le donné donne à penser, encore faut-il que tout penseur se mette activement à penser ses propres pensées. Certaines femmes possèdent des tétons surnuméraires. Cela n'est pas un fait, mais un simple donné. Un sens est toujours un sens fait. Nous n'interprétons pas des faits, l'interprétation est une factualisation. Mais peut-on se contenter de dire que les données en question peuvent faire penser à la nécessité pour une sorcière d'allaiter ses animaux familiers, quand on pense soi-même à des relents génétiques ? Il est peut-être possible de ne faire que cela : présenter les sens réalisés par autrui. Mais n'y a-t-il pas une attente, légitime, de la part de nos interlocuteurs que nous nous positionnions personnellement face à des faire à sens multiples, surtout quand ils paraissent aussi importants qu'incompatibles ? On ne demande pas à l'anthropologue une décision dogmatique. On aimerait tout simplement le voir, en tant qu'acteur social, s'impliquer, d'une façon ou d'une autre, dans une discussion, du type habermasienne, sur la plausibilité pratique des interprétations en lice.

<sup>34</sup> Bien que la plupart des théologiens finissent par emprunter la voie négative et donc se taire sur la phénoménologie divine, nul phénoménologue n'a expliqué mieux que J.-L. Marion l'anonymat intrinsèquement indissociable de l'appellant (qu'il soit relatif ou Absolu) : «phénoménologiquement, l'appel doit rester anonyme... [car] il n'a pour première et seule fonction que de convoquer un témoin» de qui, après coup, il pourrait éventuellement recevoir un nom, une dénomination (MARION J.-L., 1997, p.411).

En fin de compte, notre définition de l'acte proprement humain nous condamne à interpréter, et, ce faisant, à nous impliquer. Pour que le cercle herméneutique de notre définition soit moins vicieux qu'il n'en a l'air, une petite illustration s'impose.

J'ai pu participer de près à une bonne vingtaine de cas de possession à Mapili, mon village tanzanien, et de loin à une centaine d'autres. Pour le vieux missionnaire qui m'avait appris la langue locale, il n'y avait là que de la fumée sans feu. Car le jour viendrait bientôt où ces grands enfants arriérés que représentaient à ses yeux les possédées, conscientisées par le Père Freud plutôt que converties au Seigneur Jésus, se rendraient compte que leurs esprits n'étaient que des sublimations symboliques de leurs désirs sexuels réprimés. Pour le vénérable curé tanzanien qui m'avait hébergé en route pour Mapili, les feux même de l'enfer y brûlaient. Car les femmes possédées faisaient sciemment partie d'une véritable secte satanique. Si, personnellement, je prenais la fumée plus au sérieux que le Père Blanc, c'est que les données plaidaient en faveur non pas des flammes de l'enfer de l'abbé noir, mais des torchons qui brûlaient entre des acteurs humains. Les esprits en effet demandaient des Malboro (entre autres les miennes !) quand leurs victimes ne pouvaient pas fumer décentement en public ; ils exigeaient des robes (faute de quoi leurs victimes seraient tuées) quand des maris impécunieux hésitaient à payer les pagnes dus annuellement à leurs épouses ; ils menaçaient d'éliminer au nom des secondes les premières épouses des foyers polygames si elles ne se montraient pas plus conciliantes ; ils faisaient pression sur des jeunes filles pour qu'elles épousent des vieux fiancés... pour ne citer que quelques instances de l'enracinement empirique du phénomène de la possession dans les interstices fragilisés (tels que l'intergénérationnel, les rapports conjugaux ou le reconditionnement féminin) de ces communautés en pleine mutation socio-culturelle.

Quand une certaine anthropologie classique ciblerait les seules données de la possession émanant des acteurs principaux et se contenterait de les camper sans plus, l'anthropologie prospective élargirait l'aire de captage empirique pour intégrer dans son épaissement l'agnosticisme hollandais et le catholicisme catéchistique, afin de prendre plus explicitement position quant au fin fond plausible du phénomène en question. D'un côté, vous avez l'employé d'une grande surface qui ne se sent pas obligé d'orienter le choix de "ses" innombrables clients anonymes. De l'autre, vous êtes en présence de l'épicier du coin qui sait à qui il a affaire et qui n'hésite pas à prêcher pour sa chapelle<sup>35</sup>. Et puisque nous nous sommes lancé dans les métaphores mercantiles, concluons sur notre lancée. Le client n'a sans doute pas toujours raison. Roi, il aurait même besoin d'un anthropologue fou, mais pas régicide (Singleton,

<sup>35</sup> Se pourrait-il que les conditions mêmes du travail anthropologique soient pour quelque chose dans la bifurcation entre le conventionnel et le prospectif ? Quand vous ne faites que de la recherche de haut niveau et quand vous publiez surtout pour un petit cénacle de pairs, vous sentez sans doute moins le besoin de tirer toutes les leçons de vos travaux que quand vous êtes impliqué en permanence dans des enseignements, des encadrements et des engagements qui sont loin de s'adresser à de seuls anthropologues professionnels.

1996) ! Mais, en l'occurrence, a-t-il tort de formuler clairement une demande qui dépasse l'offre de l'anthropologie bien disciplinée ? Il se pourrait que déclarer explicitement comment l'autre vous a interpellé et en quoi il pourrait être une source d'inspiration pour tout le monde ne soit pas inclus dans le prix de l'anthropologie bien tempérée. C'est possible. Mais il est permis de rêver d'une anthropologie anthropo-logique, pour tout dire, d'une anthropologie prospective.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADOTEVI S.,  
 1972 *Négritudes et négrologues*, Paris, UGE.
- CLARK S.R.L.,  
 1994 "Is humanity a natural kind ? ", in INGOLD T., Ed., *What is an animal ?*, London, Routledge.
- CROZIER M., FRIEDBERG E.,  
 1977 *L'acteur et le système*, Paris, Seuil.
- GADAMER H.-G.,  
 1960 "Vorurteile als Bedingungen des Verstehens" ("Les préjugés : condition de la compréhension"), in GADAMER H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Vierte Auflage), II. B. a.
- GODELIER M.,  
 1973 "Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? ", in GODELIER M., *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, Vol.1, pp.188-235.
- JUCQUOIS G.,  
 1998 "Les origines du comparatisme contemporain", *Recherches Sociologiques*, XXIX, 3, pp.3-21.
- LATOUCHE S.,  
 1989 *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- LATOUR B.,  
 1991 *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.
- LONERGAN B.,  
 1957 *Insight*, London, Longmans.
- MARION J.-L.,  
 1997 *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.
- NEEDHAM R.,  
 1977 *La parenté en question*, Paris, Seuil.
- OKELEY J., CALLAWAY H.,  
 1992 *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P.,  
 1989 "Le réel des autres", *Cahier d'Études Africaines*, 113, XXIX, 1.  
 1995 "La politique du terrain", *Enquête*, 1, pp.71-109.
- POLANYI M.,  
 1957 *Personal Knowledge*, London, Routledge.
- RICŒUR P.,  
 1974 "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 72, pp.328-355.  
 1975 *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- SAID E.,  
 1978 *Orientalism*, New York, Pantheon.

SERRES M.,

1992 *Éclaircissements : entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François Bourin.

SINGLETON M.,

1979 "Dawa : beyond science and superstition", *Anthropos*, 74, pp.817-863.

1996 "L'anthropologue-fou du roi, mais pas récidive", *Recherches Sociologiques*, 1, pp.109-120.

1999 "Les sens et les non-sens d'un nominalisme démographique", in TABUTIN et al., Dir., *Théories, paradigmes et courants explicatifs en démographie*, Chaire Quételet 1997, Paris/Louvain-la-Neuve, L'Harmattan/Académia Bruylant.

À par. "Experts expertisez-vous".

SMITH P.,

1986 "Le souci anthropologique", in *Anthropologie : État des Lieux*, Paris, Hachette, Livre de Poche n° 4046.

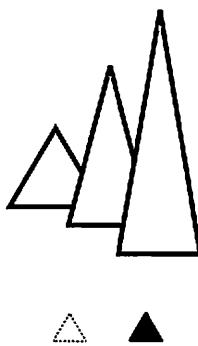
THOMAS J.-P.,

1990 *Misère de la bioéthique*, Paris, Albin Michel.

## Annexe

La configuration spontanée et première des choses du monde opérée par l'attitude naturelle pourrait être représentée par un alignement de triangles semblables, sous-tendus par un triangle récapitulatif des traits caractéristiques de la série. Mais si ce triangle peut être dit, au bas mot étymologique, "substantiel" (*sub+stare*) et figure inéluctablement dans tout jeu de langage (de l'ordinaire au scientifique en passant par le poétique), son ultime statut onto-épistémologique oscille entre celui d'une pure convention (le triangle en pointillé) et celui d'une véritable substance (le triangle noir), se trouvant, bien au-delà d'une réalité simplement prédicative, dans un réel aussi universel qu'univoque, voire dans un archétype en bonne et due forme platonicienne.

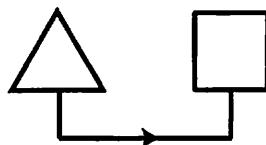
Schéma 4



Mais nous savons avec les sociologues du savoir, qu'il n'y a rien de moins spontané, sociohistoriquement parlant, que le spontané, et, avec les phénoménologues, qu'il n'y a rien de plus culturel que l'attitude naturelle, et, enfin, avec les existentialistes, qu'il y a autant de mondes (et donc de choses ou objets mondains) qu'il y a de projets personnels (voire d'acteurs vivants, puisque le ver de terre produit son propre monde en permanence). Si les choses se présentent aux acteurs de tel ou tel sociohistorique comme ayant "un air de famille", c'est en grande partie parce qu'il y a eu au préalable procréation ! Dans la plupart des cas, on ne saurait jamais mettre un nom propre sur le "père" (les guillemets parce qu'il a pu s'agir autant sinon plus d'une mère !) responsable de tel ou tel regroupement en réseau, de telle ou telle association dans un même champ. Mais ce qui est sûr, c'est qu'au-delà des considérations sociobiologiques (la nécessité instinctive, par exemple, de pouvoir reconnaître les siens), quelqu'un quelque part a dû décider qu'il était utile et

plausible de classer des particuliers ensemble. Que ce classement catégoriel ait pu aller de soi<sup>36</sup> quand il s'agissait de choses numériquement semblables — en dépit des savants qui parlent d'une individualité intentionnelle au niveau (sub)atomique même, il n'y a rien qui ressemble plus à une banane qu'une autre, même pour des humains<sup>37</sup> — ne modifie en rien le "fait" primordial de la singularité incompressible de tout particulier existant. L'identité à l'identique étant impossible, le problème fondamental est celui de la conceptualisation du passage assimilateur d'une singularité de départ et une singularité d'arrivée<sup>38</sup>. Qu'est-ce qui a permis et qu'est-ce qui permet encore de transférer le sens d'une chose à une autre ?

Schéma 5



Rappelons d'abord que, par "chose singulière", il ne faut pas entendre un simple objet matériel (cette table-ci), mais une intelligibilité individuelle, connue non pas par une intuition immédiate, mais par un raisonnement discursif. Le réaliste (radicalisant) postulera que si B peut être dit semblable à A, c'est grâce à des éléments de ressemblance qui existent effectivement, *a parte rei*, dans les choses qu'on compare. Le nominaliste (absolutisant) décrétera que la ressemblance n'a absolument aucune justification, ni dans le *terminus a quo* ni dans le *terminus ad quem*, et que, si on déclare les deux singularités similaires, ce ne peut être qu'en fonction d'une pure convention — tout au plus cette dernière peut-elle jouir éventuellement d'une certaine crédibilité contextuelle au vu d'une cause culturelle concrète. "Ma" position est plus "subtile" : des données de la singularité initiale, vues à partir des *data* de la sin-

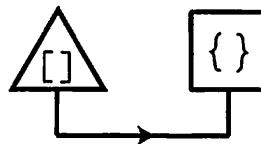
<sup>36</sup> L'allant de soi (c'est-à-dire le sens obvie, les convictions acquises, l'infra-paradigmatique, etc.) équivaut, comme aurait dit Ricoeur, à une métaphore morte, une association d'idées, de mots et de choses, qui, d'insolite et inédite, devient banale.

<sup>37</sup> La maladie de la vache folle, dans la mesure où elle fait fi des barrières d'espèce, tendrait à donner raison aux scientifiques qui refusent de voir dans les espèces autre chose que des casiers conventionnels, (cf. CLARK S.R.L., 1994).

<sup>38</sup> En parlant isolément d'une singularité, nous raisonnons de manière analytique et abstraite ; car de même que des mots isolés ont peu de sens, leur vrai sens se trouvant, au-delà de la phrase même, au niveau de l'œuvre tout entière, de même les singularités surgissent non pas sous forme de monades ou d'atomes, mais comme des éléments d'ensembles, à la fois situées dans des champs et parties intégrantes de réseaux. Néanmoins ces champs et réseaux qui font que les singularités apparaissent d'emblée dotées d'un air de famille et semblent donc d'office ressemblantes sont concrètement le résultat d'options et d'optiques socio-historiquement spécifiques.

gularité suivante, se prêtent (ce qui est tout autre chose que “s’imposent” d’office ou objectivement) à une opération métaphorique portant sur une déclaration de ressemblance entre les membres d’une série — une déclaration ou (f)actualisation dont la plausibilité est surtout fonction des options et des optiques d’un sociohistorique spécifique.

**Schéma 6**



Ce sont ces données potentielles, possédées en commun, qui proposent (mais n’imposent point) à nos esprits incarnés et inculturés, des mises en forme(s) regroupées, sociohistoriquement plausibles.

## **Ethnohistoire ou anthropologie prospective ?**

**Quelques balises  
pour sortir d'un tunnel épistémologique...**

par Alain Reyniers et Olivier Servais \*

Anthropologie et histoire ont longtemps parcouru des chemins différents. Pourtant, ces deux disciplines se sont progressivement rapprochées, au point de s'interroger sur ce qui les différencie encore aujourd'hui. Née d'une tension forte avec l'histoire, l'anthropologie a peu à peu réapris à penser dans la diachronie, alors même que l'histoire s'est progressivement attachée à des thèmes anthropologiques et à l'analyse de sources orales. Dans cet article, les auteurs évoquent quelques-unes des questions épistémologiques qui ont contribué à ce rapprochement et tirent de celui-ci la nécessité de développer une anthropologie métissée ou co-construite, objective mais inévitablement éthique et politique.

La mondialisation est à la mode dans les cénacles académiques. "Globalisation", "Localisation", "Délocalisation", et même "Glocalisation"... autant de termes qui renvoient à ce phénomène et manifestent une tension entre le global et le local au sein des sociétés de par le monde. Au niveau des individus, cela s'inscrit au cœur même de tensions parfois extrêmes entre modernité et tradition, entre identité ancestrale et identité prospective. On ne peut penser prospectif sans d'un même élan penser régressif. Cette idéologie nouvelle du devenir des sociétés et l'interprétation sous-jacente qu'elle tire avec elle quant à l'évolution du social n'est pas sans effet sur la transformation des disciplines analysant ces collectivités humaines. La mutation de leur objet entraîne inévitablement une redéfinition de leurs frontières.

L'anthropologie est née partiellement d'une rupture avec l'histoire. Aujourd'hui, les évolutions en cours nous amènent à repenser le rapport entre ces deux disciplines en nous orientant vers d'inévitables rapprochements, voire vers une fusion. Dans cet article, nous nous bornerons à quelques pistes pour réarticuler anthropologie et histoire. Nous cantonnerons donc

---

\* Université catholique de Louvain, Unité d'anthropologie et de sociologie, 1/1 Place Montesquieu, B 1348 Louvain-la-Neuve.

provisoirement les autres disciplines hors du débat, même si, nous en sommes bien conscients, ce regard arbitraire n'est qu'une approche restreinte des mutations disciplinaires qui touchent l'ensemble des sciences de l'homme et du social. Et il convient d'emblée de reconnaître que ces pages ne donnent qu'une des versions possibles du débat actuel en cours et de son extrême complexité.

## 1. Du métissage canadien...

Nous partirons d'un cas simple qui révèle magistralement l'impossible séparation entre histoire et anthropologie<sup>1</sup> : les relations entre "occidentaux" et "amérindiens" au Canada. À leur égard, on peut, sans crainte de se tromper, parler de relations structurées par le rapport à l'histoire.

D'abord, il y a les faits. C'est au nom d'une histoire, celle de l'Occident des Blancs, et d'un nom, celui de "civilisation", que la relation s'est développée. Et cette histoire-là a plus de quatre siècles d'existence sur la terre de Champlain et Bourassa. C'est au nom de cette vision "blanche" de la destinée humaine que la relation s'est structurée. Elle s'est fondée sur un rapport défini d'avance, celui d'une asymétrie, asymétrie présente partout et manifestée, jusqu'il y a moins d'un siècle, par l'usage du mot "sauvage" par opposition aux "Blancs"<sup>2</sup>.

Ensuite, il y a les lectures historiques du phénomène. Ici aussi, jusqu'il y a à peine plus de trois décennies, l'interprétation proposait une lecture occidentale de l'histoire. Le débat actuel sur la manière d'intégrer l'histoire amérindienne et son point de vue à l'histoire nationale n'est d'ailleurs pas encore clos (Delâge, 2000 ; Trudel, 2000). Par ailleurs, comme le souligne Dupuis, jusqu'il y a peu, les amérindiens relevaient de l'histoire, d'un passé révolu : c'était un problème dépassé (Dupuis, 1997). La montée en puissance des mouvements identitaires autochtones ces vingt dernières années allait redéfinir les perspectives de cette histoire.

Actuellement, il n'est pas sans signification que l'interprétation historique des relations soit le nœud des revendications amérindiennes. Selon la clé qu'on introduit dans la serrure de l'histoire, la pièce à laquelle on accède n'est pas la même. Plus encore, selon cette même clé, l'amérindien ou l'occidental qui ouvre la porte aujourd'hui change sa propre perception de lui-même. Changer le passé de cette relation signifie ainsi se forger à soi et à l'autre une nouvelle identité. C'est pourquoi, désormais, il est inimaginable

<sup>1</sup> Lorsque nous utilisons le vocable "anthropologie", nous nous référons à une définition qui fait de cette discipline une articulation des trois moments de la démarche anthropologique tels que les définit Claude Lévi-Strauss — ethnographie, ethnologie, anthropologie — et pas simplement le troisième temps de cette démarche.

<sup>2</sup> Voir la synthèse de Washburn W.E. et Trigger B., "Native Peoples in American Historiography", in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. I. North America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; voir aussi Trigger B., "The Historian's Indians : Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present", *The Canadian Historical Review*, 67, 1986, pp.315-342 et Sayre G., *Les Sauvages américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.

de tenter d'appréhender la culture amérindienne, notamment d'un point de vue anthropologique, sans un fond de compréhension historique. L'histoire, lieu des racines, se révèle le socle décisif d'une identité fragile. De la sorte, "dire" sa culture, son lieu<sup>3</sup>, c'est aussi raconter ses origines. Agir aujourd'hui, revient inévitablement alors à se référer à un hier prégnant, celui de l'appartenance à une culture à la fois traditionnelle et métissée qui précède l'acteur.

Ce rapport à la fois problématique au passé et au présent transpire dans tous les rapports entre Blancs et Amérindiens. Tout d'abord, au cœur de la relation, les Amérindiens sont qualifiés de "premières nations". Curieux métissage entre une référence au passé, l'attribut "premières", et un substantif éminemment occidental : "la nation". Ensuite, les revendications sont, elles aussi, remplies d'ambiguïté, naviguant constamment entre tradition et modernité. Elles se réfèrent à la légitimité d'une antériorité, mais revendiquent des "territoires", alors que cette dernière notion est dans la culture traditionnelle, sinon marginale, tout au moins périphérique<sup>4</sup>. Par ailleurs, ces requêtes se fondent sur le néo-concept de "droit ancestral", lui aussi chargé d'ambivalence. Le droit qualifie de manière forte un ancrage occidental, alors que l'ancestralité fait référence à une légitimité propre à l'axiologie autochtone. On pourrait multiplier les exemples, et dans la majorité des cas, retrouver une situation similaire (Dupuis, 1997). Comprendre la culture amérindienne contemporaine, son identité, c'est impérativement faire le détour par l'histoire. Dans cette optique, on comprend mieux pourquoi, au début de la décennie passée, Georges Sioui, innu<sup>5</sup> ou montagnas<sup>6</sup>, selon qu'on adopte le point de vue amérindien ou celui de l'occidental, allait plaider *Pour une autohistoire amérindienne* (Sioui, 1991). L'enjeu est gigantesque et, bien évidemment, il est autant scientifique que politique. L'histoire ici est une histoire située, une histoire dont le rédacteur s'affiche, même involontairement, comme acteur des débats actuels, voire comme témoin appelé à la barre dans les procès (Beaulieu, 2000 ; Dupuis, 1997).

Cette histoire autochtone pose ainsi question à maints égards : problèmes d'anachronisme, car on y projette les interrogations du présent ; problèmes d'ethnocentrisme aussi, par la tendance à nier ou à diminuer l'existence de l'autre, qu'il soit blanc ou amérindien selon le camp auquel on appartient, problèmes d'ambiguïté, enfin, liée aux abus de la mémoire. L'histoire devient alors la pièce maîtresse d'un jeu de don et de contre-don faussé. Elle est l'outil qui crée une dette symbolique des colonisateurs à l'égard des

<sup>3</sup> Au sens de M. de Certeau, c'est-à-dire son contexte personnel et son milieu socioculturel : le lieu depuis lequel on s'exprime, qui nous forge partiellement et nous précède en nous attribuant un rôle dans la relation aux autres.

<sup>4</sup> Ici, il s'agit clairement d'une prise de position dans le débat ethnohistorique sur cette question (voir à ce propos SERVAIS O., 2000).

<sup>5</sup> Nom que cette population se donne elle-même et qui signifie littéralement "les Hommes véritables".

<sup>6</sup> Nom donné par les premiers explorateurs français à ces amérindiens de la rive gauche du Bas St-Laurent.

autochtones pour une faute commise dans le passé, et ce faisant permet à ces derniers de revendiquer des droits dans le présent. Plus grande a été l'offense, plus grands seront les droits réclamés (Trudel, 2000).

## 2. ... aux métissages disciplinaires

L'histoire des populations amérindiennes du Canada est donc, à première vue, *de facto* l'expression d'un positionnement dans le débat politique. Mais elle est aussi, et peut-être avant tout, un discours sur l'identité d'un peuple. Dans cette perspective, faire de l'histoire, c'est être anthropologue, au sens de produire un discours sur une identité culturelle particulière ; c'est faire œuvre d'interprète du présent à l'aune du passé, dire et interpréter une spécificité à travers le prisme de ses transformations. Car penser le présent ne peut se faire, ne fût-ce que logiquement, sans une référence à ce qui le précède. De fait, la division entre passé et présent est le fruit d'une conception linéaire de l'histoire, ethnocentrique, celle de la culture judéo-chrétienne. Séparer anthropologie et histoire, c'est donc, par cette césure artificielle entre l' "ici maintenant" et l' "hier", renforcer l'ancre particulier de ces savoirs.

À l'heure de la mondialisation, des métissages et bricolages de tout genre, peut-on encore légitimement se revendiquer de ce type de sciences, trop culturellement positionné, alors que l'objet même de ce savoir est la compréhension de l'Autre ? Ne risque-t-on pas, à ne pas sortir de cette ornière autozentrée, d'imposer une conception particulière du discours sur l'homme comme conception universelle ? Et dès lors, ne conforte-t-on pas une anthropologie "outil de domination et de réduction de l'Autre" ? D'aucuns diront qu'on ne voit inévitablement que d'un point de vue et que toute prétention à sortir ou à construire un socle commun, partagé, décentré culturellement est une utopie. Mais *a contrario*, à garder cette position sans en rien changer n'adopte-t-on pas une énième stratégie pour laisser l'anthropologie occidentale s'imposer aux anthropologies multiples ? C'est pourquoi, il nous paraît légitime de revendiquer au minimum une auto-analyse de ces conceptions disciplinaires ethnocentriques, voire une déconstruction de celles-ci.

Néanmoins, en rester à cette étape de la déconstruction nous semble une attitude irresponsable, car c'est faire peu de cas des conséquences de cet acte. Cependant, nous ne sommes pas sans alternatives. Dans un contexte de transactions, le discours du savoir sur l'homme ne doit-il pas plutôt, même malgré lui, se métisser ? En effet, la science, à travers son ambition universelle, s'est toujours voulue au-dessus des cultures, alors que, comme le montre notamment Latour, elle est le lieu de pratiques subjectives et politiques, donc culturellement situées. Dès lors, l'anthropologie ne doit-elle pas au mieux viser à être transculturelle, voire interculturelle ? Ce métissage en devenir s'afficheraient en conséquence comme le mélange d'anthropologies particulières. Nous sommes «une identité complexe et mélangée» proclament les penseurs de la Créolité. Préfigurant l'homme du futur, ils sont

avant tout un mélange de racines diverses, alliant à la fois des traditions particulières, amérindiennes ainsi qu'européennes, et ils manifestent le Tout-Monde de demain (Chanson, 1996 et 1997). À leur image, l'anthropologie du futur ne doit-elle pas se construire hors les murs disciplinaires ? Plus encore, au delà des monopoles culturels ? Dans l'ensemble de cette perspective, on est alors en droit de se demander si la différence disciplinaire entre anthropologie et histoire reste pertinente aujourd'hui.

### 3. Retour aux origines

Pour répondre à cette question, un retour aux sources de la constitution de l'anthropologie en un champ spécifique s'impose. Même si, comme nous le rappelle Lenclud, «la séparation entre les deux disciplines est un hasard de l'histoire» (Lenclud, *in* Bonté/Izard, 2000 :334), elle s'inscrit dans un contexte singulier qui explique en partie cette spécificité.

Mise au goût du jour par les Lumières, du Bon Sauvage aux *Lettres Persanes*, l'anthropologie à ses débuts répond, en partie, à cette avidité scientifique pour l'exotisme primitif de "tribus" étranges. Le Romantisme accentue encore cette confrontation de l'Européen et des peuples "sauvages". Que l'on songe ici, par exemple, au *Génie du Christianisme* de Chateaubriand et à son impact au cœur de la Chrétienté, toute pré-moderniste qu'elle soit ! L'expansion européenne, dont celle des missions, joue un rôle fondamental dans cette ouverture conquérante et tous sens de l'Occident aux autres cultures. À son commencement, la discipline répond à un double enjeu. Premièrement, influencée par l'histoire naturelle, elle veut recenser, cataloguer et classifier les peuples primitifs pour les comprendre. La problématique d'alors pourrait se résumer par la question suivante : pourquoi restent-ils primitifs ? En cela, l'anthropologie naissante se démarque de la sociologie qui, à l'inverse, s'intéresse aux sociétés complexes, industrialisées, bref civilisées. Son interrogation porte plutôt sur les faits de notre supériorité. En second lieu, elle se démarque aussi de l'histoire "historisante"<sup>7</sup> par son ambition à vouloir dépasser les faits pour tenter l'analyse globale d'une culture. Ici, la théorie revêt un statut radicalement différent. Face à l'ultra-empirisme du fait historique, l'anthropologie, même si elle se construit à partir du particulier, vise un débat théorique général. Les faits ici ne prendront sens que par rapport à une tentative de conceptualisation. De même, le débat s'instaurera moins sur l'interprétation d'une culture que sur les enjeux théoriques sous-jacents.

Née dans ce contexte, développée dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle, l'anthropologie s'épanouit à l'aurore de notre siècle. Constituée d'abord essentiellement sur base des récits de voyageurs, de missionnaires ou d'agents

<sup>7</sup> Le terme fait référence à l'histoire toute-puissante au XIX<sup>e</sup> siècle, une histoire défendue au début du XX<sup>e</sup> siècle par l'historien Seignobos et dont le sociologue Simiand dénonce les trois idoles : une histoire unilatéralement politique, individuelle et factuelle. À cette vision réductrice de l'histoire, Simiand entend opposer une conception alternative, en quête d'invariants, tentant d'appréhender l'histoire totale et, dans cette perspective, s'intéressant aux divers groupes sociaux et aux différents aspects de la vie sociale.

coloniaux, cette science de l'homme entre progressivement dans le giron des disciplines académiques avec Morgan, Frazer, Boas et autres Mauss. L'anthropologie est, dès ces prémisses, une "chercheuse de différence". Au départ, il s'agira de l'étude des sociétés sans écriture. Exotisme d'abord, passion par la suite, puis désillusion. L'Occident, ce grand anthropophage, avait dès le XIX<sup>e</sup> entrepris son effort de simplification de la réalité humaine, sa réduction au modèle dominant d'une "économie rationnelle", celui qu'il incarnait. Déjà la mondialisation révélait son ombre. Sous le couvert d'une triple vérité, chrétienne, rationnelle et économique, l'Occident assimilait et réduisait le plus possible à lui-même les différences qui se présentaient. Si bien qu'aujourd'hui, comme le pensaient déjà Lévi-Strauss, Balandier ou Clastres<sup>8</sup>, la fin des sociétés traditionnelles semble inexorablement s'acheminer vers une réalité.

Drame pour les uns, réalité pour les autres, le constat fait aujourd'hui l'unanimité. Globalement, du "sauvage" d'hier, il ne nous reste, de plus en plus, que des traces. Et d'aucuns de qualifier déjà l'ethnologie de ces sociétés comme l'apanage des historiens, ou du moins d'une certaine méthode historique. Car, comme le souligne, ironiquement, mais à juste titre, Desveaux dans un article à propos des Ojibwas septentrionaux, «ces Indiens passent aujourd'hui le plus clair de leur temps à regarder la télévision en buvant du Coca-Cola et il devient difficile de savoir ce qu'ils pensent vraiment» (Desveaux, 1996). L'ethnohistoire fait de la sorte une avancée remarquée sur la scène scientifique contemporaine.

Par ailleurs, l'anthropologue du présent est revenu de plus en plus massivement de son exotisme du bout du monde pour s'immerger dans le quotidien de toute réalité humaine. L'anthropologie des mondes contemporains, pour reprendre l'expression d'Augé, propose ainsi un recentrage sur toute diversité culturelle, quelle qu'elle soit. Depuis le début des années 1980, un virage semble amorcé et les anthropologues des sociétés traditionnelles sont progressivement redéfinis sous le label d'historiens par leurs pairs, ces derniers se rapprochant des perspectives des sociologues tout en gardant leurs pratiques propres. N'est-on ainsi en train d'ériger une nouvelle frontière épistémologique ou thématique, les uns étant définitivement renvoyés à l'histoire, les autres orientés vers le présent ?

#### 4. Singularités disciplinaires...

Le rattachement de l'anthropologie, dans nombre d'universités, soit à l'archéologie, soit à la sociologie, est significatif de cette nouvelle séparation. Mais, cette dissociation nous semble devoir être dénoncée à bien des égards. En effet, avec la montée en puissance au cours de ces dernières décennies des anthropologies dynamique et du changement social, diachronie et synchronie sont invitées à une collaboration harmonieuse et à une

<sup>8</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS Cl., 1955., BALANDIER G., 1957 et CLASTRES P., 1972.

fusion de leurs apports au bénéfice d'une discipline enfin ouverte aux processus historiques.

Cependant, avec les développements récents, qui concernent principalement la globalisation, c'est comme si cette brèche idéologique entre l'hier et l'aujourd'hui avait été rouverte. C'est comme si la prémisse d'une division ontologique entre "sociétés cloisonnées, passées", donc mortes, et "sociétés en voie de mondialisation, contemporaines", c'est-à-dire vivantes, était réactivée, les ethnohistoriens étant limités à l'étude des premières, les anthropologues, quant à eux, s'attribuant les secondes. Cette dichotomie d'objets ne serait-elle pas le dernier avatar d'un évolutionnisme larvé ? Nous ne sommes pas loin de le supposer (Delâge, 2000). Ce fait est d'autant plus étonnant qu'il va tout à l'opposé des développements théoriques actuels sur le métissage. En effet, l'anthropologie contemporaine du changement social a fait pleinement son deuil des derniers avatars essentialistes. L'abandon ou, tout au moins, la mise à mal du concept d'acculturation qui sous-tendait implicitement la dichotomie quasi ontologique entre "pureté des cultures traditionnelles et impureté culturelle des sociétés métissées" est manifeste de cette avancée. Une telle perspective redéfinit toute culture comme d'emblée plus ou moins métissée et parle de transferts culturels plutôt que d'acculturation. La mondialisation constitue alors simplement une période historique d'accélération des échanges culturels<sup>9</sup>.

Qui plus est, cette conception évolutionniste dénoncée contraste aussi avec l'incapacité contemporaine à définir une frontière pertinente et claire entre histoire et anthropologie. Même des fortins habituellement acquis, comme le rapport à l'Altérité, ne sont plus la propriété exclusive des anthropologues. Certes, l'autre n'est plus seulement cet étranger du dehors, dont la distance géographique à nous-mêmes avait engendré la différence culturelle ; bien plus, il est celui de l'intérieur, cet autre du dedans. Pourtant, par bien des aspects, le passé de l'histoire manifeste également cette nature étrangère. La distance que crée le temps est inévitablement aussi distance culturelle. L'altérité spatiale ou sociale s'adjoignent aussi la distance temporelle.

Symptôme de ces difficultés territoriales entre anthropologie et histoire, la dernière édition du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* a toutes les peines du monde à délimiter les champs (Bonté/Isard, 2000 : 335). Lenclud, qui signe l'article "Histoire et Anthropologie", rappelle d'emblée la distinction classique développée par Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1958). Pour ce dernier, les aspects méthodologiques importent moins que l'orientation des perspectives. L'histoire priviliege les matériaux écrits tandis que l'anthropologie utilise surtout le visuel et l'oral. Car, la première continue de diriger ses recherches vers les manifestations les plus conscientes, sinon les plus explicites, et la seconde vers ses fondements inconscients. Mais l'auteur rapporte alors immédiatement les mises en doute de Derrida et de Goody à l'égard de cette position, notamment en mon-

<sup>9</sup> Voir notamment AMSELLE J.-L., 1990, 2001 ; TURGEON L. *et al.*, 1996 ; GRUZINSKI S., 1999.

trant qu'elle se fonde sur une division inadéquate des sociétés en orales et écrites<sup>10</sup>.

Lenclud en vient *in fine* à cette seule différence : le projet de connaissance est différent. La nature du savoir anthropologique est d'être comparatif et généralisant. Ce faisant, le statut de la théorie, à l'inverse de l'histoire, y est central. Face à cette affirmation, nous opposerons deux types d'arguments.

Tout d'abord, nous épingerons le fait que cette opinion se fonde un peu rapidement sur la perspective de l'anthropologie française qui, dès ses débuts, côtoie de près la sociologie et fait la part belle à la théorisation. Les anthropologies anglo-saxonnes, par exemple, sont plus mitigées sur la question. Cas extrême, l'anthropologie nominaliste d'un Singleton qui relativise totalement ce rôle de la théorie pour lui donner essentiellement une portée heuristique (Singleton, 1999).

En second lieu, contre ces affirmations d'une histoire antithéorique, nous rappellerons tout le courant de la revue des *Annales*, largement impliqué dans les débats anthropologiques sur le synchronique, ainsi que tout récemment la micro-histoire sur la question des échelles d'analyse, du recours au contexte ou encore des temporalités (Revel, 1996). Nous évoquerons aussi l'histoire des religions qui, à l'instar de Dumezil, instaurait le comparatisme comme un des fondements de l'étude historique des religions. C'est d'ailleurs dans ce domaine que les premiers plaidoyers pour un décloisonnement disciplinaire virent le jour (Meslin, 1972). Dans ce contexte, la circulation des informations et, avec elle, des différents codes de langage a contribué grandement à décloisonner les conceptualisations disciplinaires appauvries par un débat autocentré. C'est ainsi que l'un des derniers bastions disciplinaires, la référence à un corps de doctrine particulier, est de moins en moins pratiquée. L'interdisciplinarité est à la mode. Mais plus qu'une tendance qu'il fait chic d'arborer, celle-ci manifeste l'estompement progressif des frontières rigides que le XX<sup>e</sup> siècle avait progressivement érigées entre les auteurs. Elle témoigne aussi de ce métissage disciplinaire en train de se faire.

Dernier mur de Berlin identitaire : la spécificité de la méthode. En effet, qu'ils soient d'aujourd'hui ou d'hier, les récits restent avant tout fondés sur l'expérience vécue et ont pour objectif de donner un contexte culturel à l'objet. Face à la polyvalence des sociologues ou aux avancées des historiens, l'ethnologue brandit à l'appui de son autonomie la connaissance d'un terrain, la mise en œuvre d'une observation prolongée dans une totalité culturelle particulière. Bref le vocable déjà sur-médiatisé d' "observation participante" est jeté dans l'arène ! La voilà, la nouvelle spécificité des descendants de Boas et de Malinowski. C'est un vécu particulier, un terrain et la connaissance spécifique que donnent le temps, la recherche et l'empathie — lisez un terrain légitime, profond, véritable — qui fonde cette distinction

<sup>10</sup> À ces deux auteurs critiques, nous pourrions ajouter Evans-Pritchard, Bourdieu et Balandier, qui les précèdent dans l'affirmation du nécessaire retour à l'histoire (lire à ce propos BENSA A., 1996).

méthodologique (Lombard, 1972). Comme toute déclaration d'identité, elle ne fait pas l'unanimité. De l'intérieur tout d'abord, les attaques fusent. On la trouve parfois trop réductrice, trop simplificatrice<sup>11</sup>. Même si chacun reconnaît cet élément comme fondamental ! De l'extérieur aussi la critique pointe et chacun de revendiquer sa part d'héritage, la sociologie refusant d'être cantonnée à l'enquête et à l'interview, l'histoire réclamant le statut de "terrain" à ce passé que lui livrent notamment les archives. Du *Sitz im Leben* de l'historien au terrain de l'ethnologue, le premier revendique une proximité de pratique solidement ancrée.

## 5. La réconciliation prospective ?

Les frontières disciplinaires traditionnelles disparaissent pourtant peu à peu. Les objets d'étude sont progressivement les mêmes. L'enquête de longue durée dans un milieu particulier fait "glisser" l'anthropologue dans l'histoire, alors que l'historien s'inquiète davantage du devenir contemporain des groupes dont il a cerné le passé. Depuis l'avènement de l'anthropologie historique au milieu des années 1970, ensuite de la micro-histoire italienne au tournant des années 1980, diachronie et synchronie font meilleur ménage. L'anthropologie des mondes contemporains utilise autant les sources orales que les documents d'archives, alors que l'histoire a aussi bien recours aux sources écrites qu'à l'interview de témoins sur le terrain. La barrière auparavant presque étanche entre informations suscitées, pour les successeurs de Malinowski, et informations disponibles, pour ceux de Bloch et Febvre, a tendance à s'effriter. De même, les témoins manquants ou le non-dit d'un discours sont le lot partagé de l'historien et de l'anthropologue. Certes, le rapprochement entre l'anthropologie et l'histoire sera d'autant plus facilité qu'il se fera à propos de groupes insérés dans la société occidentale et qui cultivent un ensemble de particularités sociales et culturelles.

Prenons l'exemple d'une recherche sur la société tsigane (Reyniers, 1998). Il aura fallu des années pour comprendre que le nomadisme et la sédentarisation que ses membres pouvaient vivre n'étaient pas opposables comme l'affirmaient nombre d'observateurs, mais devaient plutôt être perçus comme deux facettes d'une même réalité. C'est en tout cas ce qui allait peu à peu apparaître au fil d'une longue immersion dans un groupe de familles manouches à travers la reconstitution de leur passé. Voici une vingtaine d'années, quelques-uns de leurs membres furent abordés en hiver, au premier étage d'un vieil immeuble, dans un quartier populaire de Bruxelles. À cette époque, plusieurs foyers de la communauté vivaient plutôt en caravanes et stationnaient à la périphérie de la ville, sur la voie publique. Le printemps revenu, tout le monde reprenait la route jusqu'à l'automne suivant. Mais, quelques années plus tard, ceux qui avaient été perçus comme

<sup>11</sup> Pensons, par exemple à Dan Sperber qui stigmatise l'union monogamique entre l'ethnographie, plus intéressée par la variété de l'expérience humaine, et l'anthropologie, qui aurait pour tâche d'en expliquer la variabilité (SPERBER D., 1982, p.16).

semi-sédentarisés allaient vivre en caravane toute l'année durant, alors que d'autres recherchaient un bout de terrain afin d'échapper aux tracasseries multiples qu'ils rencontraient «sur le voyage», soit au cours de leurs pérégrinations. Quinze ans plus tard, tous les membres de la communauté s'étaient «casés», du moins pour la mauvaise saison. Ils se souciaient des améliorations à apporter à leurs maisons, des équipements qu'ils envisageaient d'installer dans leurs chalets, de l'aménagement de leurs cours afin d'y accueillir des parents ou des amis toujours itinérants. Fallait-il être troublé par ce qui apparaissait alors comme un repli sur soi, un abandon du mode de vie des aïeux ?

L'impression d'une coupure avec le passé s'atténua lorsqu'il fut constaté combien ces Tsiganes se déployaient tous les jours plus vite et plus loin qu'ils ne le faisaient auparavant. S'étant adaptés aux exigences de leurs activités économiques et aux difficultés engendrées par la réglementation en vigueur au sein de la société environnante, ils n'avaient pourtant pas abandonné le mouvement. Même si celui-ci ne se saisissait plus à travers les déplacements quotidiens qui rendaient leurs aïeux si caractéristiques aux yeux des *Gadje* (des non-Tsiganes), il se maintenait dans une incessante circulation entre parents, alliés, amis sur les divers points de chute «opaques» où ceux-ci développent aujourd'hui encore l'essentiel de leur vie domestique. De nos jours, ces Manouches n'apparaissent vraiment plus «nomades» qu'en été, notamment lorsqu'ils participent aux conventions pentecôtistes ou aux pèlerinages catholiques, égrenant alors leurs convois de caravanes sur les routes du soleil.

Fait plus marquant encore, l'observation dans la longue durée des configurations temporaires de cette communauté allait également permettre de mettre au jour des forces qui travaillent cette micro-société en sens divers : passage de l'exogamie à l'endogamie et vice-versa, affirmation d'une identité de «voyageur» malgré la diminution effective de la pratique du voyage, maintien d'une distinction par rapport aux étrangers à la communauté. L'étude de ce groupe dans la diachronie (de la Révolution française à nos jours) montrera quant à elle que les contradictions décelées sur le terrain n'étaient pas nouvelles. Sur base d'archives et de documents anciens, la reconstitution des configurations passées de la communauté fera effectivement apparaître une alternance de périodes casanières, de mouvements migratoires et de déplacements locaux ou régionaux, mais aussi des processus permanents de regroupement et d'éclatement, des tendances réitérées à l'homogénéité ou à l'hétérogénéité de ses membres, l'extériorisation de l'ethnicité ou, au contraire, son camouflage. Toutes caractéristiques analogues à ce qui avait pu être maintes fois observé sur le terrain, mais qu'une visite furtive n'aurait pu permettre de déceler dans toute leur ampleur.

Dans cet exemple, l'ethnologue affronte les documents d'archives et le passé afin de cerner le groupe avec lequel il travaille concrètement. Et l'on comprendra bien qu'une approche historique vienne éclairer des questions auxquelles le terrain ethnographique n'apporte guère de réponses (en l'occurrence, on ne parle pas, en tout cas pas inconsidérément, de ses morts

chez les Manouches et cela ne facilite pas les recherches généalogiques<sup>12</sup>). De leur côté, des historiens travaillant sur le sort d'une minorité ethnique se montrent eux-mêmes très sensibles à sa situation contemporaine<sup>13</sup>. Le travail de recherche au sein des sociétés complexes rend particulièrement féconde l'interpénétration des approches historiques et ethnographiques. Reste pourtant une évidence partagée par nombre de chercheurs : même si tout anthropologue, comme tout historien, se nourrit de terreaux méthodologiques divers, le terrain vécu à travers un ensemble complexe d'interrelations reste ce qui donne à l'ethnologue son identité propre, ce qui le rattache à un territoire du savoir particulier, ce qu'il privilégie dans l'élaboration de son raisonnement. Sur la ligne du temps, l'ethnologue est proche du présent, et dans le champ social, il examine une culture particulière, en ce qu'elle s'ancre dans des faits d'expériences singulières qu'il reporte dans une écriture. C'est donc avant tout la capacité d'expérimentation qui distingue l'observateur du présent. Par cet "empirisme totalisant", l'anthropologue forge son expertise propre. Force est de constater que l'historien ne peut vivre son terrain que par procuration. Il n'est pas au cœur de l'action en train de se faire. Et seule une attitude proche de la sublimation pourrait lui permettre d'approcher de manière évanescante cette pratique. L'historien vit certes son terrain mais par des intermédiaires, les sources et les témoins, qui le lui racontent avec leur perspective propre.

Toutefois, dans l'interprétation postérieure qu'il fait des données du terrain, tout comme dans le report écrit de celle-ci, le travail de l'anthropologue s'apparente à nouveau à celui de l'historien. Même si l'homme de terrain observe un "maintenant", une fois mémorisé celui-ci n'est déjà plus. Ainsi, les entretiens, tout comme les notes de terrain, sont toujours, *de facto*, un passé pour celui qui interprète et qui écrit. Un rapport à la mémoire est donc fondamental dans le travail du chercheur en sciences de l'homme. Le mot "report", n'est donc pas non plus sans équivoque épistémologique. En effet, il réfère aussi à l'idée de traduction, de transcription adaptée. L'exercice ethnographique ou historique consiste ainsi à traduire un terrain, de l'ordre du vécu ou du sublimé, dans une écriture. Ici encore, histoire et anthropologie se rejoignent. La description universalise, d'une certaine manière, cette expérience en permettant de la communiquer, c'est-à-dire de la partager pour l'objectiver (Desbarats, 2000 ; Kilani, 1994 ; Affergan, 1987 ; Geertz, 1986). L'histoire est ultimement narrative, affirme Ricoeur. Geertz dit la même chose pour l'anthropologie. De fait, son explication satisfait dans la mesure où elle rend intelligible ce qui ne l'était pas auparavant. Elle est donc tout autant re-narration dans le sens où elle réécrit le récit d'une manière nouvelle. Ici, le style narratif, et sa portée performative,

<sup>12</sup> Sur cette question des relations entre morts et vivants chez les Manouches, lire WILLIAMS P., 1993.

<sup>13</sup> Ainsi, à propos des Tsiganes, voyons-nous Henriette Asséo partir d'une inquiétude quant au sort administratif des Bohémiens dans la France de l'Ancien Régime pour aboutir à une réflexion sur la place très contemporaine de cette population parmi les nations européennes (ASSEO H., 1994) et Bernard Leblon, spécialiste de l'histoire des Gitans d'Espagne, s'intéressera avec un souci tout ethnographique à divers aspects de l'existence actuelle de ce groupe (MOSSA, 1992).

prime sur la pertinence d'une nouvelle interprétation. L'écriture vise donc avant tout à rendre intelligible et perceptible l'observation vécue. En d'autres termes, l'écriture et le processus qui l'accompagne vont plus loin que la simple relation. Il y a innovation théorique, mais à partir de l'objectivation d'une réalité concrète, vécue. En définitive, l'histoire, comme l'anthropologie, s'affirme comme la construction perpétuelle d'une identité ancrée dans une manière de dire l'autre. L'historien dit donc l'histoire en la faisant. Dire est toujours un acte éminemment singulier (interpréter) à partir de son lieu, de ses pré-compréhensions, de son ethos, et de son rapport au texte ou au terrain. Le dire de l'historien est donc avant tout un "raconter", une narration, un récit. Naît ici aussi une myriade d'interrogations qui en viennent toutes, plus ou moins, à poser la question du statut de ce moment (Ricœur, 1983-85).

Cet affaiblissement des différences disciplinaires met en avant le point de jonction qu'est la connaissance de l'homme visée par l'une et l'autre. Dans cette optique, ne devrait-on pas aujourd'hui parler des Sciences de l'Homme en général et, de ce fait, éliminer les barrières pérémorées que demeurent les disciplines traditionnelles ? Ne reposant plus sur les pratiques actuelles de ceux qui font l'anthropologie ou l'histoire, ne devrait-elle pas laisser la place à un nouveau territoire de savoir sur l'homme ? En d'autres termes, ne serait-il pas temps d'enterrer définitivement ces cloisonnements passésistes, quitte à laisser émerger de nouvelles barrières plus pertinentes et surtout plus ancrées dans la réalité des pratiques ? La peur du vide ne doit donc pas, de fait, nous empêcher d'aller de l'avant. Et c'est ici souvent que chaque seigneur entre en scène pour protéger son fief...

Dans ce cadre, les démarches critiques, certes positives, d'un Bensa voulant renforcer l'anthropologie à la lumière des avancées épistémologiques de la micro-histoire, ou d'un Revel soutenant la démarche inverse, ne sont-elles pas encore trop timides ? N'est-il pas grand temps d'édifier une anthropologie (mais également une histoire) véritablement métissée, qui fasse place non seulement au croisement et à la fécondation mutuelle des disciplines comme méthodes dans la réflexion du chercheur, mais également à une co-construction du savoir, à l'aune des points de vue cernés sur le terrain... Une anthropologie (mais également une histoire) qui ne craindrait pas, dès lors, les implications éthiques et politiques de son objectivation d'un réel complexe. C'est en tout cas pour nous, dont les terrains portent sur des groupes largement dépossédés ou marginalisés (Amérindiens, Tsiganes), ce à quoi invite une anthropologie prospective.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AFFERGAN F.,  
 1987 *Exotisme et altérité*, Paris, PUF.
- AMSELLE J.-L.,  
 1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.  
 2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- ASSÉO H.,  
 1994 *Les Tsiganes. Une destinée européenne*, Paris, Gallimard.
- BALANDIER G.,  
 1957 *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.
- BEAULIEU A.,  
 2000 "Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, Vol.53, n°4, pp.541-551.
- BENSA A.,  
 1996 "De la micro-histoire. Vers une anthropologie critique", in REVEL J., Dir., *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil, pp.37-70.
- BONTÉ P., IZARD M., Dir.,  
 2000 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- CHANSON P.,  
 1997 *Identité et diversité. Complexité anthropologique et complicité christologique. L'apport créole*, Céigny, Institut de Bossey.  
 1996 "Esclavage, Négritude et Créolité. Les lames de fond de l'assomption créole", *Bulletin du centre protestant d'études*, Genève, Vol.48, n°3, pp.1-38.
- CLASTRES P.,  
 1972 *Chronique des Indiens Guayakis*, Paris, Plon.
- DELÂGE D.,  
 2000 "L'histoire des premières nations, approches et orientations", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, Vol.53, n°4, pp.519-527.
- DESBARATS C.,  
 2000 "Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, Vol.53, n°4, pp.491-520.
- DESVEAUX E.,  
 1996 "La mort : une affaire collective ? ", in DESVEAUX E. et al., *La fin de la mort : qui en décide ?*, Paris, PUF, pp.79-93.
- DUPUIS R.,  
 1997 *Tribus, Peuples et Nations. Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Québec, Boréal.
- GEERTZ Cl.,  
 1986 "Diapositives anthropologiques", *Communications*, n°43, pp.71-90.
- GRUZINSKI S.,  
 1999 *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- KILANI M.,  
 1994 *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.
- LÉVI-STRAUSS Cl.,  
 1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.  
 1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LOMBARD J.,  
 1972 *L'anthropologie britannique contemporaine*, Paris, PUF.

- MESLIN M.,  
1972 *Pour une science des religions*, Paris, Seuil.
- MOSSA,  
1992 *Mossa, la gitane et son destin. Témoignage d'une jeune gitane sur la condition féminine et l'évolution du monde gitan*, Paris, L'Harmattan.
- REVEL J., Dir.,  
1996 *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil.
- REYNIERS A.,  
1998 "Le souci de soi ou la pérennité d'une communauté tsigane", *Études Tsiganes*, nouvelle série ,VI, 1, pp.116-124.
- RICŒUR P.,  
1983-85 *Temps et Récits*, 3 vol., Paris, Seuil, Point, Essais, n°227-228-229.
- SERVAIS O.,  
2000 "La communauté Ojibwa, de la personnalisation spirituelle à l'identification politique", in SERVAIS P., Dir., *Individu et Communauté*, Louvain-la-Neuve, Académie-Bruylants, Rencontre Orient-Occident, n°2, pp. 285-322.
- SINGLETON M.,  
1999 *Amateurs de chiens à Dakar. Plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Académie-Bruylants/Paris, L'Harmattan.
- SIOUI G.E.,  
1991 *Pour une autohistoire amérindienne*, Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- SPERBER D.,  
1982 *Le savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann.
- TRUDEL P.,  
2000 "Histoire, neutralité et autochtones : une longue histoire...", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, Vol.53, n°4, pp.528-540.
- TURGEON L. et al., Dir.,  
1996 *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, L'Harmattan.
- WILLIAMS P.,  
1993 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les manouches*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

# **L'attitude prospective en anthropologie : Le point de vue d'une anthropologie clinique d'inspiration psychanalytique**

par Robert Steichen \*

Après un repérage succinct de l'attitude prospective en anthropologie sociale et culturelle et adoptant le point de vue du clinicien, l'auteur définit ce que pourrait être une anthropologie clinique pluridisciplinaire. Il dresse un inventaire des textes qui y contribuent dans les anthropologies qualifiées de médicale, psychiatrique, psychologique, psychanalytique, philosophique, sociale et culturelle. Ensuite, il explore l'attitude prospective en clinique et en anthropologie clinique. L'article se termine sur une étude des apports de la psychanalyse à l'anthropologie clinique.

## **1. Orientation et attitude prospective**

La présente réflexion tentera de répondre à la question : quelles sont les attentes des chercheurs en sciences humaines à l'égard d'une anthropologie qui serait prospective ? De quoi s'agit-il ? D'une "nouvelle" discipline ou sous-discipline qui viendrait s'ajouter aux multiples autres qui surpeuplent déjà le vaste et hétéroclite capharnaüm de l'anthropologie ? Ou une réorientation plus ou moins cohérente à visée fédératrice des recherches sur le développement ?

Le qualificatif "prospectif/ive" appelle au moins deux connotations : celle de la prospection et celle de la prospective. La prospection concerne l'exploration d'un domaine dans un but extensif : elle livre accès à la recherche de richesses nouvelles, l'étude de régions inconnues pour y découvrir des objets d'intérêt, la recherche de clients éventuels ou, en général, de nouvelles possibilités. Elle sort des sentiers battus et des ornières des habitudes. La prospective concerne l'avenir. L'orientation prospective marque l'ensemble des recherches sur le futur des collectivités et des individus dans le but d'éla-

---

\* Psychiatre-Psychanalyste, Professeur à l'Institut d'Études de la famille et de la sexualité et chercheur à l'Unité de recherches anthropologiques et pathoanalytiques en psychologie clinique, Université catholique de Louvain, Faculté de Psychologie, 10 Place C. Mercier, B 1348 Louvain-la-Neuve.

burer des modèles prévisionnels, prédictifs, anticipatifs. Elle est contraire dans son mouvement à la rétrospective, mais elle ne lui est pas opposée : en effet, la prospection s'étaye sur la rétrospection qui lui fournit ses fondements. Son aboutissement est l'ouverture de nouvelles perspectives ou du moins l'élargissement des perspectives existantes. Complétons en conséquence notre définition de l'attitude prospective : c'est l'ensemble des actes réfléchis qui orientent les études d'un objet de manière à élargir et ouvrir des perspectives dans l'espace des domaines du savoir et dans le temps des bilans et des projets. L'objectif en est d'éclairer l'organisation du présent en se fondant sur l'étude scientifique des diverses tendances et leur projection dans l'avenir.

Ce raccourci suffit pour indiquer la complexité des tenants et aboutissants des orientations discursives et des attitudes subjectives qui se réclament de l'optique prospective. De plus, les attitudes particulières ne sont pas nécessairement explicites et opèrent sous le couvert des orientations générales. Les effets escomptés ou attendus ne sont pas annoncés, soit que les intentions qui y président sont méconnues, soit qu'elles sont inavouables.

L'attitude prospective, prise au sens psychologique du terme en tant qu'attitude mentale des scientifiques<sup>1</sup>, impliquerait une prise de position consciente, volontaire, éclairée et déclarée par rapport aux processus et effets de leur entreprise de construction d'un objet scientifique. Mais elle n'en reste pas moins sujette aux effets de l'inconscient et donc aux logiques du désir inconscient. Cette participation de l'inconscient à l'attitude ne réduit d'aucune manière la responsabilité du sujet. Le sujet est d'autant plus responsable de son inconscient qu'il lui est possible d'en saisir les effets répétitifs et de se construire un savoir suffisant de ses fantasmes pour y mettre des limites. L'attitude prospective implique une éthique du chercheur, dont la moindre des tâches est d'arriver à gérer sa "jouissance", c'est-à-dire l'excitation que lui procure l'objet qu'il construit dans son travail. Ne fût-ce que parce qu'il y a évidemment plus qu'un air de famille entre l'objet que le chercheur s'acharne à faire apparaître dans la réalité et l'objet de son fantasme inconscient. Or, le scénario de ce fantasme n'est pas social et encore moins philanthropique. Bien sûr, une éthique ne garantit pas le bien.

---

<sup>1</sup> L'attitude mentale est une résolution qui se traduit par des conduites consistantes, cohérentes et continues. Elle découle d'intentions et de décisions entraînant la responsabilité de la personne impliquée. Elle est une orientation de la conscience vers un contenu, un état fonctionnel prédisposant la personne à réagir face à une situation. C'est l'état préparatoire à l'action. L'attitude met en jeu aussi bien une attente qu'une anticipation qui sont significativement orientées vers une situation, une tâche, une performance. En clinique, l'attitude désigne des orientations typiques de la conscience vers le monde, autrui ou soi-même. On parle ainsi d'attitudes active ou passive, assurée ou anxiouse, hystérique ou obsessionnelle, relationnelle ou autistique, autoritaire ou soumise, agressive ou conciliante, etc. Les attitudes se manifestent par des modèles particuliers d'espace et de temps vécu, d'opinions, de conduites et d'actes (d'après Thinès G. et Lempereur A., *Dictionnaire général des sciences humaines*, Paris, Éd. Universitaires, 1975, pp.104-107). Ce concept psychologique est articulé aux concepts psychanalytiques du désir (le processus inconscient qui oriente les intentions conscientes), du fantasme (le scénario ou programme de réalisation du désir inconscient) et de la jouissance (les effets excitants et délétères sur le sujet et les autres causés par la réalisation du fantasme).

La prise de conscience des effets du discours corrélée à l'émergence de l'attitude prospective en anthropologie a joué un rôle nullement négligeable dans la genèse d'une mauvaise conscience et d'une culpabilité dans ce champ. Il en résulte les actuelles recommandations relatives à une plus grande attention aux acteurs concrets du terrain. Il s'agit des directives au sujet des relations de réciprocité entre chercheurs et informateurs, à la prise en considération des informateurs comme co-auteurs et aux propositions de retour des textes au terrain pour leur critique par les informateurs. En résultent aussi les questions relatives à l'engagement des anthropologues dans l'histoire sociale et politique des sociétés étudiées et l'appel lancé à leurs responsabilité et éthique (Olivier de Sardan, 1995 ; Agier, 1997). Dans le même ordre d'idées entre la prise en considération des "savoirs sauvages", non en qualité d'objets des savoirs ethnologiques reconstruits par les sciences occidentales (toujours suspectes d'ethnocentrisme), mais comme devant prétendre dans l'avenir au statut d'ethnosciences locales originales (Scheps, 1993). Le débat est ouvert entre les tenants du «regard éloigné» comme étant le seul garant de l'objectivité et les défenseurs d'une anthropologie de l'avenir qui non seulement "implique" les chercheurs, mais leur assigne comme nouvel objet privilégié la culture contemporaine à laquelle ils appartiennent (Augé, 1994).

Ces quelques considérations<sup>2</sup> montrent l'intérêt d'une mise en relief des orientations prospectives largement présentes et des attitudes prospectives émergentes dans le vaste champ des anthropologies.

## 2. De la clinique à l'anthropologie clinique

Pour sortir des constats généraux, et quelque peu approfondir cette notion d'attitude prospective, il nous faut préciser notre point de vue particulier sur cette question. C'est le point de vue d'un chercheur et praticien en "sciences humaines cliniques". Notre réflexion prend appui sur une trajectoire clinique dans laquelle se succèdent et s'articulent les pratiques médicale, psychiatrique, psychothérapeutique et psychanalytique. Cette clinique nourrit une recherche poursuivie et transmise dans un contexte universitaire pluridisciplinaire. Elle est doublée de recherches sur le terrain par la répétition de rencontres avec divers tradipraticiens, guérisseurs et shamans dans leurs collectivités d'origine. L'ensemble contribue à la construction collégiale d'une anthropologie clinique.

Si cette démarche se spécifie par son objet qui est "la clinique" comme point de départ et comme aboutissement, il s'agit de définir celle-ci. L'étymologie grecque suggère que le terme désigne «ce qui a un rapport avec le fait de s'incliner et/ou de se coucher, d'être couché sur un lit». En conséquence, par "la" clinique nous entendons l'ensemble des attitudes<sup>3</sup> inquiètes, attenti-

<sup>2</sup> Tirées d'un long manuscrit, malheureusement réduit ici à sa portion éditorialement congrue, mais que l'auteur tient à la disposition d'éventuels intéressés. Néanmoins toutes les références ont été retenues dans la bibliographie.

<sup>3</sup> Voir en note 1 les définitions psychologiques et psychanalytiques de l'attitude.

ves et interrogatives de ceux qui se couchent et de ceux qui se penchent sur eux parce que les premiers sont tombés, blessés, malades ou faibles, abattus ou découragés. Les attitudes cliniques comportent d'abord le questionnement inquiet, soucieux et attentif. Ensuite, la clinique comporte l'ensemble des tentatives de produire des représentations explicatives et compréhensives du mal éventuel et de sa cause. Enfin, la clinique comporte l'ensemble des conduites thérapeutiques qui visent à soulager, circonscrire, réduire, éliminer ou prévenir le mal. Remarquons que, dans cette conception, le traitement, au sens de l'application des remèdes et des techniques, n'est qu'une composante de l'ensemble des conduites thérapeutiques.

Ainsi décrit, le "clinicien" est en premier lieu celui qui s'interroge sur son propre mal et investigue les moyens de s'en protéger, de s'en accommoder ou de s'en sortir. Ensuite, plus tard, entre éventuellement en scène un clinicien "en titre" convoqué au chevet du premier ou consulté dans son cabinet ou ailleurs. Si cette rencontre se réalise, la clinique désigne la concertation entre les deux cliniciens (celui qui est impliqué et celui qui est titularisé) associés dans la triple tâche du questionnement, de la modélisation et du traitement. Cette définition remet en question l'ampleur qu'ont prise dans la conception occidentale de la clinique la place du traitement par rapport au questionnement et à la représentation ainsi que le rôle du clinicien attitré par rapport au patient. Au plus le porteur du titre devient un "savant", au plus son savoir devient une science, au plus sa compétence devient une expertise, au plus le porteur du mal est expulsé de sa compétence clinique et est confiné dans le rôle passif du malade qui subit. La relation clinicien-malade devient une relation asymétrique, une relation de pouvoir fondé sur la supériorité du savoir de l'expert sur le savoir du patient, qui culmine dans le paradigme de la relation entre le médecin et son patient. Mais ce n'est pas le seul modèle clinique. Dans d'autres cliniques, le malade n'est pas réduit au statut du patient qui subit, mais est invité au contraire à occuper la place du sujet qui agit activement sur son mal en connaissance de cause. La clinique n'est pas non plus réductible à la seule figure "médicale" du colloque singulier du clinicien et de "son" malade. D'autres figures existent d'un colloque élargi au couple, la famille, le groupe ou même la société dans son entièreté impliquant la participation au même scénario thérapeutique de plusieurs praticiens aux compétences diversifiées.

Le but de toute clinique (moderne, traditionnelle ou en mutation) est de comprendre les processus qui empoisonnent la vie des humains, quel que soit le nom appliqué à leur souffrance (maladie, pathologie, handicap, dysfonction, marginalité, déviance, névrose, psychose, possession, ensorcellement, souillure, perte de l'âme, etc.) afin d'induire des processus thérapeutiques (de guérison, de soulagement, de réadaptation, de salvation, de récupération, de purification, etc.). De manière très synthétique, la clinique a comme but d'avoir une prise sur le malheur. À cet effet, elle construit des représentations des causes et effets dudit malheur, à l'usage immédiat des sujets qui le subissent et aussi pour communiquer entre collègues d'obédiences diverses. À cet effet aussi, la clinique mobilise tous les moyens possibles (chimiothérapies, phyto-

thérapies, pharmacologie, physiothérapie, psychothérapies, sociothérapies, ritologies, exorcismes, magies, transes, etc.) dans le but d'activer l'efficacité symbolique et imaginaire en même temps que l'efficacité pragmatique de façon à produire une efficacité résultante qui soit réelle ou effective.

Nous proposons de définir l'anthropologie clinique comme «l'étude pluridisciplinaire des représentations et des pratiques cliniques». Par «représentations cliniques», nous entendons l'ensemble des attitudes mentales, concepts, modèles et théories communes et savantes en matière de fonctionnement des humains dans des situations d'ordre/santé et de désordre/maladie relevant de la causalité du mal (maladie/malheur/mal-être/malédiction). Par «pratiques cliniques», nous entendons les attitudes intersubjectives (construction, maintien et résolution de relations cadrées) et les conduites d'aide complétées ou non de pratiques exploratoires (diagnostics et divinations) et curatives (programmes de traitements et techniques de restauration de l'ordre et/ou de guérison), tant «modernes» (médecines allopathiques, homéopathiques et alternatives, chimio- et pharmacothérapies, psychothérapies, psychanalyses) que «traditionnelles» (chamanismes, ritualismes magico-religieux, exorcismes, phytothérapies). Ces représentations et pratiques cliniques sont identifiées par des observations pathographiques/pathologiques (études de cas) et par des observations ethnographiques/ethnologiques (études de terrain)<sup>4</sup>.

De notre point de vue de clinicien, l'objectif de l'anthropologie clinique serait d'éclairer et d'inspirer la pragmatique des représentations et des pratiques cliniques. L'anthropologie aurait à fournir aux cliniciens un regard perspectif sur l'ensemble du champ clinique qu'ils perdent de vue par leur engagement dans une position particulière dans ce champ. L'anthropologie aurait ainsi à repérer les idéologies qui commandent les attitudes cliniques concrètes dans le champ clinique, et plus particulièrement celles, relatives à la normalité, qui entraînent les appréciations d'anormalité, de déviance et de pathologie. L'anthropologie clinique aurait à soutenir une réflexion fondamentale sur les binômes conceptuels ordre/désordre, santé/maladie et bien/mal en problématisant les rapports entre les termes. Ces binômes ne constituent pas des équivalents *a priori*, mais leur traitement comme tels entraîne des jugements de valeurs et des idéologies qui orientent les discours et les pratiques cliniques. Une interprétation antagoniste des rapports entre la santé (assimilée à l'ordre et au bien) et la maladie (assimilée au désordre et au mal) produit une idéologie manichéenne militante qui impose le renforcement de l'ordre et éradique les manifestations du désordre. Par contre, une interprétation dialectique des binômes entraîne des attitudes nuancées qui veillent à l'équilibre entre un ordre provisoire instable et un désordre inévitable et nécessaire.

<sup>4</sup> Ces définitions sont l'effet d'une réflexion collégiale qui se poursuit depuis quatre ans entre anthropologues et chercheurs en sciences humaines cliniques dans un séminaire interdisciplinaire (Atelier de recherches en Anthropologie clinique) organisé dans les cadres de l'Unité de recherches anthropologiques et pathoanalytiques en psychologie clinique et de l'Institut d'Études de la famille et de la sexualité, à la Faculté de psychologie de l'Université catholique de Louvain.

La diversité des méthodes de recherche entraîne la pluridisciplinarité de l'anthropologie clinique. Y contribuent les diverses sciences humaines cliniques telles que l'anthropologie médicale, l'ethnopsychiatrie, la psychologie transculturelle, l'anthropologie psychanalytique, les recherches d'anthropologie philosophique et psychologique sur les rapports corps-âme (*psychè-esprit*), les recherches ethnologiques et d'anthropologie sociale et culturelle sur les représentations et pratiques de guérison dans des sociétés traditionnelles et des sociétés en transformation.

L'anthropologie clinique ne se confond pas avec l'anthropologie médicale. D'abord parce que la médecine n'a pas le monopole de la clinique. Ensuite parce que l'évolution de la médecine, de moins en moins science humaine et de plus en plus arsenal technologique, ne contribue actuellement que faiblement à une réflexion anthropologique. Enfin, parce qu'en médecine la clinique a tendance à se réduire aux techniques de traitement et aux pratiques hospitalières. De ce fait, la clinique médicale s'appauvrit en perdant sa dimension relationnelle humaine. En d'autres mots, elle se déshumanise. Cette évolution est évoquée dans les écrits de M. Balint, de L. Israel et de J. Clavreuil entre autres<sup>5</sup>. Cette perte d'humanisme médical s'accompagne d'un appauvrissement sur le plan de l'anthropologie médicale. Si on se réfère au bilan de l'anthropologie médicale dressé en 1974 par A.C. Colson et K.E. Selby<sup>6</sup>, les domaines de cette anthropologie comporteraient l'épidémiologie (étude des corrélations entre l'environnement social et naturel et les maladies endémiques et épidémiques), l'organisation des soins en institution (*health care delivery systems*), l'étude des problèmes de santé de populations particulières (enfants, vieillards, handicapés, toxicomanes, alcooliques, déficiences immunitaires) et l'ethnomédecine. Cette dernière étudie les rapports entre les maladies (leur apparition, leur évolution et leur traitement) et l'organisation sociale et culturelle des populations concernées<sup>7</sup>. Elle étudie les pratiques de guérison "des autres" (lesquelles sont irréductibles à des médecines alternatives), les comportements relatifs à la maladie et les rapports entre la médecine scientifique importée et les pratiques de guérison populaires locales. Commentant ces domaines de l'anthropologie médicale, Augé constate que «toute l'ambiguïté du propos de l'anthropologie médicale est là : certains font de la question de l'efficacité thérapeutique la question première et n'envisagent éventuellement la relation au social que sous cet aspect ; d'autres [et d'après Augé ceux-là seuls font à proprement parler de l'anthropologie] s'intéressent d'abord à la place des représentations de la maladie et des institutions qui leur sont associées dans l'ensemble des représentations et des institutions de la so-

<sup>5</sup> BALINT M., *Le médecin, son malade et la maladie*, Paris, Payot, 1970 ; ISRAEL L., *L'hystérique, le sexe et le médecin*, Paris, Masson, 1977 ; CLAVREUIL J., *L'ordre médical*, Paris, Seuil, 1978.

<sup>6</sup> COLSON A.C., SELBY K.E. "Medical anthropology", *Annual Review of Anthropology*, Vol. III, Palo Alto (Californie), 1974.

<sup>7</sup> GENEST S., "Introduction à l'ethnomédecine", *Anthropologie et Société*, Vol. 2, n°3, Québec, 1978.

ciété, n'envisagent leur efficacité que par rapport au fonctionnement d'ensemble de la structure sociale hiérarchisée» (Augé, 1980 :168).

Par ailleurs, l'anthropologie clinique diffère de l'anthropologie de la santé. L'anthropologie clinique concerne davantage les relations concrètes entre les acteurs de la situation clinique alors que l'anthropologie de la santé s'occupe plutôt des idéologies sociales et institutionnelles en matière de santé, de programmes d'hygiène ou de l'organisation des campagnes de prévention. Mais on y trouve également, plus proches des préoccupations cliniques, des réflexions sur les notions du normal et du pathologique<sup>8</sup>, l'identification globale des représentations et des pratiques cliniques et des comportements collectifs en Occident<sup>9</sup> et ailleurs<sup>10</sup>. Pour simplifier, on pourrait dire que l'anthropologie de la santé privilégie le regard macrosocial et que l'anthropologie clinique privilégie le regard microsocial. Privilégier ne veut pas dire exclure, et les deux sont articulés dans une relation complémentaire.

Une anthropologie clinique doit évidemment prendre en compte les données de l'éthnomédecine (qui est la partie la plus anthropologique de l'anthropologie médicale) et aussi celles, proches de son objet, qu'elle trouve dans l'anthropologie de la santé. Mais sa spécificité consiste à prospecter ce qui est laissé en friche par les études des moyens technologiques et des organisations institutionnelles. Sa tâche spécifique est d'étudier les relations concrètes entre les acteurs des rencontres cliniques, les cliniciens, les clients et les tiers (famille, société, institutions). On doit donc considérer la situation clinique élémentaire comme un système à trois éléments : deux adresses et une référence : deux acteurs ou agents et, en position tierce, le social avec ses normes, croyances et représentations. Ce système se complique de surajouts. *In fine*, la clinique est un système complexe d'attitudes, de relations, de représentations et de moyens qu'il s'agit d'étudier dans leur ensemble pour comprendre ce qu'il s'y passe<sup>11</sup>. Elle a aussi comme objectif l'étude de l'efficacité des pratiques thérapeutiques (sous l'angle de leur efficacité symbolique et imaginaire) donnant sens et appui aux traitements physiques et chimiques (sous l'angle de leur efficacité pragmatique) sachant que l'efficacité réelle résulte de cette combinaison d'effets. Elle a encore à explorer les représentations populaires, vulgaires, communes, avec leurs imprécisions, mouvances et contradictions, mais aussi leur sagesse, expérience et efficacité propres. Elle a enfin à analyser

<sup>8</sup> CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

<sup>9</sup> LAPLANTINE F., *Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, 1992 (1986) ; LAPLANTINE F., RABEYRON P.L., *Les médecines parallèles*, Paris, PUF, 1987.

<sup>10</sup> FASSIN D., *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, PUF, 1992.

<sup>11</sup> Dans le cadre de nos études cliniques comparatives, nous utilisons un modèle de "système fonctionnel" qui distingue et articule les fonctions suivantes : le contexte, le cadre, les compétences, la relation, les conceptions (ou mythes) et les opérations (ou rites). Ces fonctions ne sont pas réservées aux seuls cliniciens, mais elles prennent en compte l'ensemble des acteurs engagés dans la situation clinique et qui y apportent leurs compétences particulières.

les rapports de force entre les savoirs populaires et les savoirs experts, et à en dénoncer les éventuels effets pervers.

Les recherches en anthropologie clinique visent à comprendre le fonctionnement de l'humain en général au delà de la maladie considérée comme révélatrice de processus habituellement discrets, mais exacerbés par la crise ou la maladie. Les pathologies sont considérées comme réalisant des expériences de clivages, de conflits et de tensions, qui mettent au jour les failles et les articulations structurales dans l'humain. Notre hypothèse est que les diverses expériences du mal (malaises, maladies, malheurs, malédictions) constituent des épreuves identitaires qui révèlent les composantes et lignes de clivages de l'identité. Au terme d'un siècle de recherches en sciences humaines cliniques, il est possible de définir l'identité humaine comme une construction mentale qui articule en un ensemble des représentations individuelles et collectives. L'identité est à la fois individuelle et sociale, personnelle et interpersonnelle, subjective et sexuelle, parce qu'elle est un effet de sens produit par un réseau de signifiants consensuels. Dans la construction de l'identité, la fonction de la référence est capitale : pour l'individu, c'est le social ; pour la personne, c'est le semblable ; pour le sujet, c'est l'Autre de l'inconscient. L'identité n'est de ce fait que concevable par rapport à l'altérité et ses diverses figures (Steichen, 1997, 1998). Dans cette perspective, la santé et la maladie sont non seulement des expériences ou des représentations, mais encore des états d'identité. Les divers discours sociaux relatifs à l'ordre/santé et au désordre/maladie servent de référence pour faire exister socialement les expériences individuelles en qualité de représentations à fonction identitaire. Une illustration parlante en est l'étiquetage social et la formation de stéréotypes. Les discours sociaux donnent le statut de réalité sociale aux expériences individuelles qui correspondent aux systèmes de représentation des expériences de l'être humain sous ses aspects dialectiques du "bien-être" et de "mal-être".

### 3. Les repères de l'anthropologie clinique

La construction de l'anthropologie clinique se fait par bribes et morceaux, par la rencontre entre des textes hétérogènes au premier abord, mais qui se rassemblent autour d'un objectif commun : rendre compte de la réalité clinique à partir des représentations individuelles et sociales de cette réalité. Nous citons ici, à titre de repères, quelques contributions qui nous semblent significatives de la constitution d'une anthropologie clinique. Notre sélection n'est nullement exhaustive et est limitée par le cadre de cet article.

D'une part, nous disposons de textes à portée anthropologique écrits par des cliniciens qui s'interrogent sur leur expérience clinique. Ils construisent une théorie de l'humain sur base de ses attitudes en période de crise ou de maladie et confrontent leur expérience à celle de cliniciens de la même ou d'autres cultures et aux données de la sociologie et de l'anthropologie culturelle. Il s'agit là non seulement d'une clinique, mais d'une anthropologie par la clinique.

D'autre part, nous trouvons dans le relevé de la littérature un très grand nombre de textes d'ethnologie, d'anthropologie sociale, culturelle et philosophique qui étudient les représentations et les pratiques cliniques ainsi que les rapports entre les humains en souffrance et les cliniciens qui s'en occupent. Les auteurs d'une anthropologie de la clinique entretiennent un dialogue continu avec les cliniciens en leur offrant un regard extérieur indispensable pour soutenir une attitude prospective critique à l'égard de leurs disciplines et pratiques.

Dans les textes constitutifs d'une anthropologie par la clinique, nous trouvons, outre les données de l'ethnomédecine et de l'anthropologie de la santé, les contributions de l'anthropologie psychiatrique, de l'anthropologie psychologique et de l'anthropologie psychanalytique.

L'anthropologie psychiatrique interroge l'humain à partir des maladies mentales. Nous y trouvons toutes les tentatives de donner un sens humain à la folie. La maladie mentale est considérée par les uns comme une perte des facultés humaines, par d'autres comme un dissociateur des composantes de la logique humaine, et par d'autres encore comme une logique originale particulière. S'inspirant de la phénoménologie de E. Husserl et de l'existentialisme de M. Heidegger, se référant à la psychanalyse et entretenant un dialogue permanent avec des philosophes tels que H. Maldiney, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, la psychiatrie existentielle a produit un large éventail d'approches de la folie. Nous y trouvons les textes de V.E. Von Gebssattel, E. Strauss, J.H. Vandenberg, V.E. Frankl, L. Binswanger, E. Minkowski, R. Kuhn, H. Ey, E. Degreeff, D. Lagache et L. Szondi. Tous ces auteurs contribuent, à titres divers, à une anthropologie psychiatrique ou une "anthropo-psychiatrie" selon l'expression de J. Schotte. Ce champ de recherches, très riche, comporte des orientations diverses telles que la clinique phénoménostructurale, la psychiatrie existentielle, l'analyse du destin et la pathoanalyse. Cependant ces diversités sont dépassées dans la constitution d'une anthropologie clinique pluridisciplinaire.

Le champ de l'anthropologie psychologique est aussi varié et contrasté que celui de la psychologie qui le fonde. Impossible de rendre compte de toute la complexité de ce champ dans un texte de synthèse comme celui-ci. Mais il n'est pas non plus nécessaire de vouloir en rendre compte largement, car notre objectif est limité à l'orientation de la psychologie clinique. Dans cette perspective, un courant important est celui de la psychologie et de la psychothérapie existentielle produite par des cliniciens nord-américains et européens immigrés aux USA proposant une clinique des relations interpersonnelles sur base d'une interprétation américaine de la philosophie existentielle européenne. Nous y trouvons des auteurs tels que K. Goldstein, E. Fromm, E. Erikson, K. Horney, G. Allport, R. May, H. Feifel, A. Maslow et C. Ro-

gers<sup>12</sup>. Ces auteurs discutent longuement la causalité des désordres individuels et sociaux en tentant d'ouvrir des voies alternatives à l'interprétation freudienne par la pulsion de mort, peu compatible avec l'idéologie culturelle nord-américaine prônant une emprise volontaire sur les destins personnels. Par ailleurs, renversant radicalement la perspective de la pathogenèse individuelle de la psychose, l'analyse systémique explore l'hypothèse d'une socio-pathogenèse du "patient désigné" dans une famille ou une société psychopathogène. Développant les intuitions de G. Bateson<sup>13</sup> relatives à l'application de la cybernétique aux communications humaines, les chercheurs de l'École californienne de Palo Alto (J. Weakland, J. Haley, W. Fry, D. Jackson, V. Satir, P. Watzlawick) et d'ailleurs (M. Selvini Palazzoli, M. Andolfi, C. Angelo, *et al.*) étudient les familles à transactions psychotiques. Ils décrivent les processus de la communication paradoxale dans les contextes de contrainte. Leurs travaux, qui adoptent en partie ceux de l'antipsychiatrie (R. Laing et D. Cooper), aboutissent au développement d'une clinique systémique qui, tout en trouvant un terrain privilégié chez les familles de psychotiques, attire l'attention sur l'existence de processus sociaux qui rendent fou. Toujours en rapport avec la question de l'emprise du sujet psychologique sur son monde, mais dans une tout autre direction, des recherches récentes en psychologie expérimentale explorent les variations culturelles des approches cognitives et émotionnelles de la réalité<sup>14</sup>. Ces auteurs proposent une anthropologie comparative sur base de recherches susceptibles d'éclairer la clinique sur les modifications de la perception de la réalité sous l'influence des messages culturels.

Dans une autre direction, les textes pionniers de l'anthropologie psychanalytique sont les classiques écrits métapsychologiques de S. Freud qui font le lien entre les thèmes rencontrés dans la clinique et leurs correspondances dans le social<sup>15</sup>. J. Lacan a proposé une relecture de Freud : on trouve dans les *Écrits* et dans les *Séminaires* les étapes de la construction d'un modèle de réalité, de sujet et de l'inconscient à ouverture anthropologique<sup>16</sup>. Le concept d'anthropologie psychanalytique a été introduit par des chercheurs travaillant

<sup>12</sup> ALLPORT G., FEIFEL H., MASLOW A., MAY R., ROGERS C., *Existential Psychology*, New York, Random House, 1965 (tr.fr. *Psychologie existentielle*, Paris, Épi, 1971) ; MAY R., *Existential Psychotherapy*, New York, CBC Publ., 1967 (tr. fr. *Le désir d'être : psychothérapie existentielle*, Paris, Épi, 1972).

<sup>13</sup> BATESON G., *Steps to an Ecology of Mind*, 1972 (tr.fr. *Vers une écologie de l'esprit*, Seuil, Paris, Vol. 1, 1977, Vol. 2, 1980).

<sup>14</sup> OATLEY K., JENKINS M., "Cultural Understandings of Emotions", in *Understanding Emotions*, Cambridge (USA), Blackwell Publ., 1996, pp.37-60 ; LUTZ C., WHITE G.M., "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, n° 15, 1986 ; BLOCH M., *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Westview, 1998 ; D'ANRADE R., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge Univ. Press, 1995.

<sup>15</sup> FREUD S., *Totem et tabou* (1912), *Au delà du principe de plaisir* (1920), *Psychologie collective et analyse du Moi* (1921), *L'avenir d'une illusion* (1927), *Le Malaise dans la civilisation* (1930).

<sup>16</sup> LACAN J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" (1952), "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960) et "La science et la vérité" (1966) in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 ; les séminaires IV ("La relation d'objet et les structures freudiennes", 1956-57), VII ("L'éthique de la psychanalyse", 1959-60) et XVII ("L'envers de la psychanalyse", 1969-70).

à la jonction de la clinique et de l'ethnologie. On y trouve des écrits de psychanalystes et de sociologues qui établissent explicitement des ponts entre les deux disciplines<sup>17</sup>. Une contribution tout à fait importante à l'anthropologie clinique est apportée par l'ethnopsychiatrie<sup>18</sup>, associée à et confondue avec l'ethno(psych)analyse, dont les fondateurs sont G. Roheim et G. Devereux<sup>19</sup>. Parmi les cliniciens actuels qui se réclament de l'ethnopsychiatrie, le plus prolifique, mais aussi le plus contesté, est T. Nathan<sup>20</sup>. Les interrogations que soulève sa pratique intéressent au premier abord les praticiens d'une clinique transculturelle des populations immigrées en sociétés européennes. Ces recherches cliniques alimentent les réflexions anthropologiques autour des thèmes de l'identité ethnique (de la population immigrée) dans son rapport à la normalité culturelle (de la société d'accueil).

Il existe une anthropologie philosophique centrée sur les rapports entre le corps et les fonctions qui l'humanisent désignées par les termes de l'âme, la psychè, l'esprit, le langage. On pourrait ici faire état de toute la philosophie qui se pose la question de ce qu'est l'homme à partir de l'expérience des ratages de l'humain, dans la folie, la déraison et l'inhumain. Pour ne citer que les réflexions majeures en la matière qui inspirent les sciences cliniques, retenons les travaux sur la psychopathologie de K. Jaspers, les recherches de J.-P. Sartre sur l'imaginaire et sa proposition d'une analyse existentielle (distincte de celle de L. Binswanger) appliquée à l'analyse bio-graphique, et enfin la phénoménologie clinique de M. Merleau-Ponty, de H. Maldiney et de P. Ricœur. Dans l'optique d'une anthropologie pluridisciplinaire, les travaux du Centre international d'études bio-anthropologiques et d'anthropologie fondamentale, plus précisément à l'occasion du Colloque de Royaumont de 1971-72, ont trouvé leur porte-parole chez E. Morin. Ses réflexions sur l'unité *homo sapiens-demens* sont tout à fait capitales : les arguments qu'il apporte concernant l'indissociabilité entre les versants du désordre et de l'ordre dans l'organisation bio-psycho-sociale de l'humain modifient radicalement la signification de la folie, de la déraison et des débordements humains par rapport aux mots d'ordre des discours sociaux dominants<sup>21</sup>. Une réflexion tout aussi puissante sur l'incontournable part maudite dans l'humanité se

<sup>17</sup> KARDINER A., *L'individu dans la société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969 (1939) ; BONAPARTE M., *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, PUF, 1952 ; BASTIDE R., *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1995 (1950) et *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965 ; ORTIQUES M.C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1960 ; VALABREGA J.P., "L'anthropologie psychanalytique", in *La psychanalyse*, III, 1957, pp.221-245.

<sup>18</sup> LAPLANTINE F., *L'ethnopsychiatrie*, Coll. Psychothèque, Paris, Éd. Universitaires, 1973.

<sup>19</sup> ROHEIM G., *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1953 (1950) ; DEVEREUX G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1977 (1970) ; *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985 (1972) ; *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Paris, Synthé-labo, 1996 ; *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1994 et 1980 (1967).

<sup>20</sup> NATHAN T., *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986 ; *Le sperme du diable : éléments d'ethnopsychiatrie*, Paris, PUF, 1988 ; *L'influence qui guérit*, Paris, Od. Jacob, 1995 ; avec STENGERS I., *Médecins et sorciers*, Paris, Synthélabo, 1995.

<sup>21</sup> MORIN E., "Un animal doué de déraison", in *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, pp.107-164.

trouve chez G. Bataille<sup>22</sup>. De son côté, l'anthropologie philosophique d'A. De Waelhens propose une relecture de la psychose dans le cadre d'un grille de lecture qui articule la phénoménologie, la psychanalyse freudienne et lacanienne et la clinique psychiatrique<sup>23</sup>. Dans le prolongement des recherches sur le corps subjectivé dans la dialectique santé-maladie, D. Le Breton se consacre à construire une anthropologie du corps et de la douleur qui ne peut qu'interpeller les cliniciens. Par ailleurs encore, l'anthropologie philosophique qualifiée d'"empirique" (pour la distinguer d'une forme "littéraire") est un courant de pensée qui a regroupé depuis 1920 des chercheurs de disciplines diverses qui ont comme commun dénominateur de s'opposer aux réductionnismes. Les auteurs de ce courant proposent une perspective synthétique centrée sur l'intersubjectivité. L'aboutissement en est un humanisme fondé sur l'épistémologie. Leurs domaines d'investigation sont la biologie, la psychiatrie et la sociologie. Citons M. Scheler, E. Cassirer, P. Haberlin, H. Plessner, G. Vanderleeuw, M. Buber, W. Ehrlich, S. Strasser, F. J. J. Buýtendijk, V. Von Weizsäcker. L'œuvre de M. Foucault occupe une place originale dans la littérature qui construit une archéologie des savoirs et une anthropologie des discours contribuant de manière déterminante à une anthropologie de la clinique occidentale. Sa conception d'une philosophie du discours, appliquée à l'étude des effets des discours cliniques, produit une vaste fresque qui englobe les différentes pratiques qui traitent des sujets en mal de société : psychologie, médecine, psychiatrie, droit pénitentiaire et, pour clôturer l'œuvre, la sexologie<sup>24</sup>. Sa réflexion relative aux rapports entre les institutions sociales et le désir inconscient sont très proches de celles de la clinique psychanalytique.

D'autres chercheurs de l'horizon de l'ethnologie et de l'anthropologie sociale et culturelle interrogent les mythes, discours et pratiques de guérison d'autres sociétés. Leur objet d'étude privilégié est constitué des phénomènes des cures par la magie et par la transe. Parmi les textes désormais classiques, citons ceux de M. Hubert et M. Mauss, C. Lévi-Strauss, E.E. Evans-Pritchard, R. Bastide, A. Métraux et M. Eliade<sup>25</sup>. Actuellement, il faut y ajouter les multiples écrits sur le chamanisme et la possession qui mettent en discussion les observations antérieures en les confrontant avec de nouvelles données

<sup>22</sup> BATAILLE G., *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1949.

<sup>23</sup> DE WAELHENS A., *La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Leuven, Nauwelaerts, 1971.

<sup>24</sup> FOUCAUET M., *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1967 (1954) ; *Naissance de la clinique : une archéologie du savoir médical*, Paris, PUF, 1983 (1963) ; *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 ; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 ; *Histoire de la sexualité : 1. La volonté de savoir ; 2. L'usage des plaisirs ; 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976 et 1980.

<sup>25</sup> HUBERT M., MAUSS M., "Esquisse d'une théorie générale de la magie" (1903), in MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp.1-141 ; EVANS-PRITCHARD E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972 (1937) ; LÉVI STRAUSS C., "Le sorcier et sa magie" (1949) et "L'efficacité symbolique" (1949) in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 et 1974, pp.183-203 et 205-203 ; MÉTRAUX A., *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967 ; ELIADE M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968 ; BASTIDE R., *Le Rêve, la Transe et la Folie*, Paris, Flammarion, 1972.

de terrain<sup>26</sup>. La multiplication des publications de recherches de terrain consacrées au vaste éventail des pratiques de guérison traditionnelle et en transformation produites par des ethnologues et des cliniciens qui contribuent à une anthropologie clinique entraîne la nécessité de les regrouper ici d'après le terrain de référence principal. Il reste à en tirer les leçons en confrontant ces représentations et pratiques entre elles et avec les représentations et pratiques dites modernes. Ces travaux mettent avec insistance l'accent sur la prise en charge de la dimension identitaire et existentielle par les pratiques traditionnelles, ce qui rend ces dernières irréductibles à des techniques cliniques fonctionnelles<sup>27</sup>.

#### 4. L'attitude prospective en clinique et en anthropologie clinique

Il semble logique d'appliquer à cet inventaire de textes composant une anthropologie clinique la grille d'interprétation appliquée par Herskovits à l'anthropologie sociale et culturelle (Herskovits, 1952). On obtiendrait de la sorte des regroupements successifs dans le temps historique en fonction des orientations prospectives. On y retrouverait donc des évolutionnistes, diffusionnistes, fonctionnalistes, culturalistes et plus tard des structuralistes, constructivistes, etc. Cette stéréotypie est d'autant plus facile que ces étiquettes sont manipulables et que les auteurs de l'anthropologie clinique ne sont pas à l'abri des influences idéologiques qui ont affecté à la même époque leurs col-

<sup>26</sup> SCHOT-BILLMAN F., *Possession, danse et thérapie*, Paris, Sand, 1985 ; HELL B., *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999 ; OLIVIER DE SARDAN J.-P., "Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation", *L'Homme*, XXXIV (3), 1994, pp.7-27 ; PERRIN M., *Le chamanisme*, Paris, PUF, 1997 ; LAPASSADE G., *Essai sur la transe*, Paris, PUF, 1990 et *Les rites de possession*, Paris, Anthropos, 1997 (1976).

<sup>27</sup> Europe : FAVRET-SAADA J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977 ; avec CONTRERAS J., *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1981.

Afrique : CORIN E., "Zebola : une psychothérapie communautaire en milieu urbain", *Psychopathologie africaine*, XII, 1976, pp.349-389 ; BRODEUR C., DEVISCH R., *Forces et signes : regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris, Éd. Arch. contemp., 1996 ; NSHIMIRIMANA L., *Rite, culture et clinique. De l'importance des rituels culturels dans l'élaboration d'une clinique anthropologique : cas des rituels du Burundi*, Thèse de doctorat, Fac. Psychologie, UCL, Louvain-la-Neuve, 1998.

Maghreb : BOUGHALI M., *Sociologie des maladies mentales au Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient, 1988 ; AOUATTAH A., *Représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc : une étude d'éthnopsychiatrie marocaine*, Paris, L'Harmattan, 1993 (1989) ; CHLYEH A., *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Paris, La Pensée sauvage, 1999 ; MOHIA-NAVET N., *Les thérapies traditionnelles dans la société Kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Amérique du Sud : RÖSING I., *Mundo Ankari*, 8 vol., Nordlingen, Franz Greni Verlag, 1987 et sv. ; DESCOLA P., "Visions", in *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon, Terre Humaine, 1993, pp.329-445 ; GARCIA PEÑAFIEL M., *L'altérité, le regard et la réciprocité. Les représentations culturelles de la souffrance dans la culture populaire chilienne : approche anthropo-psychanalytique*, Thèse de doctorat, Fac. de Psychologie, UCL, Louvain-la-Neuve 1999 ; CITARELLA L. (et al.), *Medicinas y cultura en la Araucanía*, Santiago, Éd. Sudamericana, 2000 (1995).

Asie : ZIMMER H., *Hindu Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1948 ; LESLIE C., Ed., *Asian Medical Systems*, London, 1976 ; CLIFFORD T., *Tibetan Buddhist Medicine and Psychiatry*, London, The Aquarian Press, 1984 ; MEYER F., *Gso-ba Rig-pa. Le système médical tibétain*, Paris, CNRS, 1983 ; SAMUEL G., *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, 1993.

lègues de l'anthropologie sociale et culturelle. Cependant, cette lecture ne nous semble pas adéquate pour les textes de l'anthropologie clinique, car ils traduisent plus les attitudes de leurs auteurs que ce n'est le cas pour les textes de l'anthropologie sociale et culturelle. Les auteurs cliniciens sont davantage engagés dans leur discours car impliqués dans leur objet. On ne parle pas avec le même détachement de l'angoisse, de la souffrance et du malheur, que de la culture, des arts et des techniques. Si on peut aisément tenir des discours généraux sur l'ordre, on est plutôt démunie face au désordre et davantage impliqué dans le choix des mots, des thèmes et du style.

Ainsi les textes de l'anthropologie clinique trahissent-ils les options et les préoccupations de leurs auteurs. Si l'ordre social et individuel ouvre des perspectives pour la prospection, le désordre social et individuel nécessite à la fois des solutions d'urgence et des réflexions prospectives. Dans la clinique, l'urgence qui impose des pratiques met à rude épreuve les belles théories peaufinées dans le calme et la quiétude. On pourrait dire que la fonction de l'anthropologie à prétention scientifique serait précisément de prendre la distance nécessaire pour examiner dans le calme de l'ordre ce qui se passe dans le trouble du désordre. Mais une anthropologie ne peut dire quelque chose de valable de la réalité clinique qu'en prenant en compte la part du désordre comme composante de la réalité clinique. Les modalités de prise en compte du désordre, c'est-à-dire la prospection du rapport entre l'ordre et le désordre, diffèrent dans le champ clinique et dans l'anthropologie clinique. Deux attitudes prospectives constituent les pôles opposés qui polarisent ce champ. Une attitude consiste à séparer radicalement l'ordre du désordre et à les opposer, à voir dans le désordre chaos et destruction à éliminer radicalement au bénéfice d'un ordre bien réglé. C'est l'attitude qui promeut l'ordre comme bien supérieur et état normal des individus et des sociétés. Une tout autre attitude consiste à lire l'humain et le social comme un rapport dynamique entre ordre et désordre, à voir dans le désordre non seulement du chaos mais aussi du mouvement et du changement, non seulement destruction mais aussi intensité vitale et recréation. Pour les défenseurs de l'ordre, tout le mal est du côté du désordre. Pour les tenants de l'équilibre, le mal est tout autant du côté des excès de l'ordre que des excès du désordre. Pour les premiers, il faut renforcer l'ordre pour éviter le retour du désordre ; pour les autres, il faut s'attendre au retour cyclique du désordre nécessaire pour tempérer l'ordre et reproduire la mouvance.

Dans le processus clinique, l'attitude prospective est indissociable de l'attitude rétrospective et du bilan de l'actualité. La propédeutique médicale relie ces trois moments : l'anamnèse et l'observation (ou examen) porte sur l'actualité, mais aussi sur l'évolution du ou des symptômes (ou du syndrome) et de son contexte. Elle prend en considération tant les symptômes subjectifs que les symptômes objectifs. À travers les dires du patient et sur base des pièces médicales éventuelles ou d'un dossier, elle explore les antécédents personnels et familiaux. Le diagnostic est établi au départ des antécédents et de l'actualité. Le pronostic découle du diagnostic et de la projection dans l'avenir des effets supposés d'un modèle thérapeutique déduit du diagnostic. Le

pronostic inspire le traitement. Dans le pronostic interviennent tant les éléments objectifs du diagnostic que les éléments subjectifs du praticien. C'est son expérience clinique et son optimisme ou pessimisme personnels qui vont largement déterminer sa prudence ou son audace et déterminer l'avenir du traitement.

Du moins en était-il ainsi dans la propédeutique médicale occidentale telle qu'elle était enseignée il y a un demi-siècle. Actuellement la part subjective du client est réduite à la portion congrue et même disqualifiée au profit de l'exploration objective à grand renfort de techniques. Le diagnostic découle plus des données de laboratoire, des radiographies, scintigraphies, échographies, électroencéphalographies, électrocardiographie, électromyographie et autres examens spécialisés et épreuves fonctionnelles que de l'interprétation clinique médicale.

Actuellement, les personnes malades ont toutes les peines du monde à trouver un médecin qui ait la disponibilité temporelle et la compétence pour fonctionner comme clinicien au sens où nous l'entendons ici. Le plus difficile est de trouver un médecin qui puisse, dans le cas de pathologies chroniques, récidivantes et atypiques, de l'ordre de celles qui empoisonnent l'existence quotidienne, prendre le temps que nécessite l'acte intellectuel et responsable de l'interprétation clinique. Celle-ci comporte une série de composantes : l'écoute patiente du récit du client qui décrit sa représentation "personnelle", la synthèse intellectuelle des données techniques, la construction d'une représentation "savante", la prise de conscience du caractère hypothétique de cette représentation et de la part subjective du clinicien dans la construction de celle-ci, la traduction de cette représentation et sa restitution au client, et enfin la construction avec le client d'une représentation "consensuelle" résultant de l'articulation entre la représentation "personnelle" et la représentation "savante".

Au terme de cette réflexion, il faut constater que l'attitude prospective dans les pratiques médicales déserte la clinique pour se concentrer sur les questions de techniques et de gestion. L'attitude clinique prospective n'est pas interrogée dans les textes constitutifs du savoir médical actuel. On y trouve une prospection active de nouveaux domaines (pathologies) et de nouveaux moyens (technologies). Il s'agit plus d'inventorier et de comparer des savoirs de pointe que de réfléchir aux attitudes cliniques. L'orientation générale est celle de l'amélioration des conditions d'hygiène (santé publique), de la détection des endémies et de la prévention des épidémies (programmes de vaccination), de gestion hospitalière, de la solution de problèmes ponctuels de santé prédominant à un moment donné dans une société donnée. Mais on y apprend peu du point de vue clinique.

La déssubjectivation des malades est d'autant plus marquée que la médecine classe radicalement les maladies somatiques d'une part et les maladies psychologiques et mentales, d'autre part. La médecine psychosomatique et la psychiatrie sont prises dans le même engrenage. La nosologie et le diagnostic psychiatrique ont fort changé en ce dernier quart de siècle. La psychiatrie est passée de la richesse descriptive de la nosographie classique à la pauvreté

classificatoire du manuel de diagnostic statistique des maladies mentales ou DSM. Pourtant, ainsi que nous l'avons vu, la psychiatrie phénoménologique, la psychiatrie existentielle et la psychiatrie psychodynamique, mais aussi les courants de l'antipsychiatrie et de la psychiatrie sectorielle avaient élargi les perspectives et ouvert des espoirs nouveaux pour la transformation des patients en sujets. La standardisation dans un but d'efficacité de gestion institutionnelle a refermé ces perspectives. On est passé d'une attitude prospective centrée sur la compréhension des malades mentaux à une attitude prospective centrée sur l'efficacité de la gestion des institutions soignantes. Actuellement la profession de psychiatre est de moins en moins attirante et l'actuelle génération des cliniciens ne reçoit pas dans les facultés les moyens intellectuels pour entretenir et construire une anthropologie psychiatrique qui puisse inspirer leurs pratiques. Aussi, à défaut de soutien institutionnel, l'ouverture clinique humaniste des psychiatres nécessite-t-elle de leur part des efforts personnels de formation continue. N'est-ce pas trop leur demander de consentir un tel effort sans aide institutionnelle, alors qu'ils sont dans une situation très inconfortable, tiraillés entre les terreurs de leurs patients, les angoisses des familles et les exigences des administrations de la santé ? Là aussi, la question de la formation des compétences pourrait faire l'objet d'une prospection de la part d'une anthropologie clinique engagée dans la réalité sociale.

Le champ de la psychologie clinique présente actuellement les mêmes transformations. Une coexistence pas toujours harmonieuse entre des tendances spécialisées et des tendances globalisées divise les représentations et pratiques de la psychologie. Entre les deux extrêmes d'une prospective focalisée dite "fonctionnelle" et une prospective élargie qui aboutit à une perspective "humaniste" s'étend un vaste champ d'interprétations. Cette bipolarisation des perspectives en sciences humaines n'est pas neuve : W. Dilthey avait déjà décrit en 1894 deux orientations de la psychologie : une psychologie nomothétique privilégiant l'explication par l'expérimentation de laboratoire et une psychologie idiopathique basée sur la compréhension par l'expérience humaine<sup>28</sup>. Logiquement une approche clinique associe compréhension et explication. Cependant, en pratique, ces deux orientations comportent une évidente charge idéologique respectivement désignée sous le nom de "fonctionnalisme" et d'"humanisme". Les tensions entre ces orientations prospectives sont de plus en plus sensibles et s'affrontent dans le champ clos des facultés universitaires autour des enjeux de la reconnaissance narcissique, du pouvoir et des financements. Ces débats consomment une énorme énergie soustraite à l'investissement dans des concertations pluridisciplinaires productrices de réflexions anthropologiques.

Malgré son déclin et sa mort annoncée à plusieurs reprises depuis un demi-siècle, la psychanalyse tient le coup et le cap. Son défi est de rester avant tout une pratique clinique au sens plein du terme, ce qui n'est possible qu'à condi-

<sup>28</sup> DILTHEY W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Gesammelte Schriften, 1895, Vol. 5.

tion de rester privée, indépendante et artisanale. Mais son défi est aussi de subsister comme une collectivité théorisante de chercheurs. La psychanalyse a apporté une importante contribution à l'anthropologie clinique. La diversité des tendances et écoles psychanalytiques devrait offrir une garantie de critiques mutuelles de façon à réduire les risques de dérapage de la psychanalyse vers une fonction d'expertise, à l'instar de ce qui s'est passé pour la médecine et est en train de se passer pour la psychiatrie et la psychologie. L'éthique de la psychanalyse est une promotion du désir du sujet à l'encontre de la passivité du patient : ce qui est considéré comme thérapeutique est le savoir de l'analysant et non celui de l'analyste. Et l'acte d'interprétation de l'analyste n'a de sens que dans la mesure où il produit et soutient l'acte d'interprétation de l'analysant. Le savoir théorique constitué dans les diverses écoles des tendances freudienne, jungienne, kleinienne, bionienne et lacanienne est destiné globalement aux analystes et à tous leurs interlocuteurs des divers champs des sciences humaines intéressés. Mais, en aucun cas, ce savoir théorique n'est destiné à détrôner le savoir des analysants, seul garant de la cohérence des théorisations qui font office de savoir psychanalytique. En est-il bien ainsi ? Il n'est pas bien difficile d'identifier les diverses écoles contemporaines de psychanalyse européennes. Elles publient beaucoup et organisent de multiples manifestations publiques qui assurent leur visibilité.

En principe, l'éthique psychanalytique qui privilégie le savoir de l'inconscient par rapport au savoir de la théorie devrait maintenir la pratique de la cure dans une perspective humaniste, nonobstant le développement d'un fonctionnalisme dans les écoles. Cette disposition éthique consensuelle pourrait garantir la continuité d'une anthropologie psychanalytique par ailleurs proche d'une anthropologie postmoderne interprétative. Cette dernière privilégie en effet les savoirs locaux par rapport au savoir global et s'occupe des phénomènes d'interaction entre chercheurs et informateurs. Il y a cent ans que la psychanalyse est née de la prise en compte du transfert et du contre-transfert comme condition de l'efficacité thérapeutique de l'interprétation. Est-ce maintenant le tour d'une anthropologie qui serait prospective de prendre en compte l'interprétation dans le transfert ? Mais alors, comment concevoir la solution du paradoxe d'une anthropologie qui brasserait largement le social à partir d'une pratique focalisée sur les individus pris un à un ? Comment relier le social à l'individuel sans s'y perdre ?

Le stéréotype courant de la psychanalyse en fait une théorie et une pratique centrées sur l'individu "isolé". C'est la croyance dans ce stéréotype qui a conduit les premiers analystes systémiciens à définir la spécificité de leur démarche comme antagoniste à la psychanalyse. C'était méconnaître que le sujet de la psychanalyse n'a rien d'un individu isolé. Dans la cure analytique, le système familial et le système social, tout comme leur culture commune, sont constamment présents et actifs dans les représentations conscientes et inconscientes de l'analysant. Il est impossible de concevoir le sujet de la psychanalyse dégagé des complexes familiaux, des mythes et normes sociales, des idéaux et discours culturels. D'autant plus que le désir, moteur et objet de la cure, n'existe pas en dehors des réseaux de signifiants constitutifs des dis-

cours qui fondent le lien social. Le désir est l'effet du langage qui est un bien commun. Le désir est aussi directement corrélé au registre de la Loi opérateur de toute culture. Au fondement du désir se trouve le principe de la régulation de la jouissance au bénéfice du lien social et de l'existence individuelle. En démontrant que cette régulation est l'effet de la fonction paternelle, ou en d'autres mots, que l'ouverture au social est l'effet de la métaphore paternelle interpellée dans la cure, J. Lacan indique que la psychanalyse a comme objet l'analyse du lien social. Des chercheurs d'autres horizons ont compris que la notion de responsabilité juridique est liée à la question de la fonction du père, tout comme celle du don dans l'échange social est liée à la question du meurtre du père. Ces rapports entre l'individuel et le social ne cessent d'alimenter les échanges entre la psychanalyse et le droit (Legendre, 1989) et l'anthropologie. En ce qui concerne cette dernière, rappelons que l'objet central de l'anthropologie, le système de liens de réciprocité dans le social fondé sur les dons et contre-dons est articulé autour des sacrifices fondateurs de la culture : sacrifice de la sexualité, sacrifice de la jouissance et sacrifice du sacrifice (Godelier/Hassoun, 1996 ; Godelier, 1996).

## 5. Pour ne pas conclure

L'attitude prospective dont il a été question ici n'a rien à voir ni avec une science fiction qui rêve du meilleur des mondes ni avec l'hallucination futuriste d'une maîtrise sur le destin. On peut la souhaiter réaliste dans la mesure où elle tire des conclusions des expériences passées et aussi des expériences alternatives effectuées dans les diverses cultures mondiales. Une anthropologie prospective serait amenée à quitter les cieux académiques du savoir global pour descendre sur la terre de l'existence commune et se mettre à l'écoute du savoir local qui évoque les joies et peines quotidiennes. Elle aurait à traduire d'une culture à l'autre, en prenant le plus grand soin de traduire correctement, les récits qui traitent de l'emprise des humains sur les destins malheureux. Elle pourrait contribuer à la circulation de ces savoirs et les mettre en dialogue plutôt que de les mettre dans des boîtes étiquetées à l'usage des seuls disciples. Cette anthropologie serait responsable à l'égard de tous les informateurs du monde auxquels elle restituerait le savoir global construit à partir de l'étude comparative des savoirs locaux. Elle pourrait intégrer les données d'une anthropologie clinique, elle-même en cours de constitution, qui se donne comme tâche de tirer les enseignements des diverses cliniques du monde.

Dans notre optique, une anthropologie clinique est d'office engagée socialement. Elle n'a qu'un intérêt très limité si elle n'est qu'au seul service de la carrière des chercheurs, de la renommée de leurs institutions ou de leurs factions disciplinaires. Cet engagement tient à l'attitude prospective, voulue, décidée, méthodique et critique. Une attitude prospective n'a de sens que si elle est directement articulée sur les réalités communes, individuelles et collectives. Une anthropologie clinique est destinée à inspirer des cliniques anthropologiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES<sup>29</sup>

- AGIER M., Dir,  
 1997 *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Éd. J.M. Place.
- AFFERGAN F.,  
 1987 *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- AFFERGAN F., Dir.,  
 1999 *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF.
- AUGÉ M.,  
 1980 "Maladie : anthropologie médicale", *Encyclopædia Universalis*, XVIII,  
 pp.168-170.  
 1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- BALANDIER G.,  
 1969 *Anthropologie politique*, Paris, PUF.  
 1974 *Anthropologiques*, Paris, PUF.  
 1988 *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- BIDOU P.,  
 1999 "Des fantômes et des hommes. Une topologie amazonienne de l'inconscient",  
*Anthropologie psychanalytique. L'Homme*, n° 149, pp.73-82.
- BIDOU P., GALINIER J., JUILLERAT B.,  
 1999 "Arguments", *Anthropologie psychanalytique. L'Homme*, n° 149, pp.7-24.
- BRETON S.,  
 1999 "Le spectacle des choses. Considérations mélanésiennes sur la personne",  
*Anthropologie psychanalytique. L'Homme*, n° 149, pp.83-112.
- CARREL A.,  
 1957 *L'Homme cet inconnu*, Paris, Plon (1935).
- COPANS J., Dir.,  
 1975 *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro.
- ENRIQUEZ E.,  
 1983 *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard (1980).
- FRANCK R.,  
 1994 *Faut-il chercher aux causes une raison ? L'explication causale dans les sciences humaines*, Lyon, Institut interdisciplinaire d'Études épistémologiques/Paris, Librairie philosophique J.Vrin.
- FREUD S.,  
 1953 "Remémoration, répétition et élaboration" (1914), in *De la technique psychanalytique*, Paris, PUF, pp.105-115.  
 1971 *Le Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF (1930).
- GEERTZ C.,  
 1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.  
 1996 *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié (1988).
- GEORGIN R.,  
 1983 *De Lévi-Strauss à Lacan*, Paris, Cistre.

<sup>29</sup> Nous reprenons ici la liste des ouvrages qui ont servi à l'argumentation. Les ouvrages cités en illustration des courants présentés figurent en notes de bas de page.

- GILLISON G.
- 1999 "L'anthropologie psychanalytique. Un paradigme marginal", *Anthropologie psychanalytique. L'Homme*, n°149, pp.43-52.
- GODELIER M.
- 1996 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- GODELIER M., HASSOUN J., Dir.,
- 1996 *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité. Approches anthropo-logiques et psychanalytiques*, Paris, Arcanes.
- GREEN A.
- 1999 "Le psychisme entre anthropologues et psychanalystes. Une différence d'interprétation", *Anthropologie psychanalytique. L'Homme*, n°149, pp.25-42.
- HERSKOVITS M.J.,
- 1952 "Le dynamisme de la culture" et "La variation culturelle", in *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, pp.156-343.
- JUILLERAT B.,
- 1952 "La mort yafar. Les métamorphoses du sujet dans une culture mélanesienne", *Anthropologie psychanalytique. L'homme*, pp.63-72.
- KILANI M.,
- 1994 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.
- 1995 "Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte", in ADAM J.M. et al, *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, pp.65-100.
- LACAN J.,
- 1966 "La science et la vérité", in *Écrits*, Paris, Seuil, pp.855-877.
- LAURENT P.J.,
- 1998 *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala.
- LEGENDRE P.,
- 1989 *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris, Fayard.
- LÉVI-STRAUSS C.,
- 1966 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in MAUSS.M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp.IX-LII (1950).
- NSHIMIRIMANA L.,
- 1998 "Science et stéréotypes", in PRESVELOU CL., STEICHEN R., *Le Familier et l'Étranger : dialectiques de l'accueil et du rejet*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, pp.197-209.
- OLIVIER DE SARDAN J.P.,
- 1995 *Anthropologie et développement*, Paris, Karthala.
- RUANO-BORBOLAN J.C., Dir.,
- 1998-9 "Anthropologie : nouveaux terrains, nouveaux objets", *Sciences Humaines*, n° 23.
- SCHEPS R.,
- 1993 *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris, Seuil.
- SINGLETON M.,
- 1991 "Médecines traditionnelles ? Connais pas", in SINGLETON M., Dir., *Soins de santé primaires en Afrique : cause perdue ?*, Cahiers du Cidep (Academia/L'Harmattan), n°12, pp.101-142.

STEICHEN R.,

- 1986 "Effets dans le langage du concept de santé", *Cahiers des Sciences Familiales et sexologiques*, n°10, pp.81-123.
- 1997 "L'identité du sujet : sa construction et ses nominations", in STEICHEN R., SERVAIS P., Dir., *Identification et identités dans les familles. Individu, personne, sujet*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, pp.11-46.
- 1998 "Figures de l'altérité : les autres et l'Autre", in PRESVELOU C., STEICHEN R., Dir., *Le Familiar et l'Étranger : dialectiques de l'accueil et du rejet*, Louvain la Neuve, Academia-Bruylant, pp.39-57.

VIDERMAN S.,

- 1982 *La construction de l'espace analytique*, Paris, Gallimard (Denoël, 1970).

# **Pour une socio-anthropologie urbaine... prospective**

par Bernard Francq \* et Xavier Leloup \*\*  
en collaboration avec Margarita Becerra,  
François Bodeux, Eric Goovaerts,  
Julien Pierart \*\*\*

À partir des travaux déjà réalisés et en cours, les auteurs mettent en évidence les exigences qu'implique une démarche socio-anthropologique au niveau des manières de vivre en ville : la nécessité de repenser l'espace, le rapport à l'Autre et la construction d'un sujet personnel.

Un manifeste, un programme de travail, une intentionnalité, un engagement interprétatif — celui souhaité par Mike Singleton dans ce numéro — autant de référents qui nous placent résolument devant des acquis et des choix. La présence de l'Autre y revient de manière récurrente, alors même que la nécessité de création d'un binôme interprétatif associant travail sociologique et investigation ethno-anthropologique qualifie une posture intellectuelle qui cherche à se dégager d'une approche de la ville encore et toujours perçue comme totalité. C'est en quelques pages ce que nous voudrions attester, à travers un ensemble de recherches.

## **1. De l'Autre ville à la ville de l'Autre**

En 1996, un nouveau programme de recherche intitulé "L'autre ville : les transformations du lien social urbain" <sup>1</sup> a été mis en place à partir de la problématique de la dynamique des espaces urbains. Le projet consistait à

\* Université catholique de Louvain, Unité d'anthropologie et de sociologie, 1/1 Place Montesquieu, B 1348 Louvain-la-Neuve et CADIS (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris).

\*\* Université catholique de Louvain, Institut des sciences du travail, 1 Place des Doyens, B 1348 Louvain-la-Neuve.

\*\*\* Chercheurs, membres du Laboratoire de Recherches sociologiques, Université catholique de Louvain, Unité d'anthropologie et de sociologie, 1/1 Place Montesquieu, B 1348 Louvain-la-Neuve.

<sup>1</sup> Ce programme a été financé par le FNRS (FRFC).

prendre en compte la convergence de phénomènes multiples qui modifiaient tant la morphologie sociospatiale que les modes de vie et les types de liens sociaux qui façonnaient ces espaces urbains en développant un travail empirique important sur un site et un travail d'expertise sur les relations entre territoires et gestion urbaine des services et publics et privés. Les objectifs de ce programme envisageaient aussi bien les relations entre l'espace et la structure socioéconomique que la situation urbaine de différents groupes sociaux à partir des mécanismes de distribution de ces groupes entre les différents types d'espaces résidentiels. Il s'agissait aussi d'aborder les stratégies propres des habitants par rapport aux transformations économiques et aux espaces résidentiels, le projet étant de privilégier une approche intergénérationnelle des itinéraires et des statuts résidentiels et professionnels ainsi que la nature des relations que les habitants ont avec les services sociaux et culturels — relations de service, d'aide, coproduction avec les usagers.

Le choix d'un site — Ixelles<sup>2</sup>, une commune de l'agglomération bruxelloise — a permis de mettre à l'épreuve différentes thématiques constitutives de notre laboratoire de recherche. Un ensemble de travaux ont été menés de manière cumulative. Nous sommes partis d'un travail sociologique classique, à l'ombre de Halbwachs, en réalisant l'analyse de la ségrégation résidentielle et de la coexistence, à l'intérieur d'un quartier, d'un ensemble diversifié de populations ; l'approche morphologique a servi de cadre à une interrogation précise sur la ségrégation résidentielle et son évolution historique ; elle a permis de mener à bien une première analyse de la ville en tant que phénomène de "composition". En même temps, l'analyse des rapports entre temporalités et action urbaine, dans un quartier ayant connu, depuis une décennie, d'importants bouleversements tant architecturaux que sociaux, a permis de dégager les différenciations sociales à l'œuvre et les enjeux collectifs liés au redéploiement du sens de la ville. En répertoriant les usages d'une rue, la recherche a, en troisième lieu, porté sur la manière dont les habitants — anciens et nouveaux — tissent ou non des rapports sociaux à travers l'usage — privé et public — qu'ils font de la rue. À partir d'une intervention sociologique menée avec un groupe de personnes âgées et un groupe de jeunes adultes, nous avons envisagé les rapports intergénérationnels comme autant d'images inversées des rapports proximité-distance.

Ce que ces recherches mettaient au jour, au-delà de l'intention initiale d'inventorier des usages de la ville qui ne se limitent pas à la simple consommation d'espaces, c'est que le rapport à l'autre est constamment traversé par des formes d'ambivalence où alternent reconnaissance positive et production de la négativité d'un groupe vis-à-vis de l'autre. Le travail d'in-

---

<sup>2</sup> Le lecteur se reportera au numéro 1/1999 de la revue *Recherches Sociologiques* consacré à la "sociologie de la ville" qui atteste des travaux déjà réalisés.

tervention sociologique<sup>3</sup> (Francq, 2001) a permis de percevoir ce va-et-vient — instable mais continu — entre la plus grande compréhension et la mise à distance immédiate qui confine à l'intolérance ou, plus encore, à la négation de l'existence de l'autre dans "son" monde. Comme un jeu de miroirs déformants. Ainsi, au niveau générationnel, une première image du changement oppose les catégories de distance, de méconnaissance et de séparation et permet de saisir la nature, transitoire, qui régit les relations entre générations : il y a ceux qui sont partis, ceux qui sont obligés de rester, ceux qui sont de passage. Ces trois modes façonnent fortement les conduites des acteurs sociaux et la manière dont ils individualisent l'espace. Les personnes âgées développent une forte nostalgie de l'homogénéité et "les autres" sont perçus de trois manières : la distance avec ceux qui sont de passage, la présence pesante des étrangers, le rejet. Les jeunes adultes (étudiants, jeunes ménages, artistes) exaltent l'hétérogénéité à travers un rapport au temps fait de "hasard mitigé", de légèreté, de rencontres — virtuelles et réelles — sous le signe du mélange où les autres sont vus de trois manières : fragilité des rencontres hasardeuses, séparation d'avec les vieux, faiblesses du sujet personnel à travers une société en réseaux.

Ce qui est remarquable, c'est que le rapport entre personnes âgées et jeunes adultes fonctionne en miroir : pour les premières, ce sont les étrangers qu'elles mettent à distance, alors que pour les seconds, ce sont les vieux. À chaque fois, la tolérance se réduit quand on aborde le problème des relations non plus virtuelles mais réelles à travers les rencontres dans l'espace. La difficulté de "vivre ensemble" passe par la construction temporelle et spatiale du rapport à l'autre et la manière de vivre l'isolement. Il est aussi remarquable que «si le caractère négatif du lien [...] ressortit surtout dans ses normes» (Simmel, 1999/1908 :472), que ce soit la place qu'occupe l'éducation dans le groupe des personnes âgées ou celle de la démocratie dans le groupe des jeunes adultes, l'espace comporte dans cette négativité un sens fort en rapport avec la mort. Du "vieux quartier" au "quartier de vieux", la distance et la proximité — spatiale — se construit à travers des détours qui ont souvent affaire avec l'absence ou la disparition de "ceux avec qui on avait l'habitude de vivre" (les anciens habitants disparus ou partis habiter ailleurs) ou de "ceux avec qui on n'a pas envie de vivre" (les vieux qui ne vivent pas dans le monde des jeunes). Illustration de la position de Simmel pour qui «la frontière n'est pas un fait spatial avec des conséquences sociologiques, mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale» (Simmel, *Op.cit.* :607). Il reste que la ville, si elle est traversée par des tensions entre générations, l'est aussi par un mouvement révélateur de la construction du sujet moderne pris entre la poursuite d'une altérité et des mouvements de mise à distance ambivalents. C'est ce que X. Leloup a cherché à appréhender à travers la figure du "jeune isolé" (Leloup, 2000).

<sup>3</sup> Pour un exposé des principes de la méthode, voir TOURAIN A., 1978 et DUBET F., 1994, en particulier le chapitre 6 ("Entre les sociologues et les acteurs", pp.223-252).

Pour synthétiser l'apport de ces travaux, nous avons développé un ensemble de propositions à partir d'une idée centrale : la ville peut être considérée comme un lieu de composition<sup>4</sup>, elle est traversée par des constructions et des tensions — entre groupes d'âges, entre générations, entre isolement social et rapport à l'altérité, entre temporalités différentes — qui sont à mettre en perspective avec les transformations du rapport au travail, mais aussi avec la création culturelle. Les notions de génération, de sujet personnel, de temporalité sont autant d'entrées pour saisir les enjeux que recouvre la question du "comment vivre ensemble ?". L'essentiel de nos interrogations aujourd'hui repose sur les rapports entre générations au niveau du logement et de l'ancrage territorial et sur les situations d'isolement que nous avions massivement constatées sur un terrain bruxellois et débouche ainsi sur un approfondissement du programme de recherche. Le questionnement s'est déplacé, l'Autre ville — secrète ou invisible, opaque, différenciée, consistante — devenant le lieu d'une interrogation sur l'Autre, ses engagements et ses évitements en liaison avec un "vouloir vivre ensemble".

Une hypothèse que nous formulions au départ de notre programme de recherche était que la question de la coexistence dans les contextes urbains relevait peut-être de nouvelles luttes et problématiques centrées sur le dégagement de l'acteur par rapport aux institutions. Ces luttes sont portées par le Sujet personnel dans sa tentative incessante de rallier les aspects instrumentalisés de la modernité et les identités décomposées — ou radicalisées — des communautés primaires (Touraine, 1997). Il est alors un principe non social à la base de la constitution du social, à savoir que le rapport à Soi oriente le rapport à l'Autre. Or, ce rapport à Soi n'est plus un donné des récits fondateurs de la modernité et des actes que l'individu pouvait poser dans la société industrielle ("l'acteur était ce qu'il faisait", selon l'expression d'A. Touraine). Au contraire, il semble en permanence menacé par deux dérives possibles : d'une part, il peut se replier sur une identité traditionnelle et rejeter les autres appartenances pour en faire de simples apparences sur lesquelles reposent les processus alimentant le relativisme absolu (l'Autre n'est perçu que comme porteur de vices ou d'incivilités) ; d'autre part, porté par le mouvement hédoniste et narcissique qui caractérise nos sociétés, il peut vouloir se constituer en être de désir rompant avec tout principe de réalité et imposer sa force et sa puissance dans ses relations aux autres, l'Autre devenant alors un pur objet de désir (Todorov, 1995 ; Touraine, 1997). Mais cette constitution du rapport à Soi et à l'Autre ne se réalise ni sans lien avec les conditions sociales dans lesquelles sont placés les individus ni déconnectée des trajectoires professionnelles, familiales ou résidentielles qui marquent les récits de vie. Ainsi, les situations de profonde exclusion ou de ségrégation résidentielle peuvent produire la honte, la frustration et l'impuissance chez le sujet qui les vit, ce qui se traduit

---

<sup>4</sup> On s'inscrit ici dans la lignée des travaux développés par Yves Grafmeyer et Jean-Yves Authier au sein du Groupe de Recherche sur la Socialisation (GRS, Université de Lyon Lumière 2).

souvent par des comportements destructeurs — et potentiellement auto-destructeurs — ou, au contraire, compensatoires, fondés sur le rêve ou le délire de grandeur (Clark, 1966). De même, la “chute sociale” peut produire un sentiment de revanche ou de mépris à l’égard de ceux que l’on tient pour responsables de la dégradation de la situation socioéconomique ; le racisme “petit blanc” et la violence physique ne sont parfois plus très éloignés (Wiewiorka, 1991)<sup>5</sup>.

Il semble que nous nous dirigions alors vers la question suivante : en quoi la ville ou le quartier contribuent-ils à la construction du rapport à l’Autre par le sujet personnel ? Ou dit autrement, y a-t-il du sujet personnel dans l’élaboration du rapport à l’Autre en ville ? Plus concrètement, quelles expériences et trajectoires personnelles orientent les conduites à l’égard des différences dans un contexte urbain diversifié ? La manière de décliner cette question nous engage alors à prendre en compte trois dimensions : l’espace, la relation à l’Autre et le sujet personnel.

## 2. Un choix socio-anthropologique

Mike Singleton affirme, dans la proposition de méthode qui ouvre ce numéro, que «l’anthropologie prospective sera une ethno-anthropologie ou elle ne sera pas !», nous engageant à prendre en considération une altérité qui «ne cesse de nous appeler». Cette proposition onto-épistémologique nous incite à repenser la manière dont nous constituons nos interprétations. À propos de la ville, la question du rapport à l’autre implique un dépassement de la définition d’une urbanité comme totalité signifiante, celle des agrégats, des frontières, de la différenciation. C’est à ce dépassement que nous invitent des anthropologues comme Michel Agier ou Michèle de La Pradelle. Chez le premier, il s’agit de prendre en compte «l’invention de la ville» (Agier, 1999) en développant, «loin des cadres institutionnels» une attention à l’émergence de «nouveaux types de relations, de parcours, d’occupation de l’espace, de valeurs morales», là où se constituent des «sociabilités circulantes» faites de «moments partagés» repérables à partir des situations élémentaires de la vie quotidienne. Chez la seconde, la mise en garde est clairement énoncée : il convient de dépasser un travail anthropologique qui se limiterait à «l’impératif de totalisation» culturelle de ce que serait la ville ; le travail anthropologique doit résolument opérer une substitution — «aux entités, qu’elles soient ou non urbaines, il s’agit de substituer les processus sociaux qui les engendrent (qui en font leur enjeu symbolique)» — qui privilégie «ce qui est produit comme tel par les différents acteurs pour lesquels, à des titres divers, la ville est en question» (La Pradelle, 2000 :50).

<sup>5</sup> Pour de plus amples développements sur le lien entre rapport à soi et à l’autre et la problématique de la ségrégation résidentielle, le lecteur intéressé peut se reporter à la conclusion de l’ouvrage de LELOUP X., 1999.

Nous dirions, quant à nous, qu'au-delà de ces attentions, il s'agit de repenser à nouveaux frais les rapports entre espace, relation à l'autre et sujet personnel autour de la problématique de la condition de l'homme moderne (Martuccelli, 1999, 2001). Ces rapports impliquent un travail de confrontation et de regards croisés entre une sociologie de la différence et une anthropologie des lieux. Donnons-en quelques exemples qui rendent compte des travaux actuellement entamés.

À la suite d'un travail comparatif sur les associations développant une action sur la santé, J. Pierart cherche à se situer au croisement des travaux sur l'espace urbain, les politiques de santé et le vécu des personnes. La récente inscription territoriale urbaine des pratiques et objets de la santé publique impose, de manière évidente, l'échelon "local" comme révélateur de nouveaux processus à un triple niveau : celui du fonctionnement des institutions de santé publique dont la structure organisationnelle, la culture professionnelle et les interactions avec le public sont actuellement modifiées ; celui de la dynamique des réseaux d'acteurs (institutionnels, administratifs et politiques) qui visent à faire exister la santé publique en ville ; celui, enfin, du rapport des habitants à leur santé — à celle des autres — et aux institutions qui œuvrent actuellement pour leur santé. L'observation des discussions autour de l'élaboration d'un référentiel de santé publique fait apparaître la place — infime — accordée aux usagers. D'un côté, la faible participation des habitants aux projets dits "communautaires" renvoie aux divers professionnels de douloureuses questions sur la pertinence de leurs diagnostics et l'usage qu'ils font de la notion de "besoin". D'un autre côté, on voit apparaître des collectifs d'usagers (malades et bien portants) décidés à donner une voix politique, juridique et médiatique à leurs revendications en matière de santé publique, à refuser les réductions rapides ("malade", "statistique", "échantillon d'un groupe-cible") en s'imposant dans le paysage institutionnel comme "sujet". Les relations entre ville et santé restent ignorées et celles entre institutions, acteurs socio-politiques et usagers décalées. Ces décalages incitent à ré-envisager l'approche anthropologique des «arts de faire» (Certeau, 1980) des usagers par rapport à leur santé dans des contextes urbains variés.

Une recherche en cours, avec Éric Goovaerts, sur les pratiques innovantes en matière d'accueil des "sans abri" est indicative d'un problème quant à la manière dont l'État subventionne un certain nombre d'actions. D'emblée, le problème est moins celui des "sans abri" que celui des stratégies diverses mises en avant par les associations qui cherchent toutes à se faire reconnaître à partir de leur capacité à "resocialiser" un public difficile à sédentariser. Les observations menées mettent en évidence un point crucial qui semble négligé : celui de la temporalité construite par les "SDF" qui ne se résume pas à la vie nocturne ni à la manière dont les institutions pratiquent ou non l'écoute et l'accueil. Le problème majeur tourne tout entier autour d'un "moment" singulier du parcours : la recherche d'un lieu "où se reposer", au propre et au figuré, où il n'est pas question d'emblée de donner des gages à une éventuelle resocialisation, mais de se faire recon-

naître comme ayant droit à un lieu, où peut s'envisager un rapport à l'Autre. Ici aussi, les institutions sont en décalage par rapport à cette prétention simple.

Avec Margarita Becerra, nous cherchons à voir comment se trament les usages d'un parc public. Ici encore, la manière dont les architectes-paysagistes, les jardiniers, les gardiens conçoivent l'occupation de l'espace fait apparaître des décalages — et une propension au découpage entre différentes catégories d'usagers — entre les normes d'entretien des espaces, les possibilités virtuelles de rencontres et les modes d'occupation. Le rapport à l'Autre apparaît, sinon comme une question saugrenue, du moins comme peu opératoire, aux yeux des techniciens qui ont du mal à envisager des alternatives à ce qui relève souvent de la simple promenade chez les "passants" ou les résidents.

À s'interroger sur ce qui est en œuvre lorsqu'un individu ou un couple décide de s'installer dans un lieu, c'est l'occasion d'observer ce que recouvre l'investissement d'un espace en fonction de sa forme résidentielle et de la signification subjective que ses occupants construisent pour en régler les normes de coexistence et le rapport à l'hétérogénéité des pratiques et des modes d'appropriation. L'installation devient dès lors un moment clé pour comprendre le sens que les individus attribuent à l'espace, la manière dont ils le construisent pour en faire un opérateur de coexistence. D'autre part, l'installation relève aussi d'un processus de choix tant dans le lieu où elle s'effectue que dans la forme résidentielle qu'elle prend (accès à la propriété, vie en couple ou en solo, distance ou rapprochement de la famille ou du lieu de travail). Dans cette perspective, elle ne peut pas être réduite à la seule contrainte d'un ensemble de déterminants sociodémographiques ou personnels qui proviendraient des mécanismes de ségrégation intervenant sur le mode du "qui se ressemble, s'assemble" — le choix d'une vie en solo, par exemple, vécue telle une "quête de soi" ou une transition même douloureuse vers un ailleurs de la personnalité se diffuse à tous les échelons de la stratification sociale, ce qui infirme les hypothèses qui ont tendance à réservé cette forme résidentielle aux catégories supérieures. Une telle conception de l'installation empêcherait de penser et d'envisager la mobilité des individus ou des ménages telle une mobilité sociospatiale, c'est-à-dire où les rapports sociaux autant que les rapports à l'espace sont mis en jeu.

Autre conséquence des travaux qui précèdent, c'est qu'ils nous conduisent à n'oublier aucune forme d'"exclusion" (ou d'appartenance), les-quelles sont toujours multiples dans un contexte urbain. Il s'agit de comprendre, en allant de l'enclave urbaine — le ghetto — à l'espace du chevauchement et de la dispersion, comment il est possible que l'enclave ethnique — ou sociale — arrive néanmoins à se conjuguer avec un processus de socialisation plus large qui renvoie à une adaptation au mode de vie urbain. Autrement dit, il s'agit de chercher à nouer les fils théoriques et empiriques de la sociabilité et de la citoyenneté en supposant que la première n'est pas la cause naturelle de la seconde. En effet, le lien social, nous rappelle I. Joseph (Joseph, 1992, 1998), a une extraordinaire capacité à se

déplier et se dédoubler, c'est-à-dire la capacité à associer plusieurs engagements. Or, cette idée ne peut que troubler l'ordre politique qui prévoit une unicité de rapport entre le citoyen et un "corps souverain". Enfin, le lien entre sociabilité et citoyenneté ne doit pas se penser au travers du problème de l'exclusion : d'une part, l'urbain compose toujours avec l'hétérogénéité des modes de vie et des espaces (on n'est jamais exclu de tout) et, d'autre part, le couple sociabilité/citoyenneté est là pour un autre, celui de la civilité et du civisme. Cette association ne va pas de soi, puisque de l'espace public urbain — la rue, les places, les parcs... — à l'espace public politique, en passant par l'espace de la conversation et des comportements (la sociabilité), la conséquence et le lien ne sont pas forcément automatiques (Joseph, 1992, 1998).

En un mot, toutes les propositions qui précèdent reviennent à une évidence : il est devenu impossible de définir un principe unique d'intégration de la société. Ce principe se décomposerait en une multitude de sphères ou de lieux de sociabilité, d'interactions, de votes, de contestation, d'action sociale... Il est alors intéressant de reprendre à nouveaux frais la question de la séparation entre le public et le privé dans l'usage du logement et la définition des espaces résidentiels. Il est aussi essentiel de comprendre l'appartenance au quartier comme une appartenance parmi d'autres qui peuvent se chevaucher ou non.

Les questions soulevées et la posture socio-anthropologique qu'elles impliquent montrent combien, au-delà du constat répétitif des décalages entre les institutions et les modes de vie, l'espace et le rapport à l'Autre traversent la construction de ce qui est plus singulier qu'un rapport individualiste au monde et que nous appelons "sujet personnel" à la suite d'Alain Touraine. C'est sans aucun doute dans cette combinaison que se jouera, en tout cas pour nous, le *challenge* d'une anthropologie prospective.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER M.,  
 1999 *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Amsterdam,  
 Éditions des archives contemporaines.
- CLARK K.B.,  
 1966 *Ghetto noir*, Paris, Robert Laffont (1965).
- CERTEAU M. (DE),  
 1980 *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- DUBET F.,  
 1994 *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- FRANCO B.,  
 2001 "Ville et générations : une image inversée des rapports proximité-distance",  
 in TAHON M.-B., *Générations*, Presses de l'Université d'Ottawa (à par.).
- JOSEPH I.,  
 1992 "Du bon usage de l'École de Chicago", in ROMAIN J., Dir., *Ville, exclusion et citoyenneté. Entretiens de la ville II*, Paris, Esprit.

- 1998 *La ville sans qualités*, Paris, L'Aube.
- LA PRADELLE M. (DE),
- 2000 "La ville des anthropologues", in PAQUOT T., LUSSAULT M., BODY-GEN-DROT S., Dir., *La ville et l'urbain. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- LELOUP X.,
- 1999 *La ségrégation résidentielle. Le cas d'une commune bruxelloise*, Paris, L'Harmattan.
- 2000 "Isolement résidentiel et normativité sociale dans les quartiers urbains. Le jeune isolé comme figure de la modernité", *Recherches Sociologiques*, XXXI, 1, pp.135-145.
- MARTUCELLI D.,
- 1999 *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard.
- 2001 *Dominations ordinaires. Explorations de la condition moderne*, Paris, Balland.
- SIMMEL G.,
- 1999 *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF (1908).
- TODOROV T.,
- 1995 *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil.
- TOURAINE A.,
- 1978 *La voix et le regard*, Paris, Seuil.
- 1997 *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard.
- WIEVIORKA M.,
- 1991 *L'espace du racisme*, Paris, Seuil.
- 2001 *La différence*, Paris, Balland.

## Un mode de prospection ethnographique : le reportage

par Gérard Derèze \*

S'appuyant sur la possibilité et la validité d'une connexion, historiquement inscrite, entre les pratiques journalistiques et anthropologiques, l'article essaie de montrer la productivité potentielle et la pertinence ethnographique du reportage comme mode d'approche, d'exploration et de traitement de fragments (toujours construits) de la réalité sociale. Ancré dans une perspective de prospection et de découverte, le reportage est, dans cette vision des choses, une des voies empiriques qui s'offre à la confrontation directe aux mouvements et aux aléas de la vie ordinaire.

Dans l'introduction de *La métamorphose de Plodémet*<sup>1</sup>, Edgar Morin définissait cette ample recherche de «sociologie du présent» comme «un travail d'investigation minutieux, un mode de traitement de la réalité qui [...] s'efforce de rendre compte d'un phénomène [...], de le faire émerger par tous les moyens adéquats possibles, d'en découvrir les articulations internes et externes, et finalement, d'énoncer un discours intelligible qui, au lieu de dissoudre et de noyer le singulier concret, puisse le révéler». Plus loin dans le texte, il ajoutait que «la réflexion et la prospection ne peuvent être disjointes en temps séparés» (Morin, 1967 :278).

C'est, d'une certaine façon, cette perspective d'Edgar Morin qui fut à l'origine de la réflexion que nous allons tenter d'amorcer ici, dans le sens où notre implantation dans le champ de l'ethnologie de la communication et notre implication dans la recherche portant sur le journalisme ne pouvaient rester disjointes (à tout jamais). En d'autres mots, il s'agit d'essayer de penser et de concrétiser, dans le travail de recherche, des connexions entre l'ethnologie et le journalisme. Il s'agit aussi de tenter d'imaginer les conditions actuelles et pragmatiques de la pratique d'une ethnographie qui relève davantage de la prospection (pas au sens du démarchage commercial, bien sûr !) que de la

\* Professeur au Département de communication, Université catholique de Louvain, Ruelle de la Lanterne Magique 14, B 1348 Louvain-la-Neuve.

<sup>1</sup> Plodémet reprendra son véritable nom de Plozévet dans l'édition de poche.

prospective. Cette ethnographie vise davantage la découverte et la mise au jour des "réalités" et des changements qui affectent et/ou traversent nos façons de vivre, de penser et donc de faire le monde que la prévision ou la conjecture. Pour clarifier notre intention, nous pouvons simplement définir notre projet comme une tentative de (re)donner une place à un certain type de reportage dans l'arsenal méthodologique — par ailleurs, très peu normé — de l'ethnologie. En d'autres termes, nous posons la question (de façon théorique et pratique) de la possibilité de concevoir le reportage comme un mode de prospection ethnographique.

Le présent texte, qui n'a pas d'autre ambition que d'impulser une réflexion sur une façon de pratiquer une ethnographie aujourd'hui, souhaite se donner à lire comme une invitation à l'action et à la mise en œuvre, car c'est dans l'expérimentation concrète que l'analyse critique et le calibrage théorique et méthodologique trouvent leur pleine dimension. D'une façon générale, nous sommes très loin d'être arrivé au terme de notre réflexion et de sa mise en chantier. Nous sommes donc aussi très loin d'aborder et de traiter toutes les questions qui devraient être envisagées pour mieux saisir et nourrir la pertinence et l'efficacité de la connexion que nous proposons. Mais ce travail de mise en relation et d'expérimentation demande du temps, comme l'ethnologie et le reportage.

D'autre part, il faut préciser d'emblée que la notion même de "reportage" (et donc de "reporter") est ambiguë et que, pour construire notre proposition, nous opérons des choix quant à sa définition et ses implications. En premier lieu, nous savons que le "reporter" est, d'une certaine façon, «un mythe professionnel au sens où seulement une infime partie des journalistes vivent ce rêve au quotidien. Cette image du travail des journalistes est donc erronée, ce que nombre de journalistes admettent bien volontiers» (Le Bohec, 2000 :164). Nous travaillons donc à partir d'une pratique et d'un genre journalistiques (le reportage) qui, malgré leurs dimensions mythiques, occupent aujourd'hui, dans l'ensemble des médias, une place non dominante.

Mais le (grand) reportage a une histoire qui a marqué significativement et de façon différente, la profession journalistique, tant aux États-Unis qu'en France par exemple, dans la mesure où avec lui «le journalisme [a reçu] à la fois ses lettres de noblesse et son identité. Il est [...] doté d'une mission spécifique qui le distingue, en principe, des autres métiers intellectuels et qui lui assure une reconnaissance sociale» (Ferenczi, 1996 :47). "Journalisme vécu", "choses vues", "événements rapportés *de visu*", sont autant d'expressions qui, avec un rapport fort et spécifique à la littérature, vont caractériser le reportage et ses représentants historiques les plus souvent mis en évidence : Albert Londres, Joseph Kessel, Stanley, Gaston Leroux, Pierre Giffard, Fernand Xau, Jules Huret... Tout cela sans parler des représentations du reporter qui nourrissent l'imaginaire social où Tintin côtoie Rouletabille. Mais à côté du grand reportage, il y a aussi le "petit reportage", celui qui se nourrit de faits divers et parfois d'événements sordides, celui qui s'inscrit, d'une certaine manière dans le prolongement des «*muckraker*», des «*remueurs de boue*» (Hunter, 1997 :14). Reste enfin une troisième voie, celle des "reporters de

l'ordinaire”<sup>2</sup> que nous privilégions, bien évidemment. Ceux-ci sont confrontés aux pratiques et représentations ordinaires, à la vie de tous les jours des gens qu'ils vont découvrir et rencontrer, aux mille choses qui font le quotidien sans qu'on s'en rende vraiment compte. Dans la mesure où le travail du reporter doit prendre en considération les événements et irrutions qui viennent perturber cet ordinaire ou lui donner du relief, il acquiert une certaine ressemblance avec celui de l'ethnologue qui tente de «montrer ce qu'on a sous le nez et qu'apparemment on ne voit pas» (Mehl, 1992 :28). L'ordinaire, c'est ce qui remplit l'existence des individus, c'est du prévisible et de l'imprévisible, de la routine et de l'événement. En adoptant cette position, on considère, évidemment, que le quotidien peut être considéré comme le lieu de la production du sens social (c'est-à-dire partagé par des acteurs sociaux). Nous rejoignons ainsi les interrogations de Georges Perec : «Ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel, comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ? [...] Comment parler de ces “choses communes”, comment les traquer plutôt, comment les débusquer, les arracher à la gangue dans laquelle elles restent en-gluées, comment leur donner un sens, une langue : qu'elles parlent enfin de ce qui est, de ce que nous sommes. Peut-être s'agit-il de fonder enfin notre propre anthropologie : celle qui parlera de nous» (Perec, 1989 :11-12).

Enfin et avant d'entrer dans le vif de la réflexion, il faut noter que si, dans notre proposition, c'est l'ethnologie qui paraît emprunter au journalisme une de ses méthodes de travail, la démarche inverse n'est pas inexistante<sup>3</sup>.

## 1. L'irréductibilité empirique

En s'inspirant des ethnologues travaillant dans leur propre société (c'est-à-dire, pour nous, la nôtre) et de «ces rustres [sociologues] d'outre-Atlantique qui ne cessent de traîner leurs sabots sur de boueux terrains» (Winkin, 1981 : 104), on peut considérer, avec Olivier Schwartz, que «la qualité ethnographique peut s'appliquer à tout type d'enquête qui repose sur une insertion personnelle et de longue durée du sociologue dans le groupe qu'il étudie» (Schwartz, 1993 :267). «C'est bien dans la mise en présence de l'ethnologue et d'un groupe particulier que l'on voit l'acte fondateur non seulement d'une expérience personnelle de l'altérité sociale et culturelle mais bien de la discipline elle-même» (Fabre, 1986 :5). Manifestement, pour l'ethnologue, l'observation au cœur et au creux du quotidien ainsi que la rencontre avec les sujets ne sont pas uniquement des moyens mis en place pour collecter et construire des données mais plus fondamentalement les éléments centraux d'un paradigme méthodologique qui, seul, permet d'accéder à certains aspects et certaines dimensions particulières du social.

<sup>2</sup> Cette expression a été reprise par des chercheurs et photographes pour caractériser leur travail (EYMANN B., JOLIET B., 1997).

<sup>3</sup> Pour seul petit exemple, le numéro de décembre 2000 du magazine *Grands Reportages* proposait un “Spécial ethno” et un entretien avec Nigel Barley titré “Pour une anthropologie dépoluée”.

N'est-ce pas précisément ce que fit l'écrivain-journaliste, Jack London, quand il partit, en 1902, en reportage au cœur des quartiers pauvres de Londres ? En fait, comme l'écrit Noël Mauberret dans l'introduction de la nouvelle édition française du *Peuple d'en bas*, Jack London a «une idée simple, aller explorer l'East End de Londres, non comme un journaliste "voyeur", ni comme un orateur préparant discours ou conférences, mais comme un marin en rupture de ban. Il ira vivre la vie des chômeurs et des sans-abri. Il habitera avec eux et les suivra dans leur vie quotidienne. Puis il racontera ce qu'il voit, ce qu'il vit. "C'est simplement le livre d'un correspondant œuvrant sur le terrain d'une guerre industrielle. Vous remarquerez que s'il est impitoyablement critique à l'égard d'un état de choses existant, il ne fait pas de place à la théorie. C'est un récit des faits tels qu'ils sont". Voilà ce qu'il propose à George Brett, le directeur de Macmillan, son nouvel éditeur, qui accepte. Il va donc descendre au "cœur des ténèbres" de la ville la plus riche du monde, capitale de l'empire le plus puissant de la planète, "avec un état d'esprit d'explorateur". [...] Pendant quatre-vingt-six jours, il va vivre au quotidien la vie du quartier, accumuler et lire une documentation énorme, des centaines de livres, d'articles, prendre des photos et taper son livre à la machine» (London, 1999 :14-15).

Si on oublie (pour la circonstance) la question de l'anonymat (et donc du déguisement de l'identité professionnelle), on pourrait soutenir que ce travail de reportage relève d'une logique très proche de la démarche ethnographique. Certes, le travail théorique et bibliographique n'apparaît pas et la publication finale s'adresse bien davantage à un large public qu'à un cénacle de collègues, mais l'esprit «d'exploration» (nous dirions de «prospection») est bien là, vivant et essentiel à la démarche. Cet esprit empirique d'exploration quasi ethnographique, on le retrouve encore aujourd'hui dans les écrits et perspectives journalistiques. Ainsi, dans un petit ouvrage récent, Françoise Vey définit le reportage comme «une tranche de réalité, une coupe à travers une situation sociale. Le journaliste commence par décrire ce qu'il a sous les yeux : une rue, un quartier, ou bien des paysages. Plus son tableau est précis, plus il est riche, plus le lecteur, l'auditeur, le téléspectateur auront l'impression d'être à sa place. La fonction du reporter, c'est d'être les yeux, les oreilles, le nez d'un individu qui serait privé de tous ses sens. À lui de faire apparaître des personnages intéressants, de les faire parler, de nous raconter leur histoire. [...] Travail d'observation méticuleux, intelligence d'une situation, empathie avec ses protagonistes, le reporter doit être capable de comprendre et de faire comprendre rapidement. C'est un fabricant d'instantanés. Photos, images, sons : tout est bon pour traduire la réalité — "une" réalité —, en prenant bien soin de préciser de quel point de vue on se place» (Vey, 2000 : 23-24). Cette façon d'envisager le travail du reporter ne semble guère éloignée de ce qu'on pourrait attendre d'un ethnologue, en tout cas en ce qui concerne la relation à «la réalité des choses» et aux gens. Dans le champ journalistique, on peut retrouver cette vision également en termes de prescription. Par exemple, un guide pratique affirme : «Le reportage, c'est le contact avec les événements et les hommes. Le journaliste se laissera impression-

ner comme une plaque photographique. Les cinq sens en alerte, il observera le spectacle qui est devant lui en s'y intégrant au maximum, posant des questions, écoutant les conversations, lisant tout ce qui peut être lu (affiches, documents, livres, journaux, etc.) prêtant main-forte éventuellement (bon moyen pour s'ouvrir une sympathie et une source d'information). Il sera toute curiosité. Le reporter, c'est un œil, un nez et une oreille branchés sur un stylo (Martin-Lagardette, 1994 :93-94). Du point de vue de l'irréductibilité empirique le reportage semble donc, par certains aspects, assez proche de l'ethnologie, cette «science de la curiosité et du doute [qui] fait de nous des témoins professionnels dont le regard a été tout exprès formé pour voir le monde. La chose serait évidemment bien simple s'il n'y avait qu'une vision, s'il n'y avait qu'un monde et s'il n'y avait qu'un homme» (Dibie, 1998 :111).

Ce qui intéresse précisément l'ethnologue, ce sont les visions du monde et des faits que les sujets construisent et défendent socialement. Faut-il encore rappeler qu'en suivant les ethnométhodologues, on peut considérer «les faits sociaux comme des accomplissements pratiques ; le fait social n'est pas un objet stable, il est le produit de l'activité continue des hommes qui mettent en œuvre des savoir-faire, des procédures, des règles de conduite, bref une méthodologie profane» (Coulon, 1987 :20). Ce point de vue implique que la connaissance scientifique est coextensive à la connaissance de sens commun, à la vision indigène de la société. Partant de ce positionnement, on peut soutenir que le travail ethnographique (portant, entre autres, sur des processus de communication) «doit s'accomplir à deux niveaux, ou en deux temps. Tout d'abord, il s'agit de dégager par observation [...] les cadres de perception et d'organisation par lesquels certains phénomènes naturels et sociaux sont tenus, dans un groupe social donné, pour des événements ou des actes de communication. Cette description "émique" doit reconstituer en quelque sorte l' "ethnoscience de la communication" du groupe ou de la communauté en question. Lorsque le chercheur tente de montrer les présuppositions qui fondent cette science pratique et se propose de dégager les relations qui les unissent à un ensemble de postulats philosophiques, de croyances religieuses, de mythes sur l'homme et la nature ayant cours dans ce groupe, il passe au second niveau de son travail : il utilise alors une métalangue scientifique, qui possède ses propres modèles et principes d'organisation» (Winkin, 1996 :85). Ici encore, nous ne sommes pas très loin du reportage si on admet qu'il «se propose de donner à voir, à entendre, à sentir, à percevoir la vie. Ce peut être la vie d'un lieu ou d'un événement. [...] Le grand reportage est [...] une immersion plus en profondeur dans le lieu ou l'événement que l'on veut décrire. Il implique plus de temps passé, une écriture qui se rapproche davantage de la littérature. Contrairement à une idée répandue, le grand reportage ne rapporte pas du tout nécessairement sa matière de l'autre bout du monde. C'est plutôt la densité à la fois du contact avec une ambiance et la forme plus achevée de l'écriture qui le différencie» (Mouriquand, 1997 :59-60). Plus qu'un jeu assez formel de collage et d'association de citations, le croisement de perspectives révèle des proximités assez saisissantes. Un des intérêts majeurs d'aborder la description (prospection) ethnographique sous

l'angle du reportage réside dans une possibilité inhérente à ce genre journalistique : favoriser des approches focalisées-localisées, qui se préoccupent au départ d'une pratique (ou d'un événement) ou d'une activité sociale en poursuivant l'étude sur un terrain délimité<sup>4</sup>. Aborder la description par le reportage, c'est se donner la possibilité de privilégier un ou des angles, un ou des axes d'observation et d'analyse. Cependant, l'ethnologue n'est pas journaliste et le reportage est moins, pour l'ethnologue, une finalité en soi qu'une démarche, une procédure, une forme spécifique d'engagement empirique. En fait, pratiquer le reportage comme mode de prospection ethnographique peut permettre une implication de "moyenne portée" sur un (ou des) terrain(s), c'est-à-dire que le temps de l'engagement empirique n'est ni très court ni très long. Si la méthode ethnographique du reportage ne peut se contenter d'une plongée rapide et unique, elle n'exige pas, par ailleurs, une présence très longue et continue du chercheur. Autrement dit, "faire un reportage" à visée ethnographique, ce n'est ni se contenter d'une ou deux "petites journées passées sur le terrain" en compagnie de quelques acteurs sociaux ni s'obliger à séjourner plusieurs mois durant "sur le terrain". Au-delà de cette nécessité de prendre la durée en compte comme une exigence constitutive de la démarche (et de la problématisation) et de la possibilité de penser l'investissement temporel sur le terrain de façon pragmatique, il faut rappeler qu'une des spécificités de la description ethnographique, c'est de renvoyer à autre chose qu'à elle-même, c'est-à-dire, entre autres, à la confrontation (bibliographique, théorique, collégiale), au contrôle systématique des procédures et au retour réflexif. À la différence de la description «littéraire qui peut suggérer plus que désigner, utiliser les chemins obliques de la métaphore, engager le lecteur dans les voies de l'implicite et de l'allusif — ce qui permet difficilement ensuite un travail comparatif —, la description ethnographique est à la fois directe dans son expression et médiatisée par tout ce qui permet d'y accéder» (Laplantine, 1996 :48). Le reportage, quant à lui, peut très bien satisfaire à ces nécessités de la description ethnographique.

Ajoutons encore que le reportage comme mode d'exploration ethnographique n'a aucune prétention hégémonique dans l'univers des méthodes ethnographiques. Ce n'est qu'une voie parmi de nombreuses autres. Mais nous pensons que cela peut être une voie et qu'elle peut utiliser les moyens techniques du journalisme<sup>5</sup> tant en ce qui concerne la captation que la diffusion. C'est aussi dans cette utilisation de moyens techniques audiovisuels que peut se nicher une des caractéristiques (une des qualités) du reportage.

Il reste une question qui concerne de très près les ethnologues qui souhaitent privilégier la prospection, dans la mesure où un engagement dans la voie de ce que nous appellerons (pour l'instant et faute de mieux) le reportage ethnographique a nécessairement une double portée : épistémologique et so-

<sup>4</sup> Dans une logique plus cumulative ou comparative, l'approche d'une problématique spécifique peut se faire sur plusieurs terrains délimités. Dans ce cas, nous parlerons d'approche dispersée.

<sup>5</sup> Il y a également un travail important à faire du point de vue méthodologique, entre autres à propos de l'utilisation des moyens techniques (captations du son et des images fixes ou animées).

ciale. Cette question importante concerne ce que Norbert Elias appellait «l'incertitude [qui] règne parmi les sociologues à propos de l'objectif de la recherche scientifique». Nous nous en tiendrons assez strictement, à ce stade de notre réflexion, à la position d'Elias en la matière. «Selon moi, écrit-il, cet objectif est commun à toutes les sciences : faire connaître aux êtres humains quelque chose qu'ils ignoraient, faire progresser le savoir humain, le rendre plus exact ou mieux adapté ; en termes un peu plus techniques, il s'agit d'étendre l'ensemble des symboles humains à des domaines non encore étudiés. Or l'objectif des sciences — la découverte — a été fortement obscurci par des discussions formalistes sur la "méthode" de la recherche scientifique. Ce déplacement de la discussion — de l'objectif et de la fonction de la recherche scientifique à la méthode — est, en termes sociologiques, symptomatique d'une lutte de pouvoir. Des spécialistes des sciences de la nature, ainsi que des philosophes des sciences convaincus de la primauté des sciences de la nature, ont usé de leur pouvoir, aussi bien intellectuel que social, pour persuader les autres que la "méthode" employée dans les sciences naturelles, en particulier en physique classique, est la seule légitime pour aboutir à une découverte scientifique. [...] Il faut préciser sans équivoque que l'on peut faire avancer la connaissance et réaliser des découvertes dans le champ de la sociologie par des méthodes très différentes de celles que l'on utilise dans les sciences de la nature. C'est la découverte, et non la méthode, qui légitime la recherche comme science» (Elias, 1994 :26-27). Bien sûr, ce point de vue, énoncé dans le champ de la sociologie, nous paraît être tout aussi valable dans le champ de la prospection ethnologique.

## 2. Ethnographie et reportage : de vieux amants<sup>6</sup>

«Pourquoi les gens croient-ils plus à ce que les anthropologues racontent sur les Trobriandais ou sur les Balinais qu'à ce qui est écrit dans les journaux ?» (Journet, 1999 :38). Sous une apparence assez naïve, C. Geertz pose, de façon profonde et radicale, la question du statut social du texte et de la parole de deux types de «professionnels de la restitution des faits», l'ethnologue et le journaliste. Pour être plus précis, nous devrions probablement écrire : de l'ethnologue et du reporter, car le reportage «mobilise tout, ou presque, de l'arsenal des "démarches journalistiques". L'enquête, l'interview, la restitution d'ambiances, l'observation de situations, l'analyse de données. [...] Le reporter est un témoin, un narrateur» (Antoine *et al.*, 1995 :91).

Pour Ph. Laburthe-Tolra, «la solution de Geertz [1996], qui s'inspire de Ricœur, est de présenter les cultures, elles-mêmes déjà sous forme de métaphore, comme étant un ensemble de textes à déchiffrer [...]. Il va plus loin : il détermine avec un brio non dénué de perversité comment les quatre grands classiques que sont Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski et R. Benedict deviennent plus que des écrivains, à savoir des auteurs selon la terminologie

---

<sup>6</sup> Cette réflexion a déjà été abordée précédemment dans "(D)Écrire le terrain", *Médiatiques*, 1999, n°17, pp.49-50.

de Barthes, des créateurs, et non de simples informateurs, grâce au style même de leurs textes, où ils réussissent (à leur insu peut-être) à transfigurer leur sentiment intime en assertions scientifiques» (Laburthe-Tolra, 1998 :69). Le travail d'analyse des cultures que l'anthropologue livre alors à ses lecteurs serait, dès lors, un texte sur des textes.

Sans entrer dans les discussions qui portent sur la perspective de Geertz, il faut noter que des reproches lui sont parfois faits de «trop privilégier les capacités de compréhension naturelles et immédiates de l'anthropologue pénétrant une culture étrangère, et d'évacuer la vigilance vis-à-vis des processus par lesquels les significations surgissent» (*Op.cit.* :87). Il semble clair que la position de C. Geertz est plus proche de l'immersion concrète demandée par Malinowski que de l'exigence structurale de Lévi-Strauss. En effet, pour lui, «l'anthropologie est un travail de plein air» et «l'anthropologue doit abandonner sa confortable position dans une chaise longue sur la véranda d'une mission, d'un poste gouvernemental, ou du bungalow d'un planteur»<sup>7</sup>. Dans l'interview de C. Geertz publiée dans *Sciences Humaines* (Journet, 1999), trois remarques fondamentales touchent à la nature même du travail de l'ethnologue. Elles peuvent également concerner le travail du journaliste, du reporter. Elles traitent de la pratique du métier, du rapport aux faits et du texte produit. Citons simplement Geertz.

- «Nous allons sur le terrain, puis nous revenons, nous racontons ce que nous avons vu, entendu et compris».
- «Il existe une sorte de contrat fondamental qui oblige l'ethnographe à ne rapporter que des récits authentiques», en d'autres mots, ce qui est censé être arrivé un jour quelque part.
- «La construction narrative est une qualité intrinsèque des écrits des anthropologues».

### *Les récits ordinaires*

Nous pouvons poursuivre la réflexion et nous interroger avec Marc Augé : l'ethnologue est-il comme «l'écrivain-voyageur [qui] vit au futur antérieur : ce qui l'attire dans le voyage, c'est le récit qu'il pourra en faire plus tard, récit qui s'ordonne autour de quelques images emblématiques semblables aux "instantanés" de nos albums de photos ou de nos boîtes de diapositives» (Augé, 1999 :13). Mais le récit que va construire l'écrivain-voyageur (et l'ethnologue ? et le journaliste-reporter ?) est aussi nourri du récit des acteurs sociaux avec qui (sur qui) il travaille. Ainsi, «ceux que l'ethnologue rencontre et interroge vivent aussi leurs propres récits, leurs propres voyages réels ou métaphoriques. L'ethnologue est peut-être plus à même de les entendre et de les comprendre à partir du moment où il prend conscience des siens. Car ce qui le rapproche alors de ses interlocuteurs, c'est précisément ce qu'il partage avec eux mais qui, dans le même temps, l'en distingue : la parole, la capacité narrative, l'imagination et le souvenir» (Augé, 1999 :19).

<sup>7</sup> MALINOWSKI B., *Trois essais sur le don*, Lausanne, Payot, 1968, cité dans "Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets", Hors série, n°23, 1998, p.15.

En adoptant ce point de vue, on renforce, d'une certaine manière et par une voie détournée, l'idée que la culture est un texte (récité) qui prend une existence sociale et qui s'actualise dans les récits ordinaires et partagés qui disent, organisent et balisent les vies concrètes et collectives de tout un chacun. Pour l'ethnologue comme pour le reporter, ces récits ordinaires constituent le lot (voire l'objet) professionnel quotidien, même si leurs finalités, leurs méthodes, leurs procédures et leurs modes de restitution se distinguent et renvoient à des paradigmes différents. Les "textes" proposés par les journalistes et les ethnologues sont, peut-être pour une bonne part, le récit des récits que construisent les gens des faits et des événements.

### *Ethnologues et journalistes*

Bien sûr, cela amène une question essentielle : en quoi l'ethnologie est-elle une science ? Trop vaste et inépuisable débat qui, posé de la sorte, ne revêt guère d'intérêt, si ce n'est de permettre l'expression et l'analyse des nombreuses mobilisations d'argumentation et de justification. Dans un dossier intéressant et accessible intitulé «Les sciences humaines sont-elles des sciences ? », Jean-François Dortier propose de regrouper le corpus hétéroclite qui constitue le lot commun des sciences humaines autour de trois grands pôles : un pôle empirique relatif au recueil des données, un pôle théorique recouvrant modèles et théories et un pôle méthodologique lié aux démarches et techniques (Dortier, 1998). Pour lui, c'est à partir de ce triangle que se construit le travail scientifique et c'est dans ce triangle que chaque chercheur se situe et se positionne plus près de l'un ou l'autre pôle.

Ce n'est jamais un mal de (re)mettre en lumière tout l'intérêt et toute la pertinence (sociale, entre autres) du pôle empirique, même si nous sommes persuadé de la nécessité de son insertion dans le triangle évoqué par Jean-François Dortier. À ce propos, on peut faire remarquer que, dans d'autres champs scientifiques, «nul ne songerait à opposer le regard du physiologiste, qui découpe un insecte au scalpel pour étudier ses organes, à celui de l'éthnologue qui le regarde évoluer dans son milieu naturel. On admet ici qu'une querelle entre les deux serait sans fin parce que les scientifiques ne recherchent manifestement pas les mêmes choses» (*Op.cit.* :20). Mais en toutes circonstances, «une certitude s'impose : il existe pour chaque technique des protocoles rigoureux et de longs apprentissages. La simple observation et description suppose d'acquérir un regard, une sensibilité à certains phénomènes qui exigent un apprentissage particulier. La science exige de la patience et du métier. Évidemment, le recours aux données ne saurait être un gage absolu de rigueur et de vérité. Les faits sont toujours multiples, souvent complexes, parfois ambigus. Ils doivent donc être interprétés. La "religion du terrain" et le respect des faits ne vaccinent donc pas contre les erreurs et les mauvaises interprétations, ils limitent cependant les généralisations hâtives et les discours trop brumeux» (Dortier, 1998 :20). Le reporter comme l'ethnologue (qui observe, par exemple, des usages médiatiques ou des pratiques professionnelles de journalistes) va être confronté, *mutatis mutandis*, à ces exigences et à ces difficultés.

Par ailleurs, la question des rapports de similitude et de différenciation entre les pratiques ethnologiques et journalistiques que nous traitons ici n'est pas neuve. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Robert Park, fondateur de l'école de Chicago, «loin de renier son passé de journaliste [...] affirme que le travail du sociologue auprès des indigènes des grandes villes qui habitent Little Italy ou Greenwich Village est nécessaire ne serait-ce que pour comprendre ce que nous lisons dans le journal. [...] Plus tard il rappellera que le sociologue a toujours été à ses yeux une espèce de super-reporter [...] qui devrait faire de manière un peu plus précise, et avec un peu plus de recul que la moyenne ce que mon ami Ford appelait de la Grande Information. La Grande Information est celle qui rend compte des tendances à long terme, c'est-à-dire de ce qui se passe réellement plutôt que de ce qui semble simplement se passer à la surface des choses» (Grafmeyer/Joseph, 1984 :6-7). En fait, ceux qui étaient prêts à «se mouiller sur le terrain» en s'embarquant dans des recherches de ce type devaient faire preuve de trois compétences essentielles : l'art de voir (l'observation), l'art d'être (la relation aux acteurs sociaux) et l'art d'écrire (la transmission). Trois qualités vers lesquelles tant les reporters que les ethnologues doivent tendre.

### 3. Poursuivre

Ce qui paraît également essentiel pour tenter de mettre en œuvre ce mode de prospection ethnographique, c'est d'essayer de créer une «atmosphère d'atelier qui est la seule propice à la transmission du savoir-faire ethnographique» (Winkin, 1996 :101) et à l'analyse critique et collective d'une démarche qui s'ébauche et se met en place.

Par ailleurs, pour poursuivre et approfondir la réflexion sur la connexion «ethnographie-reportage», d'autres détours (au sens de Balandier) sont envisageables et probablement productifs.

D'abord, il serait intéressant d'opérer des croisements réflexifs avec la photographie et le photojournalisme<sup>8</sup>, cette pratique professionnelle où «il faut bouffer du terrain» (Morvan, 2000 :171). En s'inspirant des positions de certains photographes et en les rapatriant, *mutatis mutandis*, dans le champ de notre projet, nous ouvrons davantage notre horizon réflexif. Citons, à titre d'exemple, deux brefs extraits de *Sur la photographie* de S. Sontag : «Étroitement sélectives les unes comme les autres, une peinture ou une description ne peuvent jamais être autre chose qu'une interprétation, tandis qu'une photographie peut être traitée comme une version de la chose elle-même. Mais malgré la présomption de véracité qui confère à toutes les photographies autorité, intérêt et séduction, le travail des photographes n'échappe pas, par nature, au trouble et à l'ambiguïté qui caractérisent normalement les rapports de l'art et de la vérité. Même quand ils ont avant tout le souci d'être le miroir de la réalité, ils restent hantés par des impératifs tacites de goût et de cons-

<sup>8</sup> À ce propos, il est amusant et intéressant de noter que *Fieldwork* était le titre de l'exposition «Médecins Sans Frontières vu par Magnum» du 16/09/00 au 14/11/00 au Kladrabatsch Palace (Bd Anspach) à Bruxelles.

cience morale. Les photographes d'immense talent (parmi lesquels figuraient Walker Evans, Dorothea Lange, Ben Shahn, Russell Lee), qui prirent part, à la fin des années trente, à l'entreprise photographique de la Farm Security Administration, faisaient des douzaines de portraits frontaux des métayers qu'ils étaient venus photographier, avant d'être sûrs d'en avoir fixé sur la pellicule l'image exacte : cette expression précise, sur le visage de leur sujet, qui confirmait l'idée qu'ils se faisaient de la pauvreté et de la lumière, de la dignité et du grain, de l'exploitation et de la géométrie. Quand ils décident de l'allure d'une image, quand ils préfèrent un cliché à un autre, les photographes ne cessent d'imposer des normes à leur sujet» (Sontag, 2000 :19). «Même si elle est incompatible avec l'intervention au sens physique du terme, l'activité photographique demeure une forme de participation. Bien que l'appareil photo soit un poste d'observation, il y a dans l'acte photographique plus que de l'observation passive. Comme dans le voyeurisme érotique, c'est une façon d'encourager, au moins tacitement, tout ce qui se produit à continuer à se produire. Prendre une photographie, c'est s'intéresser aux choses telles qu'elles sont, à la permanence du *statu quo* (au moins le temps nécessaire pour obtenir une "bonne photo"), c'est être complice de tout ce qui rend un sujet intéressant, digne d'être photographié, y compris, quand c'est là que réside l'intérêt, de la souffrance ou du malheur d'un autre» (Sontag, 2000 :26). La simple lecture de ces quelques lignes montre, nous semble-t-il, tout l'intérêt qu'il peut y avoir à amplifier et systématiser ce détour.

Un second détour possible, parmi d'autres, est celui des "romanciers du réel". Là aussi, un court extrait montre tout le potentiel de ce croisement : «Le romancier va s'employer à y voir clair, c'est-à-dire à mettre au jour et à mettre en ordre : dévoiler, démêler, classer seront ses mots d'ordre. Mais, si, à chaque niveau, il veut cerner l'ensemble des déterminations, il lui faut maintenir une complexité, reproduire un enchevêtrement. [...] Dans son premier mouvement, le réalisme produit un ordre, qui est supposé être celui du monde. Il engage donc des procédures variées d'organisation et d'objectivation à l'intérieur du représentable, qui vont de l'inventaire descriptif à la mise à distance ironique. Il s'agit toujours de rationaliser d'une manière brute ou de donner l'impression qu'on le fait. Avec le risque, en effet, de produire un discours fortement contraint. Mais un second mouvement vient souvent corriger le premier ou le contrarier. Il revient au réalisme, plus qu'à tout autre projet esthétique, de donner l'illusion de la vie et donc de ménager aussi des effets d'entropie. La réalité de référence abonde, foisonne, excède, s'égare. Elle est travaillée par le subjectif, l'irrationnel, le contradictoire» (Dubois, 2000 :29-30).

La réflexion amorcée nous amène à penser également, sur un autre plan, que l'ethnologie ne se différencie pas radicalement du journalisme en ce que son «observation permet de confirmer l'idée que la compétence n'est pas une question absolue, mais un ajustement produit d'une négociation» (Ruellan, 1997 :147).

En conclusion, même si le travail théorique est loin d'être terminé, le travail concret ne demande qu'à se déployer afin, peut-être, que le reportage (tel qu'il est envisagé ici) puisse contribuer au développement et à la présence (scientifique et sociale) de la prospection ethnographique. En reprenant la hiérarchisation et la chronologie classique que proposait Claude Lévi-Strauss, notre projet tend à essayer de valoriser davantage le premier pôle, c'est-à-dire l'ethnographie. Pour rappel, il considérait que l'ethnographie s'occupe d'observation et de description, l'ethnologie de comparaison et de généralisation, l'anthropologie de théorie et d'explication. En fait, notre présente réflexion n'est peut-être rien d'autre qu'un plaidoyer pour "une petite ethnographie" modeste, mais ambitieuse et exigeante... dans la mesure où elle souhaite soutenir une observation du changement comme on le faisait à Chicago dans les années 1920. Dans cette perspective, «l'enquêteur-sociologue doit simplement faire un travail de mise au point passant tour à tour de la perception lointaine et globale [...] à l'observation minutieuse des rites et des modes de vie d'un milieu ou encore à l'enregistrement fidèle de l'histoire de vie d'un immigrant. À l'inverse peut-être de Burgess et de McKenzie, Park ne descend guère jusqu'à l'analyse de cette chimie sociale dont parle Halbwachs et s'en tient à cette double filiation de la sociologie : le journalisme et la fiction d'une part, l'histoire naturelle de l'autre» (Grafmeyer/Joseph, 1984 : 8). Même si, très souvent, on a reproché à l'école de Chicago son naturalisme, elle a pris en compte la culture matérielle et la vie concrète des gens. Elle a implanté des méthodes et des démarches ethnographiques dans les sociétés industrielles et elle n'a jamais eu, nous semble-t-il, des ambitions demesurées par rapport à son projet et ses modes de travail.

Chez les ethnologues (ou chez les sociologues du présent comme le "Morin de Plozévet") et chez les reporters, ce sont l'incarnation et la plongée concrète (situationnelle) qui permettent la description et l'interprétation.

En fin de compte, pour l'ethnologue comme pour le reporter — en considérant la spécificité des exigences, des approches, des contraintes et des objectifs qui particularisent leurs pratiques respectives —, une part de la légitimité et de la pertinence sociale de leur métier ne va-t-elle pas résider dans la rigueur et la manière dont ils vont (d)écrire le terrain ?

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANTOINE F., DUMONT J.-F., GREVISSE B., MARION PH., RINGLET G.,  
1995 *Écrire au quotidien*, Bruxelles, EVO.
- AUGÉ M.,  
1989 "L'autre proche", in SEGALEN M., Dir., *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS, pp.19-33.
- 1999 "Voyage et ethnographie", *L'Homme*, n°151, pp.11-19.
- COULON A.,  
1987 *L'ethnométhodologie*, Paris, PUF.
- DERÈZE G.,  
1994 "Une ethnosociologie de la Wallonie contemporaine", *De Malmedy et d'ailleurs. Tradition Wallonne*, T.XI, pp.85-105.
- 1995 "À propos de l'empirisme irréductible", *Recherches en communication*, n°3, pp.209-224.
- DIBIE P.,  
1998 *La passion du regard*, Paris, Métailié.
- DORTIER J.-F.,  
1998 "La production des sciences humaines", *Sciences humaines*, n°80, pp.16-33.
- DUBOIS J.,  
2000 *Les romanciers du réel*, Paris, Seuil.
- ELIAS N.,  
1994 "Introduction", in ELIAS N., DUNNING E., *Sport et civilisation*, Paris, Fayard, pp.25-82.
- EYMANN B., JOLIET B.,  
1997 "Les reporters de l'ordinaire", *L'ethnographie*, Tome XCIII, n°1-2, pp.159-167.
- FABRE D.,  
1986 "L'ethnologue et ses sources", *Terrain*, n°7, pp.3-12.
- FERENCZI T.,  
1996 *L'invention du journalisme en France*, Paris, Payot.
- GEERTZ C.,  
1996 *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.  
1998 "L'écriture de l'ethnologie"(propos recueillis par N. Journet), *Sciences Humaines*, n°98, pp.38-40.
- GRAFMEYER Y., JOSEPH I.,  
1984 *L'école de Chicago*, Paris, Aubier.
- HUNTER M.,  
1997 *Le journalisme d'investigation*, Paris, PUF.
- JOURNET N.,  
1999 "L'écriture de l'ethnologie. Rencontre avec Clifford Geertz", *Sciences Humaines*, n°98, pp.38-40.
- LABURTHE-TOLRA Ph.,  
1998 *Critique de la raison ethnologique*, Paris, PUF.
- LAPLANTINE F.,  
1996 *La description ethnographique*, Paris, Nathan.
- LE BOHEC J.,  
2000 *Les mythes professionnels des journalistes*, Paris, L'Harmattan.
- LONDON J.,  
1999 *Le peuple d'en bas*, Paris, Phébus.
- MARTIN-LAGARDETTE J.-L.,  
1994 *Le guide de l'écriture journalistique*, Paris, Syros.

- MEHL D.,  
1992 *La fenêtre et le miroir*, Paris, Payot.
- MORIN E.,  
1967 *La métamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard.
- MORVAN Y.,  
2000 *Photojournalisme*, Paris, C.F.P.J.
- MOURIQUAND J.,  
1997 *L'écriture journalistique*, Paris, PUF.
- PEREC G.,  
1989 *L'infra-ordinaire*, Paris, Seuil.
- RUELLAN D.,  
1997 "Groupe professionnel et marché de travail du journalisme", *Réseaux*, n°81,  
pp.135-149.
- SCHWARTZ O.,  
1993 "Postface", in ANDERSON N., *Le hobo. Sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan,  
pp.265-305 (1923).
- SONTAG S.,  
2000 *Sur la photographie*, Paris, Christain Bourgois (1973).
- VEY F.,  
2000 *Les métiers du journalisme*, Paris, Flammarion.
- WINKIN Y.,  
1981 *La nouvelle communication*, Paris, Seuil.  
1996 *Anthropologie de la communication*, Paris, Bruxelles, De Boeck.

# **L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest**

**Aux frontières de la théorie des conventions,  
l'anthropologie prospective ?**

**par Pierre-Joseph Laurent \***

L'auteur veut montrer que l'anthropologie prospective a essentiellement pour objet l'étude de champs polysémiques. Ainsi par exemple, la distinction de deux scènes majeures, inhérentes au champ de l'aide du développement, conduit à la reconnaissance d'une "frontière des conventions". Elle instaure entre les parties prenantes une communication étrange, inégale (certains sont donateurs et d'autres bénéficiaires), rusée parfois, qui n'implique pas la reconnaissance de conventions mutuellement partagées, mais la coexistence de projets différents à faire valoir. En rendre compte nécessite donc toujours un voyage, un éloignement, une traduction et une interprétation qui constituent une des tâches de l'anthropologie prospective.

## **Préambule**

Ce texte voudrait souligner la nature intrinsèquement prospective de l'anthropologie des mondes contemporains à la lumière de l'étude d'un groupe d'individu, ici la CFSM<sup>1</sup> de la petite ville de BK, située aux confins du Burkina Faso et du Ghana. Il repose avant tout sur la description d'une cohérence propre, à la fois locale et globale, que le groupe se trouve en état de recomposition universaliste, de dispersion, d'éclatement face aux effets de la globalisation n'y change rien (Jaulin, 1999 :99).

Mon but est de rendre compte de l'espace public<sup>2</sup> à travers la description des mécanismes sociaux de corruption. Grâce à une observation parti-

\* Professeur au Département des sciences politiques et sociales, Unité d'anthropologie et de sociologie, Place Montesquieu 1/1, B 1348 Louvain-la-Neuve.

<sup>1</sup> Coopérative fruiticole du sud du Moogo.

<sup>2</sup> La notion d'espace public a été théorisée par H. Arendt ; il y est notamment question de la mise en avant de choses en partage (ARENDT H., 1953, p.92 et *passim*). J. Habermas parle à ce propos d'un universel fait de règles de discours constituant ensemble «une éthique de la discussion» (HABERMAS J., 1996).

cipative menée lors de missions de deux à trois semaines étalementes sur quatre ans (de 1997 à 2000), l'accent sera mis sur les propos des acteurs concernés<sup>3</sup>. Je montrerai que la singularité de cette recherche met en valeur l'objet privilégié de l'anthropologie prospective. Ainsi, dans le cadre d'un univers où la sur-modernité mondialisée se renforce, et donc les formes d'homogénéisation, cet objet consiste surtout, mais pas exclusivement, en l'étude de champs (ici celui de l'aide au développement) traversés d'une dualité de sens. Cette particularité renvoie à l'existence d'une sorte de "frontière des conventions", qui fait reposer les relations entre les parties prenantes moins sur la confiance que sur la trahison<sup>4</sup> et qui diffèrent, dans des circonstances précises que je définirai, des pratiques de compétition-coopération mises en lumière par la sociologie des organisations. Je rendrai compte du fonctionnement d'un champ où coexistent des institutions de types différents qui, ne partageant pas les mêmes analogies naturelles, pour reprendre une notion de Mary Douglas (Douglas, 1999 :140), collaborent sans qu'une instance, réellement partagée par l'une et l'autre scène, n'ait force impérative.

Ainsi, la reconnaissance d'une "frontière des conventions", inhérente à un champ traversé d'une dualité de sens, conduit le chercheur à un voyage, un dépaysement, une traduction, une interprétation et donc toujours à une ethnologie capable d'appréhender une altérité intrinsèque à ce champ, soit encore un «ailleurs dans le dedans» (Certeau, 1990 :344). Il n'existe pas ici un réel partage des règles d'un jeu commun<sup>5</sup> entre des acteurs mutuellement dépendants (soit concurrents et partenaires à la fois), mais, à la place, le plus souvent, nous rencontrons la mise en spectacle, en forme de trompe-l'œil, des croyances (normes et valeurs) d'autrui.

Dès lors, une sorte de complicité, de tactique pour ne pas parler d'omerta<sup>6</sup> s'instaure, faite d'une adhésion feinte à une convention supérieure (la paix, les droits de l'homme ou la coopération, par exemple), censée être partagée ou négociée entre les parties prenantes. Cette attitude maintient le consensus de façade du champ en vue d'entretenir une relation avec un partenaire externe. Ceci s'oppose au code d'honneur en vigueur entre soi, entre égaux, à savoir entre individus partageant les mêmes convictions. Ce champ rassemble plusieurs scènes situées de part et d'autre de la "frontière

<sup>3</sup> Cf. BLUNDO G., OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2000.

<sup>4</sup> Cf. le débat entre Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux autour d'une pluralité des convictions-conventions ou de l'existence d'un universel (CHANGEUX J.-P., RICOEUR P., 1998, p.288).

<sup>5</sup> Nous ne sommes donc pas dans le cas où « [...] les règles sont le fruit d'une négociation à travers laquelle sont échangés les comportements dont les uns et les autres ont besoin pour poursuivre ou réaliser leurs entreprises» (FRIEDBERG H., 1993, p.181), mais plutôt dans une situation où, étant donné la co-existence de groupes, les règles auxquelles on entend ne pas faillir ne comptent que vis-à-vis des égaux. C'est dans ce sens qu'Alain Caillé affirme : «si l'on accorde aux joueurs les plus faibles le droit moral de recourir à la ruse, d'éviter au maximum les affrontements trop discrets et sans malice dans lesquels ils perdraient à coup sûr, il est illusoire de s'imaginer qu'on pourrait sauvegarder un idéal de *fair play* simple et traditionnel, un idéal du "beau jeu" classique dans les cas où les concurrents sont à égalité de moyens» (CAILLÉ A., 1994, p. 46).

<sup>6</sup> Loi du silence (cf. la *mafia* italienne).

des conventions" ; les scènes se composent de groupes qui se réfèrent, avant tout, à leurs propres conventions — autant de «socio-logiques» particulières dont il faut rendre compte (Latour, 1989 :496). Et la cohérence globale du champ se maintient à la faveur du *no man's land* dans lequel s'invente une communication étrange, facilitée par des aiguilleurs (les couriers<sup>7</sup>) situés entre deux mondes ; elle s'instaure entre les groupes d'acteurs qui interagissent au sein des différentes scènes, à la faveur de pratiques rusées, entre partenaires inégaux qui n'ont pas une vision commune du monde, mais des institutions et des intentionnalités différentes à faire valoir.

Cette proposition se différencie des analyses de Marilou Mathieu consacrées à un projet de coopération au développement au Mali. Si l'auteur met le doigt sur la question de la dualité sémantique lorsqu'elle montre que «dans le cadre du projet observé, les acteurs [...] ne réussissent pas cette fusion dans une vision commune qui permettrait une certaine convergence entre intérêts individuels et intérêts collectifs», elle ne poursuit pas cette piste et bifurque vers des considérations liées à l'élaboration possible de conventions réglant la globalité du champ de la coopération au développement : «La coopération autour de la résolution de problèmes exige la construction de règles du jeu [...] commun[e]s (Crozier/Friedberg, 1977) [...] pour générer des zones de négociation possibles (Friedberg, 1992)» (Mathieu, 2000).

L'anthropologie prospective conjugue donc la description (la monographie) et la reconnaissance de la singularité. Dans ce sens, elle autorise une généralisation relative et raisonnée de ses résultats, car la mondialisation ne mène pas *ipso facto* vers une mise en scène unique du social. Son objet, avant toutes comparaisons, consiste dans l'exploration de la diversité conçue aujourd'hui comme une réponse à la mondialisation : des groupes de populations réagissent par des productions identitaires inédites — soit les représentations qu'ils se donnent d'eux-mêmes —, autant de (sous)cultures singulières ou locales qui affrontent la banalisation, l'uniformisation, la standardisation. Sous cet angle, la réalité effective d'un univers global est toujours locale et renvoie à la capacité que possèdent les groupes de population de s'inventer des modalités inédites "d'être au monde".

Si l'anthropologie classique, à tendance exotique, se transforme pour devenir une anthropologie généralisée, elle garde cependant son «regard éloigné», soit ses modes d'interprétation<sup>8</sup>. La description des contextes ou des conventions locales, dès lors qu'il s'agit de comprendre les "nouvelles manières d'être homme" ou les mondes inédits tapis dans le dedans des diffusions culturelles mondialisées, devient plus que jamais incontournable, avec comme corollaire la limitation des généralisations totalitaires. L'à-propos scientifique des travaux d'anthropologie prospective demeure son ca-

<sup>7</sup> Cf. BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.-P., OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2000, et le compte rendu critique de leur ouvrage dans ce numéro.

<sup>8</sup> Voir à ce propos BALANDIER G., à par.

dre restrictif, lié à la compréhension détaillée d'un contexte donné, délimité par "les frontières des conventions" d'un groupe particulier. Dès lors, la description de la cohérence globale des champs particuliers traversés de sens non isomorphe constitue toujours un travail de second niveau, de même que l'élargissement de l'espace de pertinence des conclusions représente une étape ultérieure à laquelle peut conduire la comparaison de monographies, selon des critères explicites.

Ce texte constitue la troisième étape d'une recherche consacrée aux villes émergentes du Sahel (ici BK<sup>9</sup>) et plus précisément à la gestion de l'espace public et au champ de la coopération au développement. Afin de ne pas tomber dans le travers d'un déterminisme culturel (Olivier de Sardan, 1996), j'ai proposé dans un premier travail (Laurent, 2000a), à propos de l'enchâssement (Polanyi, 1983) culturel de la corruption, une distinction entre les notions de détournement et de corruption pour rendre compte des normes sociales et des logiques de comportement à l'œuvre aujourd'hui dans des sociétés rurales d'Afrique de l'Ouest (mises en évidence par les rapports d'alliance et de parenté).

Le détournement renvoie à l'utilisation de biens collectifs par un groupe — composé de parents, voisins ou amis — à d'autres fins que celles initialement convenues entre les parties en présence, et ce à la faveur des pressions que ce groupe exerce sur un gestionnaire qui ne cesse de dépendre, pour l'essentiel, de cet entourage. La dimension collective revêt ici une importance particulière et, dans un sens, le détournement est moins le fait du manager que de son milieu.

Dans une seconde étude (Laurent, 2000b), j'ai tenté de montrer que la corruption renvoie à une volonté manifeste d'enrichissement personnel basé sur l'utilisation de biens collectifs<sup>10</sup> grâce à la position d'autorité particulière qu'occupe le *big man*. Cette situation valorise le ralliement et l'absorption, au sein des réseaux, de toutes les velléités contestatrices de l'autorité du *big man* et de son pouvoir. Dans un contexte où la décentralisation conduit au déplacement ou à la démultiplication de certains enjeux nationaux, les institutions démocratiques laissent ici apparaître leur nature héritier (importée) ; l'espace public ressemble alors à un trompe-l'œil, au sein duquel coexiste un double discours.

Le "procès de coopération au développement" se trouve au cœur de cette analyse. Il renvoie à un champ qui, le plus souvent, fonctionne sans avoir précisément à s'accorder sur le sens du mot "développement" et, dans le cas qui nous retient, sur les concepts de bonne gouvernance, de décentralisation et de démocratisation. Ceux-ci deviennent de véritables opérateurs symboliques grâce auxquels une communication étrange s'établit à la frontière des conventions, dans des zones de rupture de la confiance, à

<sup>9</sup> Pour des raisons de discrétion évidentes, nous taisons le vrai nom de la ville.

<sup>10</sup> Biens collectifs dans le sens d'équipement mis à disposition d'un groupe (une coopérative par exemple) par un financement de la coopération au développement. Ne faisant pas explicitement référence à l'État, c'est à dessein que je n'utilise pas la distinction biens publics, biens privés.

l'insu des évidences, des stratégies et des projets des offreurs d'aide et dans l'esquive, l'ambiguïté, la trahison et la ruse pour les bénéficiaires.

L'ultime enjeu de ce texte consistera à approfondir la délicate question des stratifications sociales, élaborées à partir des recompositions entre rapports de parenté et politique, dans une société sahélienne en proie à de profondes transformations. Il sera également question de la pertinence d'une analyse en termes de conflits qui pourraient opposer, sur la scène locale (les acteurs de la ville de BK), le sous-groupe des lettrés à celui des paysans.

## I. L'invention du *Big man*

### A. Bonne gouvernance et perception de l'État

Dans la décennie quatre-vingt-dix, la promotion en Afrique, par les instances des coopérations occidentales, de la décentralisation, suivie de l'organisation d'élections communales, conduit au déplacement ou à la démultiplication de certains enjeux nationaux<sup>11</sup>. Ce mouvement, qui chemine du central au local, fait de la gestion des ressources locales un enjeu majeur, à partir duquel se positionnent les pouvoirs locaux (nouveaux et anciens).

Ainsi, dans le contexte d'une petite ville émergente du Sahel, un personnage, que je qualifierai de *big man*<sup>12</sup>, acquiert aujourd'hui du pouvoir s'il accapare des ressources au départ d'une rente impliquant des échanges entre les espaces public, privé et collectif. À titre d'exemple, les rentes les plus courantes sont issues de la gestion d'un système foncier en voie d'urbanisation (organisation progressive de lotissements), du contrôle de l'accès à l'eau potable, de la maîtrise de certaines ressources liées à l'aide au développement (Olivier de Sardan/Bierschenk, 1994). Telle est la situation de BK, ville de près de 8.000 habitants, où un des *big men* le plus courtisé, d'après mes informateurs, serait un *koe-moonego kùuni* (prieur) de l'Église du Réveil de l'Esprit ; il est aussi le responsable de la CFSM<sup>13</sup>. Il a environ soixante-cinq ans et n'a jamais fréquenté l'école. De nationalité burkinabè par son père et béninois par sa mère, il réside jusqu'à l'âge d'environ vingt-huit ans au Bénin. À l'issue d'un long périple, il décide de s'installer dans le village de migrants mossi d'où est originaire son père (village situé à quelques kilomètres de BK). Il y pratiquera l'agriculture pluviale, le maraîchage et la fruiticulture, avant de bâtir une confortable maison dans la ville de BK et de s'y installer en 1995.

<sup>11</sup> Institution, au Burkina Faso, de la Commission nationale de la décentralisation en 1993, organisation des premières élections communales en 1995 (élections dans 33 communes suivies d'élections en octobre 2000 dans 45 communes) et adoption du Texte d'orientation de la décentralisation le 6 août 1998. Sur la décentralisation, cf. BAKO-ARIFARI N., LAURENT P.-J., 1998 ; SAWADOGO A., 2001 ; PEMANS J.-P., ESTEVES A., LAURENT P.-J., 1996.

<sup>12</sup> J'utilise le terme de *big man* dans le sens ethnographique de *self-made man* : c'est un leader qui s'impose à un groupe par son charisme, sa propre force ou habileté (la fonction n'est pas dévolue par héritage). Voir les sociétés à *big men* de Mélanésie décrites, entre autres, par SAHLINS M., 1963. Voir aussi GODELIER M., 1982. Jean-François Médard avait déjà proposé ce rapprochement entre le *big man* anthropologique et le *big man* de l'Afrique contemporaine (MÉDARD J.-F., 1992).

<sup>13</sup> Pour de plus amples informations à propos des *big men* de BK, voir LAURENT P.-J., 2000b.

La notion d'espace public possède ici un sens relatif en raison des frontières diffuses, voire inexistantes, qui séparent les espaces privés (la sphère des initiatives individuelles) et collectifs (certaines formes de propriétés coutumières et les institutions associatives). Des contre-pouvoirs existent au sein des collectivités locales<sup>14</sup> ; ils ne visent toutefois pas à garantir l'efficacité du "bon" fonctionnement de l'espace public, dont l'invention et la justification normative se situent essentiellement de l'autre côté de la "frontière des conventions", soit sur l'autre scène du champ de la coopération. À vrai dire, il n'y a pas de contre-pouvoirs là où il ne doit pas y en avoir et ils existent là où ils sont nécessaires.

Je ne discuterai pas ici des contre-pouvoirs dans la société traditionnelle mossi<sup>15</sup>, bien qu'ils soient toujours présents et efficaces en certaines matières. Il importe surtout de placer l'analyse des contre-pouvoirs à BK dans le cadre de sociétés en transformation où coexistent, comme par empilement<sup>16</sup>, différentes sources de pouvoirs et donc de contre-pouvoirs, sans que les nouveaux ne viennent jamais vraiment remplacer les plus anciens<sup>17</sup>. Sans en être l'unique cause, l'existence d'une double scène au sein du champ de la coopération, où des ressources financières importantes transiennent sans qu'il ne soit vraiment traversé par des pouvoirs et des contre-pouvoirs qui se font face, favorise la corruption. Ce champ génère une sphère d'impunité à la faveur d'un déficit de conventions mutuellement partagées qui traduit le non-isomorphisme des représentations véhiculées, où les imaginaires et les objectifs diffèrent suivant les groupes d'acteurs en présence (Singleton, 1993).

Une approche de la perception de l'État par la population permet de mettre en évidence cette double scène du champ de la coopération. Sans entrer, ici, dans de longs développements<sup>18</sup>, l'idée d'État renvoie surtout à une réalité tangible, entendue essentiellement comme pourvoyeuse de moyens financiers (dont une part notable provient de l'aide internationale) ; les logiques et les stratégies des personnes s'orientent donc en conséquence. Jean-François Médard parlait à ce propos de patrimonialisation de l'État<sup>19</sup>. Jean-Pierre Olivier de Sardan évoque même «l'absence assez générale d'une tradition de la chose publique». Ainsi, explique-t-il, «les terroirs ont

<sup>14</sup> Collectivités locales prises ici dans le sens de scène locale ou d'arène locale (cf. *infra* pour une définition des notions).

<sup>15</sup> Ainsi, l'équilibre subtil entretenu entre les *tengnaaba* et les *tengsoaba* ou les rapports entre les acteurs de *sonya* (un type de sorcellerie) et la figure du *baga* (devin) placée au-dessus de la mêlée villageoise, en vertu de l'impossibilité de l'atteindre en sorcellerie. Fort de son statut d'entité invincible, ce personnage pourra toujours rétablir *wum taaba* (la concorde villageoise). Pour de plus amples informations, voir LAURENT P.-J., 1995.

<sup>16</sup> Cf. BIERSCHEK T., OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1998.

<sup>17</sup> Dans ce sens, la scène locale renvoie au concept d'arène : voir note 36.

<sup>18</sup> Cf. LAURENT P.-J., 1995.

<sup>19</sup> «L'enjeu réel de la politique dans l'arène nationale n'a jamais été le développement, mais plutôt l'accès différentiel à l'État et aux ressources qu'il permet d'extraire et d'accumuler. Cet État a été véritablement patrimonialisé et il est demeuré à la fois prédateur de la société et prédaté par elle» (MÉDARD J.-F., 1992, p.167).

souvent des "propriétaires" ou des "maîtres" agissant au nom de "collectifs", ce sont toujours des collectifs en quelque sorte privés, qui revendiquent des droits comme les autres collectifs [...] Ceci conduit à une idée, qu'il faut certes relativiser, de "non-communalité" » (Olivier de Sar-dan, 2000).

Cet État — je fais donc l'hypothèse qu'il en existe un autre, dont la description devient l'enjeu de ce texte — renvoie, dans les représentations collectives, aux possibilités de captation de ressources. Il repose, aux yeux des populations, sur un processus normatif largement importé (Badie, 1992) ou du moins éloigné de leurs pratiques<sup>20</sup>. Il est doté d'une faible légitimité car il demeure toujours partiellement identifié à une "affaire de Blancs", et face à lui — à l'image de *L'Étrange destin de Wangrin*<sup>21</sup> — l'attitude jugée la plus digne reste la ruse.

La mise en évidence d'une double scène, inhérente au champ de la co-opération, renvoie à la reconnaissance d'une "frontière des conventions". Et dans ce sens, du point de vue de la scène locale, la notion d'espace public apparaît plutôt comme une intention vertueuse, identifiée à l' "image officielle" qu'il convient d'afficher à l'adresse des partenaires occidentaux. Les institutions démocratiques laissent apparaître leur nature hétéronome ; l'espace public ressemble alors à un trompe-l'œil et la polysémie du champ de la coopération autorise des discours non isomorphes, dont l'ambiguïté préservée devient la raison du dialogue entre l'État, les pouvoirs locaux et les bailleurs étrangers. Dans ce sens, l'espace public, voire la démocratie, se réduisent parfois à une sorte de "projet" adressé alors à des partenaires occidentaux ; ceci renvoie à des pratiques qu'il n'y a pas lieu de juger sur un plan moral, mais de décrire.

## B. Sphère d'impunité et pôle d'accumulation

Si la polysémie, et partant l'ambiguïté, conduisent à la "co-opération" (l'œuvre commune) et donc à une communication étrange qui ne repose pas sur le recours préalable à un sens en partage (Laurent, 1998), il n'en demeure pas moins vrai que ce processus peut produire une "sphère d'impunité", à la faveur d'une pluralité normative, où les différentes sources de pouvoirs et de contre-pouvoirs se déqualifient mutuellement en augmentant l'insécurité. Dans ce *no man's land*, aux frontières des conventions, s'enracinent des pratiques de corruption. Si la sphère d'impunité peut se rencontrer dans le champ de l'aide au développement, elle n'est pas de mise dans la scène locale ou du moins pas encore, car la rapide mise à mal des équilibres sociaux et économiques des sociétés traditionnelles pourrait y conduire. En ce sens, la rente sur laquelle le *big man* construit sa réputation possède toujours une composante extérieure à la scène locale ; plus encore, elle émerge de la manipulation de la dualité d'un champ. Ainsi cette histoire qui me fut relatée en mai 1998.

<sup>20</sup> Notamment en matière foncière ou matrimoniale.

<sup>21</sup> Roman d'Amadou Hampâté Bâ.

Une ONG finlandaise nous a envoyé, raconte un animateur de la CFSM, un fonds de 18 millions de CFA, pour octroyer à crédit, à une centaine de membres de la CFSM, du petit matériel pour la production de légumes. A., le petit frère du *koe-moonego kâuni*, a entendu parler d'un financement de l'ONG. Rapidement, il me demande de l'accompagner chez un grand commerçant de Bobo Dioulasso. Là, nous commandons pour 12 millions de CFA de matériaux. Nous voulions fabriquer nous-mêmes les outils. Il avait, avec mon appui, l'intention de monter un atelier de soudure. De retour à la maison de son grand frère avec la facture de 12 millions, A. va l'obliger à payer. Comme il est connu et qu'il ne veut pas prendre le risque de nuire à sa réputation, il céde à la pression de son petit frère. À charge à présent pour celui-ci de fabriquer les outils [...]. Mais en même temps, comme nous avions économisé 6 millions de CFA sur le prix fixé par l'ONG finlandaise pour l'achat du matériel payé auprès d'un fabricant de Bobo, A. propose à son grand frère et à moi-même de partir au Ghana acheter un tracteur, avec "son" bénéfice.

À vrai dire, mon informateur ne voit aucune malice dans la gestion de ce projet. Et lorsque je l'interroge, il rétorque que ce sont des gens jaloux qui tentent, dans la ville, de discréditer le nom du *koe-moonego kâuni* en disant que son petit frère "bouffe" l'argent de l'association. Il est intéressant de noter que les membres de la CFSM ne demandent pas de comptes aux responsables. Ils évoquent tout au plus la jalouse pour expliquer les rancœurs de certains d'entre eux. Cet épisode montre qu'en dehors de contre-pouvoirs exercés par des étrangers — les donateurs eux-mêmes —, il n'existe pas beaucoup de sanctions inhérentes à la scène locale concernant ces matières. À cela plusieurs raisons qui trahissent la présence de deux scènes. Premièrement, l'argent vient d'ailleurs, si bien que personne ne se sent vraiment redévable de ces deniers publics ou de ces dons ; deuxièmement, ces ressources acheminées par des "Blancs" demeurent, quelque part dans l'inconscient collectif, toujours en rapport avec l'ancien colonisateur, vis-à-vis duquel la ruse a souvent été la meilleure attitude<sup>22</sup>. En conséquence, dans la mesure où personne ne s'estime léssé, qui se plaindrait ici vraiment de la corruption ? Bien au contraire, c'est plutôt la gloire qui va à celui qui, suffisamment malin, organise un processus de redistribution en faveur de son clan. D'où l'importance, en milieu traditionnel, de la notion de *silim* (dignité, ruse<sup>23</sup>), qui pourrait se traduire ici par cette idée : «J'ai détourné de l'argent des Blancs et en conséquence je suis digne devant les gens que j'ai pu ainsi aider». Cette façon de penser permet d'approcher comment la rente du *big man* s'instaure et comment se constitue une sphère d'impunité.

<sup>22</sup> Le thème de la ruse est très présent dans les contes africains, symbolisé principalement par Araignée et Lièvre. Denise Paulme montre que : «Le dualisme que la morale chrétienne établit entre le bien et le mal n'admettrait pas que le héros recoure à une mensonge [...]. La morale africaine est plus ambiguë : en l'absence d'autre moyen de défense, elle tient la ruse pour légitime, seul compte le résultat» (PAULME D., 1976, p.49).

<sup>23</sup> Cf. LAURENT P.-J., 2000a.

Mes enquêtes montrent que le processus d'accumulation mis en place par le *koe-moonego kûuni*, responsable de la CFSM, et *big man* de BK s'élabore dans un climat de peur et de méfiance généralisées entre les responsables de l'association, en raison, selon eux, de la gestion désastreuse des projets et surtout des fonds privés. Selon mes informateurs, le *koe-moonego kûuni* aurait acquis, durant les années passées à la tête de l'association, les biens suivants : une maison à BK, deux cours en location dans la même ville, une maison dans son village, un troupeau de bœufs, une voiture, indirectement un tracteur, des motos et cyclomoteurs, une plantation au Ghana et un verger. Il serait injustifié de déduire que ces biens sont simplement le fruit de la corruption. La situation est bien plus compliquée. Ainsi, il a obtenu certains biens en cadeaux ou pour des services rendus. Pour chacun d'eux, il peut expliquer la logique sous-jacente à l'accaparement, et il n'y voit pas la moindre action répréhensible. Tout se passe, dans une confusion entretenue entre les biens de l'association et le bien privé du responsable : le *big man* est à l'origine de la coopérative et elle n'existe, il est vrai, que par son propre charisme et ses compétences.

Aujourd'hui, la CFSM est phagocytée par son fondateur : le conseil d'administration ne se réunit plus et les animateurs ne rendent plus visite aux groupements villageois. Ainsi, depuis quelques années, sous l'impulsion du responsable, la CFSM a progressivement restreint son champ d'action autour de ce que je propose d'appeler un "pôle d'accumulation", situé en zone semi-urbaine à proximité de BK, même si l'association garde près de quarante groupements villageois adhérents. Un noyau d'activités procure aux membres du clan du leader des ressources distinctes des biens acquis par le *koe-moonego kûuni*. Le pôle d'accumulation s'établit de manière à rester hors d'atteinte des sources potentielles des contre-pouvoirs. Il s'instaure en retrait des procédures de contrôle et des contre-pouvoirs exercés au sein du champ de la coopération. Plus précisément, il conduit à la production d'une sphère d'impunité où ni la scène officielle (celle des attendus de la coopération) ni la scène locale ne se trouvent en mesure d'exercer un réel contrôle.

Dans le cas qui nous retient, le pôle d'accumulation est constitué essentiellement de vergers, de trois tracteurs, d'un camion et de plaines irriguées. Il fonctionne donc aujourd'hui en dehors d'une composante paysanne (les groupements villageois) qui demeure cependant la raison sociale de la CFSM. Il s'est progressivement établi sur la base des fonds privés de l'association grâce à des recettes tirées de la mise en œuvre de projets de développement (cotisations, économies réalisées sur les sommes prévues par les budgets, remboursement par les membres de matériel octroyé à crédit, etc.). Les recettes financières transitent alors des fonds publics, octroyés sur la base de projets de coopération au développement — soumis à des impératifs de gestion et de contrôle —, vers des "fonds propres", gérés cette fois selon les règles en vigueur au sein de la coopérative. Il va sans dire que la constitution de la rente repose essentiellement sur les recettes obtenues

par le biais du pôle d'accumulation et non, à proprement parler, de fonds issus directement de projets.

## II. Stratification sociale : rapport entre parenté et politique

### A. Rapports de parenté, réseaux et dépendance

Essentiellement maîtrisé par le responsable de la coopérative, le pôle d'accumulation lui permet d'endosser l'habit de *big man*, siégeant à la tête de réseaux composés de personnes qui à la fois l'obligent et demeurent sous sa dépendance. Ce principe d'accumulation nécessite en aval un réseau qui ne se réduit en aucun cas à une addition d'individus-clients passifs.

Le clan du *big man*, à travers lequel la rente est redistribuée, s'articule autour de trois réseaux, à la fois complémentaires et en compétition. Ces réseaux favorisent l'émergence de rapports sociaux où prévalent des relations de dépendance — des sentiments de jalousie et de crainte, mais aussi l'économie symbolique qui valorise le don et la dette — des relations de parenté et d'alliance propres aux sociétés lignagères, au sein desquelles agissent les inégalités d'âge et de sexe, et l'émergence de l'idéologie d'autochtonie, même si tout ceci se transforme rapidement (Chauveau, 2000 ; Laurent/Mathieu, 1994). Ainsi, par exemple, l'accumulation déclenche un puissant sentiment de jalousie et de rancœur qui conduit le *big man* à vivre dans la hantise d'une éventuelle "attaque en sorcellerie" <sup>24</sup>. En d'autres termes, l'accumulation, dans un univers de dépendance, fait peur, aussi bien à celui qui amasse qu'à celui qui ne possède rien : le premier, animé du désir d'une plus grande autonomie, craint les attaques des parents, voisins et amis, et le second s'estime injustement lésé au regard des principes lignagères de sécurité, basés sur la dépendance mutuelle, auxquels il continue de se référer. Les réseaux qui constituent les "entourages" du *big man* s'insituent selon des principes métissés, où s'interpénètrent les rapports régissant les relations coutumières et les pratiques qui conduisent à l'accumulation pour soi. Ces réseaux se composent essentiellement de courtisans ; issus de multiples horizons, ils ont en commun une bonne raison de maintenir des relations : un service rendu, une affinité religieuse ou un rapport de parenté à faire valoir.

Le premier réseau se compose des *big men* les plus en vue de BK (le maire, certains entrepreneurs, etc.). Ces personnages maîtrisent chacun pour leur part, sans se faire réellement d'ombre les uns aux autres, une rente différente (octroi de parcelles cadastrées — lieu par excellence de la spéculation —, accès à des ressources de la coopération, etc.) ; globalement, ils occupent une place importante dans le devenir et la politique de BK. Une bonne entente existe entre eux. Ce réseau permet au *big man* de se mouvoir, sans trop d'entraves, dans les arcanes institutionnelles de la petite ville.

<sup>24</sup> Il est à noter que le personnage du *big man* est relativement inédit dans la mesure où la figure de l'autorité ancienne, "le chef coutumier du village", ne cumulait pas vraiment les avoirs, en règle générale, étant sous la tutelle des anciens et de la communauté.

Ainsi, les *big men* locaux sont liés par de multiples services rendus et à rendre, qu'ils renforcent parfois d'alliances matrimoniales opportunes, et ils ont, chacun pour leur compte, des réseaux de dépendants ou d'obligés. Ces *big men* représentent les nouveaux pouvoirs locaux. Ils constituent le réseau politico-économique qui, bien entendu, possède de nombreuses ramifications au niveau national.

Le second réseau à graviter autour du *big man* est celui de ses coreligionnaires ; ils représentent le réseau "magico-religieux". Le *koe-moonego kūuni* a trouvé auprès de l'Église du Réveil de l'Esprit les protections symboliques nécessaires à ses activités, mais surtout de quoi apaiser ses peurs et angoisses. De telles protections servent son ambition, car elle lui permettent notamment de se montrer suffisamment fort pour résister aux sollicitations des "entourages" sans trop craindre les rancœurs et les jalousies de ceux qui s'estiment écartés d'un accès à la rente. En contrepartie, le *big man* rétribue largement l'Église en mettant à sa disposition des moyens logistiques et en facilitant l'achèvement de lieux de culte. Il va sans dire que le fait d'accumuler pour soi déclenche un double mouvement lié à la sorcellerie — ou du moins sa crainte par l'intériorisation d'éventuelles persécutions. Pour les parents, voisins et amis, s'estimant laissés pour compte, l'objectif est d'enjoindre le dissident d'honorer ses obligations lignagères. Et pour celui qui amasse, sa quête de protections magiques (fétiches) est censée le protéger de l'angoisse d'être "affecté" par son entourage.

Le troisième réseau est constitué essentiellement de parents et d'amis. Le *big man* entretient avec eux un rapport ambigu, composé à la fois de crainte et de confiance. Ce réseau de dépendants lui est le plus proche ; ce sont eux qui l'informent et le défendent des autres, des jaloux et des envieux. Ce sont eux aussi qu'il doit maintenir à bonne distance, car ils recourent promptement à la menace, la suscitant s'ils ne reçoivent pas les avantages qu'ils s'estiment en droit d'attendre de leur position. Jalousie, sorcellerie et redistribution ont ici partie liée. Le *big man* est très sollicité par ce réseau. Groupe incontournable, amis et ennemis, ils se montrent insatiables et exigent chaque jour davantage. Une partie importante de la rente leur est redistribuée sous différentes formes (argent en nature surtout, voyages, moyens de déplacement, mais également prise en charge des frais de funérailles ou de mariage, etc.). Ce réseau est essentiellement à la base de ce que j'appelle la "gestion coup d'État" et devrait être tempéré par le recours au réseau magico-religieux.

#### B. Hiérarchie d'ordre politique : la production de l'anti-paysan

Cette première analyse en termes de réseaux de dépendance mutuelle des "entourages", propres à une société lignagère en transformation, ne rend toutefois que partiellement compte des rapports sociaux qui traversent aujourd'hui la scène locale du champ de la coopération au développement. En effet, il convient, par delà les solidarités verticales, de rendre compte d'autres stratifications sociales. La difficulté réside alors dans la mise en évidence de nouveaux critères de stratification et dans la détermination des

principaux systèmes de valeurs en œuvre aujourd’hui dans la société burkinabè. Il ne s’agit pas d’affirmer l’existence d’une hiérarchie de classes sociales basées sur la répartition inégale des moyens de production, et donc sur la présence de solidarités horizontales fortes, mais plutôt de traiter d’une sorte de hiérarchie d’ordre<sup>25</sup>, pour reprendre une notion de Georges Dumézil<sup>26</sup> qui distinguerait, dans une première approximation, ceux qui travaillent la terre, les illettrés, de ceux qui maîtrisent l’écriture.

Le rapport à l’écriture, et surtout l’imaginaire auquel il renvoie, constitue une donnée importante de la société burkinabè ; il se trouve à la base d’une hiérarchie qui situe plutôt l’illettré en marge du champ de la coopération et donc de l’accès à des ressources, dans un paysage institutionnel où l’aide extérieure assure, en 1997<sup>27</sup>, 88 % des financements contre 86 % en 1986<sup>28</sup>. Au Burkina Faso, 86 % de la population en 1996, 90 % en 1975 tirent leurs ressources d’une activité paysanne et résident en milieu rural, alors que 14 % habitent en zone urbaine. L’urbanisation reste un phénomène très récent qui s’enclenche véritablement durant la décennie quatre-vingt, pour connaître aujourd’hui un taux élevé, estimé à 17,2 %<sup>29</sup> contre 6,4 % en 1975. La combinaison des variables tend à montrer qu’une minorité de la population (plutôt lettrée et urbaine) accède plus aisément aux ressources de la coopération, grâce à des emplois qui lui sont directement et indirectement liés. L’opposition lettré/paysan, exacerbée aujourd’hui par un contexte de tensions politiques et de crise économique, provient de l’accès différentiel à des biens de consommation qui dépend, pour partie, de la position des acteurs dans le champ de la coopération<sup>30</sup>. Une singularité de ce pays reste donc, pour quelque temps encore, le poids de sa composante paysanne et rurale et, plus largement, des modes d’organisation et de pensée qui lui sont associés, couplés à l’importance du champ de l’aide au développement.

La maîtrise de l’écriture a conduit ici à un système de domination qui, rapporté au champ de la coopération, consacre la suprématie des lettrés, en mesure de monopoliser une communication basée sur l’écriture (celle des offreurs d’aide), sur les autres, les paysans (Gledhill/Bender/Larsen, 1995). Ainsi, Jack Goody montre comment la différenciation entre supérieur (maîtrisant l’écriture : les “intellectuels”) et l’inférieur (essentiellement dans l’oralité : “les paysans”) n’est pas simplement une division portant sur le type d’activité culturelle, mais aussi une question de division du travail

<sup>25</sup> Je montrerais plus loin que le terme de proto-classe sociale pourrait également convenir.

<sup>26</sup> DUMÉZIL G., 1992. Voir aussi BALANDIER G., 1969.

<sup>27</sup> LEREBOURS A., JOMNI S., 1998, p.42.

<sup>28</sup> ZAGRÉ P., 1994, p.134.

<sup>29</sup> LEREBOURS A., JOMNI S., 1998, p.42.

<sup>30</sup> Dans ce sens, Philippe Laville Delvigne, à propos de l’analyse de la plaine irriguée de D. au sud-ouest du Burkina Faso, explique que « [...] la neutralité affichée des objectifs de développement axés sur le bien-être des populations surestime le degré de consensus quant aux actions et couvre le fait que les opérations sont le moyen de politiques menées par des acteurs spécifiques» (LAVIGNE DELVIGNE P., 2000, p.90).

(Goody, 1979 ; Goody, 1994 :323) : « Certaines tâches (administratives, bureaucratiques, d'enseignement) étaient basées sur l'écriture ; pour beaucoup de tâches productives surtout en milieu rural, elle était loin d'être essentielle. Les types de savoirs que faisait entrer en jeu le premier groupe d'activités jouissaient d'un statut de plus en plus élevé par rapport au savoir pratique... » (Goody, 1994 :172). En d'autres termes, l'adoption de l'écriture a permis l'émergence d'une "classe de lettrés", "les intellectuels", pour reprendre le terme usité aujourd'hui au Burkina Faso. Bien entendu cette dichotomie ne doit pas être prise dans un sens littéral ; ainsi il n'est pas rare qu'un grand commerçant soit illettré et un diplômé de l'université sans ressources (Mazzocchetti, 1999-2000). Il semble plus judicieux de parler de l'émergence d'une anti-paysannerie qui s'oppose globalement au mode de vie rural et non aux paysans à proprement parler.

Des critères de pouvoir, de revenus et de prestige permettent de distinguer la strate des lettrés<sup>31</sup> de ceux qui cultivent la terre. En effet, en raison de sa pénibilité et parce qu'ils la côtoient quotidiennement, la condition paysanne incarne l'insupportable. Elle hante les esprits de ceux qui s'en écartent, sans jamais vraiment parvenir, en raison d'aléas économiques et politiques, à la mettre définitivement à bonne distance. Autrement dit, dans un contexte de modernité insécurisée, la recherche de la meilleure sécurité sociale et économique va de pair avec le maintien des relations de lignage, soit des rapports de don et de dette envers l'entourage — les voisins, les amis et les parents — conçu dès lors comme un recours. Toutefois, la mise à distance insuffisante, par le nanti, de ceux qui demeurent capables de l'obliger (par des menaces supposées ou avérées de sorcellerie...), engendre un désir refoulé d'autonomie, compte tenu des représentations négatives liées à la condition paysanne ; ce principe se trouve à la base de multiples frustrations.

Dans des travaux consacrés aux conversions à une forme de modernité par le biais de l'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso (Laurent, à par.), j'ai pu montrer que la croyance dans "le Règne millénaire de Jésus", soit la promesse de mille ans de bonheur à travers l'instauration d'un royaume terrestre, conduit à une vision plus optimiste de l'eschatologie. La conscience de la faute, et donc la culpabilité, y a une moindre importance que dans la conception du Jugement Dernier où la sélection est inexorable entre les damnés et les élus. Dans ce sens — et c'est ce qui nous intéresse ici — la croyance au Règne millénaire reste avant tout plus proche d'une conception populaire qui aspire au bonheur et cherche à ne pas subir la colère divine, ce point de doctrine s'opposant toutefois à la mététempsycose des croyances ancestrales. Ce qui est promis ici, c'est de ne plus revenir sur terre, soit d'être quitte de l'apréte de la survie en milieu rural ; le salut devient désormais la vie éternelle. Au delà, il s'agit du rejet de la condition

<sup>31</sup> Strate des lettrés dans le sens de ceux qui ne partagent plus le mode de vie des paysans. Et par extension, en raison de l'histoire singulière de la colonisation, l'allusion à la maîtrise de l'écriture renvoie aussi au mode de vie des Blancs et ensuite à l'imaginaire lié à un emploi dans la fonction publique.

paysanne. La diabolisation<sup>32</sup> des anciennes coutumes par les Pentecôtistes met l'accent sur l'insupportable de cette condition telle qu'elle leur apparaît désormais aujourd'hui (pénibilité, misère, non accès aux écoles et aux soins médicaux...) et la figure du diable s'articule autour de la peur : celle de trop bien se reconnaître dans l'image du paysan et de retomber dans la misère si sa propre conversion à une forme de modernité venait à échouer. Les traditions mossi, diabolisées par les Églises de Pentecôte, apparaissent dès lors comme le spectre de soi-même, miséreux et paysan.

Cette grande peur, celle de l'autre paysan qui sommeille en soi, conduit à l'instauration d'une hiérarchie d'ordre politique. Elle est mise en évidence dans le récit du *koe-moonego kûuni*. L'analyse de son ascension sociale révèle un véritable processus de production d'un "anti-paysan". Ainsi, depuis quelques années, l'association s'est relocalisée dans un environnement urbain. Elle s'est distanciée de la vie villageoise, comme si son ambition consistait finalement à s'extraire de la condition paysanne : les membres sont essentiellement convoqués à l'occasion d'assemblées, d'animations ou de visites d'un "ami étranger". La composante populaire et rurale de l'association devient aujourd'hui plus qu'hier un alibi, voire un poids. Le *koe-moonego kûuni* n'arbore d'ailleurs plus aucun signe qui rappellerait à ses pairs ses origines paysannes : son habillement a changé, mais aussi sa nourriture et ses moyens de déplacement. Ses enfants sont scolarisés et il a accès aux soins de santé comme l'élite du pays. Il se déplace peu en brousse et fréquente assidûment les capitales des pays côtiers ainsi que la ville de Bobo Dioulasso. Le "big man populaire", bien souvent illettré, nouveau riche, véritable consommateur et plutôt piètre entrepreneur, vit toutefois dans la crainte d'un retour à la condition paysanne. Ce personnage singulier n'a, en définitive, pas d'autre issue que de suivre le chemin de l'accumulation. Celle-ci doit se réaliser dans l'urgence d'un avenir incertain et la redistribution est censée apaiser les rancœurs des plus menaçants.

### C. Les lettrés obligés et les paysans dépendants

Il est à présent possible d'établir une synthèse des rapports entre parenté et politique. Ces rapports conduisent à l'élaboration d'un ordre hiérarchique qui traverse la société locale, soit ici la ville de BK. On conviendra qu'il serait difficilement soutenable d'opposer une stratification sociale qui caractériserait des groupes d'individus en fonction de critères de revenus, de prestige et de pouvoir, capables d'établir des solidarités horizontales solides, à une analyse en termes néo-patrimonialistes qui insisterait sur l'absence de séparation claire entre les sphères publique, privée et collective (coutumière), en mesure d'articuler des réseaux de solidarité verticale.

Mon but consiste à rendre compte d'un "complexe" où se tissent des rapports hiérarchiques en mesure de combiner des relations de dépendance (manipulées par celui qui est en mesure de faire peur) et d'obligation (le *big*

<sup>32</sup> Diable, du grec *diabolos*, "ce qui désunit", renvoie en vieux français aux termes d'ennemi, d'adversaire.

*man* dispose d'un accès privilégié à la rente) principalement issues d'une transformation des principes lignagers dans une société dont le mode de fonctionnement produit aujourd'hui "l'anti-paysan". Le clivage est non négligeable, mais tempéré, entre le mode de vie populaire (paysan) et celui, occidentalisé, d'une élite, globalement identifiée aux lettrés. Ceci conduit à rendre compte de relations à la fois conflictuelles et consensuelles. Il convient toutefois de replacer ce constat dans un environnement où la capacité normative des différents pouvoirs locaux (coutumiers, *big man*, religieux, autorités communales et étatiques déconcentrées...) demeure relative pour certaines matières (le foncier, les alliances matrimoniales, la paix sociale, par exemple), en raison d'un effet d'empilement de ces instances qui, au delà des principes officiels, ne parviennent jamais vraiment à s'imposer comme unique référence<sup>33</sup> ; elles se déqualifient et induisent des rapports hiérarchiques imparfaits, soit toujours re-négociables selon la référence utilisée.

Nous sommes en présence d'un syncrétisme culturel — partiellement alimenté par la nature duale du champ de la coopération — où, sur la scène locale, personne n'est jamais vraiment quitte de l'autre. Ainsi, le *big man* a besoin de réseaux pour s'instituer en tant que tel, de même que le lettré, confronté aux incertitudes de ses ressources financières<sup>34</sup>, ne peut jamais vraiment s'abstenir d'entretenir des relations avec le lignage, en l'absence de ce qui en Occident permet à l'individu (*via* l'État) de s'en sortir. Animés d'un sentiment contradictoire, ancrés dans les représentations collectives, les lettrés ou les citadins — pour le moins, moralement endettés auprès de parents ou de frères villageois — se sentent investis de la tâche de sortir leur entourage de sa condition, escomptant en retour reconnaissance, honneur, pouvoir et apaisement de l'indicible sentiment de persécution. Mais, en même temps, la précarité (réelle ou supposée) de leur statut de citadin les fragilise vis-à-vis de ces mêmes villageois dans la mesure où ces derniers constituent toujours un recours en cas d'échec, ne fût-ce que par la sauvegarde d'un accès potentiel à la terre. C'est dans ce sens que le sentiment de persécution du dehors est bien réelle. Ce sentiment taraude celui qui amasse et le laisse affecté par le devenir de ses "entourages" qui dépendent de lui, en même temps qu'il reste partiellement sous leur dépendance.

Pour schématiser tout ceci, on pourrait dire que la petite ville de BK est traversée par des hiérarchies instables qui pourraient être symbolisées par les catégories "de lettrés obligés" et de "paysans dépendants".

### **III. À la frontière des conventions, la loi du silence : illusion, trahison et violence dans le champ de la coopération**

#### **A. Loi du silence : un consensus face aux Blancs**

La scène locale comprend des hiérarchies instables et des relations de compétition-coopération qui déterminent l'accès à la rente du développe-

<sup>33</sup> Voir OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, p.175.

<sup>34</sup> Incertitudes financières, en relation, par exemple, avec la durée limitée d'un projet de coopération.

ment. Toutefois, face aux offreurs d'aide, il s'y dégage une attitude consensuelle. Ce consensus<sup>35</sup> provient de la reconnaissance par les acteurs de la scène locale<sup>36</sup> d'un intérêt supérieur qui, dans la présentation officielle d'elle-même, parvient à transcender leurs dissensions, soit l'opposition lettrés/paysans, et les multiples rapports de dépendance, afin de présenter une adhésion de façade aux propositions de développement des donateurs.

Une réunion de la CFSM, organisée en juillet 2000, m'a donné l'opportunité d'observer la complexité des rapports sociaux du champ de la coopération et plus particulièrement ceux de la scène locale. Le *koe-moonego kūuni* venait d'éprouver un puissant sentiment de honte à l'issue d'une tentative de "coup d'état" dirigé contre lui par un jeune animateur de l'association, pourtant membre de sa famille. À la suite d'un différend à propos de l'organisation de son mariage, le jeune intrépide était parvenu à cristalliser les rancoeurs des "entourages" et à les retourner contre le *big man*. Ce dernier, seul et désavoué de tous, se faisait porter malade depuis des mois ; il ne sortait plus de chez lui, mais continuait à maîtriser les principales clés d'accès aux bailleurs de fonds. Dans un sursaut d'énergie, afin de tenter de reprendre l'initiative, il convoque une rencontre entre représentants locaux des bailleurs de fonds, experts nationaux et principaux responsables et animateurs de la CFSM.

La table des invités, présidée par le *koe-moonego kūuni*, fait face à une cinquantaine de responsables de la coopérative fruiticole. L'ambiance est très lourde. La scène locale est rassemblée pour la première fois depuis les attaques subies par le *big man* ; aucun membre de l'autre scène, soit celle des donateurs, n'est présent. La rencontre débute par un long monologue du *big man* qui s'adresse à l'assemblée. Celle-ci, alors que je pensais assister à une destitution en règle du responsable par les membres contestataires de la coopérative, manifeste sa désapprobation en s'endormant profondément. C'était oublier que tous ont besoin des uns et des autres et que le mécontentement reste mesuré. L'ordre du jour consiste dans l'établissement d'un plan pluriannuel d'actions à l'adresse d'une ONG. Ils en sont à leur troisième programme ; les deux premiers, loin de conduire, comme négocié de commun accord, à l'autofinancement de la coopérative, se sont heurtés à la logique du pôle d'accumulation. Le terme des premiers projets échus, il devient impératif de réalimenter le processus par la rédaction de nouvelles demandes de financement. Le cycle d'un projet repose, de ce point de vue, sur un cycle de l'oubli des échecs. Il s'inscrit dans une durée de l'ordre de trois à cinq ans et mise à la fois sur la brièveté des affectations du personnel expatrié, sur la nécessité pour les nouveaux venus de faire

<sup>35</sup> Qui n'est pas sans rappeler celui des jeunes opposés aux vieux ou encore des prisonniers opposés aux gardiens...

<sup>36</sup> Lorsque l'une des scènes du champ de la coopération se rapporte à la scène locale, je ne fais aucune distinction entre la notion de scène et d'arène qui rend compte de l'enchevêtrement des pouvoirs. Cf. OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995 p.174. La notion de scène me permet de distinguer, au sein du champ de la coopération, la scène locale de la scène des offreurs d'aide.

preuve d'originalité dans des délais assez courts, sur le manque de communication et les rivalités entre les instances d'aide.

À l'occasion de cette rencontre, malgré une atmosphère lourde de reproches, chacun finalement tient son rôle (officiel) : les représentants nationaux des bailleurs rappellent les critères d'octroi des subventions de leurs employeurs, les animateurs de la CFCM, censés représenter les fruiticulteurs, attestent — certes sans grand enthousiasme — le bien-fondé des actions et les experts des bureaux d'études de la place manifestent leur intérêt à rédiger la demande de financement pour le compte de la coopérative et à prodiguer leurs conseils pour la durée du nouveau programme. Cette rencontre étonnante, consensuelle, quoique personne ne semble croire à la sincérité de l'autre, renvoie à l'idée de la mise en scène — à défaut de mieux, faut-il le dire — du projet du donateur : consensus de façade vécu comme une nécessité, qui ne résistera cependant pas aux modalités de distribution des ressources, une fois les financements obtenus.

La mise en évidence de ce consensus de façade renvoie à l'idée d'une "frontière des conventions". La scène locale (ici la petite ville de BK) se distingue de celle des offreurs d'aide. Si le champ de la coopération tire sa consistance d'intérêts très divers, regroupant à la fois des individus et des groupes, il n'est cependant pas animé d'une méta-convention, partagée et négociée entre les parties prenantes. Autrement dit, l'œuvre commune de la coopération n'existe pas à proprement parler ; la frontière des conventions institue une loi du silence, convention respectée par les acteurs de la scène de BK dans leurs relations avec les offreurs d'aide.

Bien plus, dans le *no man's land* que constitue la confrontation d'institutions qui ne partagent pas les mêmes analogies naturelles, la communication entre bailleurs de fonds et bénéficiaires naît d'une inégalité. Elle s'établit à l'insu des évidences, des stratégies et des "projets" des offreurs d'aide<sup>37</sup> et à la faveur de la perception de l'inadéquation de l'offre dans l'invisibilité, l'ambiguïté, la ruse, l'esquive, la tactique, l'occasion, le bricolage des bénéficiaires. Autrement dit, les offreurs d'aide abusés par l'évidence de leurs propositions institutionnelles, s'imaginent collaborer avec des égaux, animés des mêmes perspectives. Dès lors, ils n'entrevoient pas vraiment l'existence de l'autre scène régie par ses propres conventions. Cette situation conduit les acteurs locaux — à défaut de maîtriser par eux-mêmes les ressources financières de ce champ — à mimer une adhésion aux conventions des offreurs d'aide, en vue d'accéder à la rente du développement.

L'omerta (la solidarité intéressée) transcende les oppositions de l'arène locale qui s'unit dès lors, dans une ruse collectivement partagée, autour de la trahison des principes des bailleurs. Toutefois, étant donné que cette union n'est pas le fruit d'une négociation et donc reste globalement étrangère aux représentations locales, les pratiques ne peuvent pas vraiment être

<sup>37</sup> Dans le sens où «les dominants ont partie liée à l'officiel [...] Au contraire, les dominés [...] sont voués à l'officieux ou au secret, instruments de lutte contre l'officiel qui leur est refusé», BOURDIEU P., 1980, p.384.

vécues comme une trahison ou la rupture d'un pacte, mais plutôt comme une fidélité à la logique de son lieu<sup>38</sup>. Dans ce sens, la CFSM reste avant tout une sorte de trompe-l'œil, soit un projet *ad hoc*, compréhensible et acceptable par les bailleurs de fonds. La CFSM, vue ici comme un projet, devient la raison du dialogue entre les donateurs et les bénéficiaires et la chance d'un financement, même si les coopérateurs savent qu'ils devront "détourner" ce projet afin de s'attribuer les ressources éventuelles selon des procédures régissant les hiérarchies des pouvoirs locaux et leurs principes de sécurité. Et en suivant en cela la sémantique de la scène locale, il n'est en définitive question que de l'argent des "Blancs", et finalement personne n'y trouve grand-chose à redire<sup>39</sup>.

Assez logiquement, donc, la redistribution des actions issues de l'aide au développement s'instaure en fonction d'affinités (parents, voisins, amis ou coreligionnaires) avec le leader ou des moyens de le menacer. Néanmoins, le *big man* a souvent investi beaucoup de ressources personnelles et d'énergie pour obtenir, au nom des membres de la coopérative, un projet qu'il s'estime en droit de gérer en priorité. Certes, une accumulation trop importante peut déclencher de la jalousie, de la haine ou du ressentiment de la part de ceux qui s'estiment écartés de la redistribution, mais ils ne se considèrent pas forcément trompés par le leader qu'ils ne désapprouvent pas sur le fond. La question est plutôt : pourquoi lui et pas nous ?

### B. La gestion "coup de force" de l'espace public

Le "big man populaire" réalise une accumulation dans l'urgence : l'avenir est incertain et la solution, à ses yeux, devient la constitution d'une rente et sa redistribution en fonction d'une logique de dépendance mutuelle. Dès lors, des limites, le *big man* ne peut en imposer à qui que ce soit. Les membres du clan espèrent toujours retirer quelques bénéfices, en même temps que les exclus ne trouvent rien à redire à la situation, dans la mesure où ces pratiques concernent des ressources liées de près ou de loin à une autre scène, soit celle des donateurs ou même de l'État qui, par certains aspects (dans sa composante importée), peut y être inclus. Ainsi se construit une sphère d'impunité-immunité. Les réseaux de dépendants possèdent en commun, pour diverses raisons, la capacité d'obliger le leader, tout en se soumettant à lui : corruption et dépendance vont donc de pair, un constat auquel il convient d'ajouter la faiblesse du développement économique de cette région et l'insécurité inhérente à la brièveté, qui entraîne l'apparition de logiques d'anticipation, des projets de coopération au développement. La rente repose sur un processus qui inclut l'individu dans le réseau du *big man*, en transformant son statut d'obligéant en statut d'obligé (le processus étant néanmoins réversible dans le temps). Les réseaux de dépendants sont bien inséparables de l'organisation de la rente par le *big man*, de sorte

<sup>38</sup> J'ai pu montrer dans d'autres circonstances que la ruse, la trahison ne sont pas incompatibles avec une certaine dignité. Cf. LAURENT P.-J., 1998, pp.179-202.

<sup>39</sup> Cf. LATOUR B., 1989, CAILLÉ A., 1994, DOUGLAS M., 1999. Voir aussi SINGLETON M., 1991.

qu'ils ne constituent pas seulement le faire-valoir du leader, mais représentent une partie nécessaire d'un tout. Le *big man* n'est donc que l'aiguilleur de la rente, sujet et otage de celle-ci ; il ne serait rien sans les réseaux et vice versa.

L'appauvrissement conclut généralement cette logique lorsque les sources de la rente tarissent. À ce moment, la trahison des "entourages" — qui vivaient dans l'illusion de la bonne entente avec le *big man* — sont fréquentes ; les solidarités se délitent, en même temps que les rancœurs, la peur et la violence sont exacerbées ; le *big man*, personnage puissant mais sans autorité vraiment légitime, découvre sa solitude et la vérité de la sentence populaire qui affirme que l'argent ne fait pas le bonheur. Dans la mesure où quiconque n'est pas avec lui est contre lui, cette situation conduit à l'idée de la "gestion coup d'État".

Un *big man* ne peut entrevoir d'issue positive s'il en vient à quitter ses fonctions, que ce soit à la suite du renouvellement d'un conseil d'administration dans une association ou dans le cadre d'élections lorsqu'il s'agit de la gestion des affaires publiques. L'alternative consiste à se cramponner à son poste ou à retrouver sa condition première (ici pas d'indemnités, ni de réintégration dans sa fonction antérieure ni de retraite). Le clan exclu de la rente pendant le mandat du leader ne lui pardonnera pas sa gestion ni son enrichissement : il ne dispose donc d'aucune porte de sortie.

Le *koe-moonego kūuni* de la CFSM vient d'expérimenter (juin 2000) cette situation. Les rancœurs de ses "entourages" — réseaux politico-économique, magico-religieux, mais surtout parents et amis —, se sont soldées, lors d'un différend autour de l'organisation du mariage d'un jeune animateur de son clan, par une tentative de "coup d'État" dont il ressort très affaibli. En quelques mots, poussé par l'orgueil, le *big man* voulait utiliser cette cérémonie pour faire étalage de sa force (la puissance de l'argent) et jouir de son pouvoir dans la petite ville de BK. Il est certain que son ascension sociale restait exceptionnelle et qu'un mariage célébré en grande pompe, avec de nombreux invités prestigieux, devenait pour lui l'occasion de se rassurer et, en quelque sorte, de montrer aux "entourages" qu'il appartenait désormais à la strate des lettrés. Il tentait ainsi de mettre à distance, par des dépenses ostentatoires, le spectre de la condition paysanne dont il venait à peine de s'extraire. Pour des raisons dont la relation dépasse le cadre de ce travail, le type d'organisation qu'il entendait mettre sur pied pour le mariage fut désavoué à la fois par son clan et la famille de la fiancée.

Ne supportant ni la contradiction ni la contestation, il refuse alors de participer au mariage. Bien qu'il ait consacré des sommes importantes aux noces d'un orphelin qu'il avait recueilli, son clan va lui reprocher son indifférence vis-à-vis de sa famille. Le futur marié entreprend une longue série de consultations secrètes et nocturnes afin d'établir un rapport de force contre le *big man*. Ce qu'il va finalement parvenir à faire, compte tenu que le refus du *koe-moonego kūuni* de financer le mariage est perçu comme une atteinte personnelle contre chaque membre des réseaux. Il s'estime injustement lâché par le *big man* qui finalement semble oublier qu'il ne peut

pas espérer se maintenir seul à cette fonction. À travers la construction de nouvelles alliances, nombreux sont ceux qui se cotisent afin de prouver leur capacité à organiser un mariage fastueux sans le recours au *big man*. La cagnotte sera renforcée par l'utilisation de ressources du pôle d'accumulation normalement maîtrisées par le *big man*, mais détournées à son insu par ses adversaires. La cérémonie se déroule sans sa participation. Il passe la journée seul et une assistance importante, mais ingrate à son égard — peu de gens consentent à le saluer et donc à lui rendre honneur —, semble lui rappeler qu'il ne peut pas espérer accumuler sans se préoccuper des réseaux de dépendance.

Désormais, aujourd'hui plus qu'hier, la crainte de la jalousie, la peur et la maladie sont ses principales préoccupations. Il s'irrite de la visite de paysans qu'il doit sans cesse rétribuer. Il se sent persécuté par eux. La condition paysanne, dont il est issu, lui paraît plus qu'insupportable : elle le renvoie au spectre de l'échec. Progressivement, donc, le leader paysan, devenu *big man*, s'éloigne de la paysannerie, pour finalement établir des solidarités inédites<sup>40</sup> avec les fonctionnaires, et plus largement les lettrés. Il est un fait que l'exil du village de celui qui parvient à accumuler est réel. Les plus entreprenants dans un village doivent toujours tôt ou tard le quitter et s'établir dans une petite ville voisine, afin, entre autres, de moins subir la pression des parents, voisins et amis. La rancœur et la jalousie deviennent pour eux insoutenables, au point qu'ils souhaitent la mort de qui les entoure et envie leurs richesses.

En d'autres termes, le *big man* rencontre une impossibilité structurelle à concevoir un avenir en dehors de la place qu'il occupe : c'est cela ou rien ; ici le pouvoir doit obligatoirement se manger et se garder. Cette situation conduit inexorablement à une ambiance de crainte, de suspicion et donc à une gestion animée par la menace de sa destitution. Il se retrouve, en fin de compte, dans une situation toujours délicate, voire paradoxale, qui fait le lit des prophètes et féticheurs (Geschière, 1996). Ceux-ci capitalisent son angoisse incessante, concrétisée par la nécessité permanente de savoir ce que les autres pensent de lui et par la recherche de protections toujours plus efficaces (Laurent, 2001) contre ceux qui sont censés lui en vouloir...

## Conclusion

L'observation de villes émergentes du Sahel permet de mettre en évidence certaines déficiences de l'État-nation qui limitent l'instauration d'un espace public. Dès lors que l'influence de la globalisation conduit les populations à élaborer des modes de vie inédits, il devient crucial de comprendre la manière dont le principe d'accumulation financière (à des fins personnelles) s'organise en l'absence d'un cadre de référence étatique sûr. L'analyse montre que le déficit d'État favorise l'établissement d'une "gestion sorcière" des rapports aux autres. Autrement dit, le personnage du *big*

<sup>40</sup> Solidarités inédites dans le sens de l'émergence possible d'une proto-classe sociale.

*man* génère une sorte "d'État sorcier". En outre, cette situation fait le lit des multiples mouvements religieux dans la mesure où ils offrent aux fidèles un cadre normatif alternatif, face à l'arbitraire et à l'apparition de nouvelles formes de violence.

Ainsi, à travers un regard porté sur le champ de la coopération, ce travail insiste plus particulièrement sur les pratiques de la scène locale et laisse volontairement en suspens la scène des offreurs d'aide qui, bien entendu, mériteraient, si nous en avions la place, un traitement similaire. Il fut question de deux aspects : premièrement la mise en évidence des pratiques liées aux groupes impliqués dans l'émergence d'une ville moyenne (BK, la scène locale) en relation avec le champ de la coopération au développement, lequel assure, dans cette région, plus de quatre-vingts pour cent des financements ; deuxièmement, les rapports entre la scène locale et celle des offreurs d'aide au sein du champ de la coopération. La distinction de deux scènes majeures, inhérentes au champ de la coopération, nous a conduit à la reconnaissance d'une "frontière des conventions". Elle instaure entre les parties prenantes une communication étrange, inégale (certains sont donateurs et d'autres bénéficiaires), rusée parfois, qui n'implique pas la reconnaissance de conventions mutuellement partagées, mais la coexistence de projets différents à faire valoir. La mise en évidence d'une dualité de sens, non isomorphe, comme une des caractéristiques du champ de la coopération favorise l'émergence de deux figures particulières, le courtier et le *big man* (le seul abordé dans ce texte), qui précisément s'instituent à la faveur de l'entretien d'une polysémie de sens et de normes.

La description de ces personnages conduit le chercheur à rendre compte d'une dualité et d'une altérité intrinsèques au champ de la coopération entre des groupes qui ne partagent pas réellement les mêmes analogies naturelles. En rendre compte nécessite donc toujours un voyage, un éloignement, une traduction et une interprétation qui constituent une des tâches de l'anthropologie prospective. Dans le cadre de l'étude de champs polysémiques, au Nord comme au Sud, caractérisés par des ruptures conventionnelles, l'anthropologie prospective a pour objectif de décrire la cohérence propre, à la fois locale et globale, de "sous-groupes" bien définis, qu'ils soient ou non aux prises avec les effets de la globalisation.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARENDT H.,  
 1953 *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- BADIE B.,  
 1992 *L'État importé. L'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard.
- BAKO-ARIFARI N., LAURENT P.-J., Dir.,  
 1998 "Les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au sud du Sahara", *Bulletin APAD*, n° 15.
- BALANDIER G.,  
 1969 *Anthropologie politique*, Paris, PUF.  
 à par. Conférence donnée à l'occasion du colloque consacré à son quatre-vingtième anniversaire, Louvain-la-Neuve, octobre 2000.
- BIERSCHENK T., CHAUVEAU J.-P., OLIVIER DE SARDAN J.-P.,  
 2000 *Courtiers en développement. Les Villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala.
- BIERSCHENK T., OLIVIER DE SARDAN J.-P., Dir.,  
 1998 *Les Pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala.
- BLUNDO G., OLIVIER DE SARDAN J.-P.,  
 2000 "La corruption comme terrain. Pour une approche socio-anthropologique", in BLUNDO G., Dir, *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève-Paris/IUED-PUF, pp.21-46.
- BOURDIEU P.,  
 1980 *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- CAILLÉ A.,  
 1994 *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- CERTEAU M. (DE),  
 1990 *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, Folio.
- CHANGEUX J.-P., RICŒUR P.,  
 1998 *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob.
- CHAUVEAU J.-P.,  
 2000 "Question foncière et construction nationale en Côte-d'Ivoire", *Politique africaine*, n°78, pp.94-125.
- DOUGLAS M.,  
 1999 *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- DUMÉZIL G.,  
 1992 *Mythes et Dieux des Indo-européens*, Paris, Flammarion, pp.81-116.
- FRIEDBERG H.,  
 1993 *Le pouvoir et la règle. Dynamique de l'action organisée*, Paris, Seuil.
- GESCHIÈRE P.,  
 1996 "Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village", *Politique africaine*, n° 63, oct. 1996, pp.62-96.
- GLEDHILL J., BENDER B., LARSEN M.T., Ed.,  
 1995 *Stade and Society : The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, London, Routledge (1988).
- GODELIER M.,  
 1982 *La production des grands hommes*, Paris, Fayard.
- GOODY J.,  
 1979 *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.  
 1994 *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF.
- HABERMAS J.,  
 1996 *L'Espace public*, Paris, Payot.
- JAULIN R.,  
 1999 *Exercices d'ethnologie*, Paris, PUF.
- LATOUR B.,  
 1989 *La science en action*, Paris, Gallimard.

- LAURENT P.-J.,
- 1995 *Les Pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve-Paris, Cahiers du CIIDEP, n° 26, Academia-L'Harmattan.
  - 1998 *Une association de développement en pays mossi. Le Don comme ruse*, Paris, Karthala.
  - 2000a "Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement, en pays Mossi (Burkina Faso)", in BLUNDO G., Dir, *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève-Paris/IUED-PUF, pp.221-248.
  - 2000b "Entre ville et campagne : le Big man local ou la gestion coup d'État de l'espace public", *Politique Africaine*, n°80, décembre.
  - 2001 "Transnationalization and Local Recombinations : the Example of the Church of Assemblies of God of Burkina Faso", in CORTEN A., MARSHALL R., Eds, *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London , Bloomington.
  - à par. "Les croyants-guérisseurs des Assemblées de Dieu au Burkina Faso. La prise en charge des affections du 'vivre ensemble' ", in LAURENT P.-J., MARY A., Dir., "Les nouvelles religions en Afrique : d'un prophétisme à l'autre", *Social Compass*, Sage, London.
- LAURENT P.-J., MATHIEU P.,
- 1994 "Migrations, environnement et projet de développement : récit d'un conflit foncier entre Nuni et Mossi au Burkina Faso", in LAURENT P.-J., MATHIEU P., TOTTE M., *Migration et accès à la terre au Burkina Faso*, Cahiers du CIIDEP, n°20, Academia-L'Harmattan, pp.83-133.
- LAVIGNE DELVIGNE P.,
- 2000 "Impasse cognitives et expertise en sciences sociales. Réflexions à propos du développement en Afrique", in JACOB J.-P., Dir., *Sciences sociales et coopération en Afrique : les rendez-vous manqués*, Nouveaux cahiers de l'IUED, n°10.
- LEREBOURS A., JOMNI S.,
- 1998 *Atlas du Burkina Faso*, Paris, Éditions Jeune Afrique (3<sup>e</sup> éd.)
- MATHIEU M.,
- 2000 "Mali : ignorance réelle, contrainte ou délibérée ? De l'usage labyrinthique de la connaissance dans un projet de développement", in JACOB J.-P., Dir. *Sciences sociales et coopération en Afrique : les rendez-vous manqués*, Nouveaux cahiers de l'IUED, n°10, pp.101-120.
- MAZZOCCHETTI J.,
- 1999-2000 "Les étudiants de l'université de Ouagadougou", in LAURENT P.-J., PETIT P., PONCELET M., Dir., *L'université africaine : comparaison de trois campus universitaires*, UCL, ULB, ULG, CIUF-AGCD.
- MÉDARD J.-F.,
- 1992 "Le big man en Afrique. Du politicien entrepreneur", *L'Année sociologique*, n° 42, pp.167-192.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P.,
- 1995 *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
  - 1996 "L'économie morale de la corruption", *Revue Tiers Monde*, XXXVI, 141, juin, pp.41-65.
  - 2000 "Dramatique déliquescence des États en Afrique", *Le Monde diplomatique*, février, pp.12-13.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., BIERSCHEIN T.,
- 1994 "Les courtiers locaux du développement", *Bulletin APAD*, n°5, juin, pp.71-76.
- PAULME D.,
- 1976 *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, TEL-Gallimard.

- PEEMANS J.-P., ESTEVES A., LAURENT P.-J.,  
1996 *Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économiques de la gouvernementalité locale*, Bruxelles, AGCD.
- POLANYI K.,  
1983 *La grande transformation*, Paris, Gallimard.
- SAHLINS M.,  
1963 "Poor man, rich man, big man, chief : Political types", *Melanesia and Polynesia, Comparative Studies in Society and History*, 5, pp.285-303.
- SAWADOGO A.,  
2001 *La re-fondation de l'État Africain post-colonial au moyen de la décentralisation*, Ouagadougou, Commission Nationale de la Décentralisation.
- SINGLETON M.,  
1991 *Le souci d'autrui. Entre la charité cannibale et l'altruisme anthropophage*, Cahiers du CIDEP, n°10, Academia-L'Harmattan.
- 1993 *Vive la différence*, Cahiers du CIDEP, n°16, Academia-L'Harmattan.
- ZAGRÉ P.,  
1994 *Les politiques économiques du Burkina Faso. Une tradition d'ajustement structurel*, Paris, Karthala.

## **Vie ensemble, vie collective : l'urbain et le sens du quartier**

**par Maria-José Gaspar de Mascarenhas \***

À partir de l'observation d'un quartier ancien et populaire à Lisbonne, l'A. reprend la problématique du lien entre l'espace et la vie sociale en cherchant à voir comment se constitue la signification du quartier. Elle mobilise des récits de vie où trajectoires biographiques et trajectoires spatiales combinent des significations multiples de l'habiter. Si les individus se construisent un territoire, s'ils vivent ensemble, ils ne vivent pas pour autant collectivement.

Est-il pertinent d'observer sociologiquement un quartier dans la ville, définie depuis Weber et Simmel comme le lieu de l'éclatement spatial et social (Weber, 1982 ; Simmel, 1989) ? Ce quartier se laisse-t-il appréhender comme une unité de vie et, dans ce cas, à quel niveau ? De quelle "réalité" s'agit-il ? Ces questions ont servi à la fois de prétexte et de contexte, en 1992, pour l'observation d'un quartier ancien et populaire, Ajuda (Notre-Dame de l'Aide), situé dans la partie occidentale de Lisbonne<sup>1</sup>.

Si l'idée de dépendance d'un groupe envers un espace — considérée depuis Tönnies comme l'un des piliers de la communauté (Tönnies, 1946) — entre en contradiction avec la notion de ville moderne, la question se pose de savoir en quoi un quartier peut être ou non considéré comme une communauté territorialisée. La plupart des études de quartier partent de deux problématiques : celle des modes de vie et celle des contraintes matérielles et objectives (surface, morphologie de l'habitat, distribution de fonctions, transcription administrative) qui le définiraient. Si la première ne s'intéresse pas à l'espace, la deuxième le traite comme une matière inerte sur laquelle viennent s'inscrire les habitants. Cependant, la réalité "quartier" met ensemble des espaces et des personnes qui ont en commun de partager le même espace. Ainsi est-on conduit à effectuer un détour par la problématique du lien entre l'espace et la vie sociale et à refuser *a priori* le lien automatique entre les deux, c'est-à-dire que le fait de partager le même espace produise un effet automatique de "communauté". Ce détour permet d'exclure toute approche de l'espace qui ferait abstraction des gens ou toute approche des modes de vie qui, dans un premier temps, ferait abstraction de l'espace.

\* Professeur à l'Université technique de Lisbonne. Cet article constitue la leçon publique donnée par M<sup>me</sup> Mascarenhas pour l'obtention du titre de docteur en sociologie (septembre 2000).

<sup>1</sup> Ce choix a obéi à certains critères : prédominance de la fonction résidentielle, absence de développement de fonctions à vocation de centralité, importance numérique des fonctions de quartier considérées, dans la littérature sur les quartiers populaires, comme des piliers du "faire quartier" (épiceries, bistrots, marché quotidien, petits commerces, clubs récréatifs), mobilité quotidienne élevée à l'intérieur et vers l'extérieur, situation socioéconomique et démographique non atypique par rapport aux quartiers populaires de la ville.

Il est nécessaire de reprendre la problématique du lien entre l'espace et la vie sociale telle qu'elle a été développée par l'École de Chicago (Grafmeyer/Joseph, 1990) qui, influencée par les problèmes de la croissance urbaine aux États-Unis dans les années 1920, prend le paradigme de l'écologie animale pour définir la ville comme un ensemble d'«aires naturelles», chacune avec sa population spécifique. Une telle approche met en évidence les interdépendances qu'implique le partage d'un même territoire : le quartier, communauté de transition, est le lieu d'un processus d'acculturation, ce qui mène l'École de Chicago à surdévelopper les mécanismes sociaux permettant ou non l'acculturation. L'espace dans sa matérialité est un élément relativement inerte.

Ainsi se trouvent établis un type de rapport entre l'espace et la vie sociale qui est de l'ordre du rapport contenu/contenant et une conception du territoire liée à la visibilité et à la matérialité. Cette conception a été développée par une sociologie de la ségrégation des territoires et de la polarisation des villes qui mélange écologie sociale et approche marxiste, ainsi que par un courant volontariste traitant la ville comme une forme (rues, bâtiments) qui doit remplir certaines fonctions (circuler, travailler, se loger, se divertir). Ce dernier courant prétend maîtriser l'espace et la vie des individus à travers l'imagination de formes qui sont l'ancrage matériel des fonctions. Parallèlement, une conception de l'urbanisme qui s'assume comme un moyen de corriger le social par l'intermédiaire de l'espace renforce cette idée de contenant/contenu.

Dès lors, la question peut se poser de savoir comment faire coexister, d'un côté, une conception du territoire liée à l'espace visible et matériel sur lequel se déroule un certain type de vie sociale et, d'un autre côté, les conséquences de l'urbanisation : les déplacements généralisés, la vie sociale invisible, la délocalisation qui favorise les individuations, dans un nouveau contexte social (Remy/Voyé, 1981 et 1992 ; Bourdin, 1984). Si, pour un certain courant intellectuel, l'approche délocalisée (Hannerz, 1980) reproduit au mieux ce nouveau contexte social, pour d'autres, les acteurs urbains, les structures et les institutions engendrent des processus qui ont des conséquences sur l'espace (Castells, 1984). Pour d'autres encore, l'espace de la ville se désmantise et la ville est vécue par l'habitant dans un rapport de distance (Choay, 1972).

C'est à travers une formulation qui prend le sens d'élément constitutif du monde social (Médam, 1976 ; Ledrut, 1973, 1984 ; Sansot, 1980) que vont être dépassés ces différents réductionnismes théoriques opérés par les conceptions de l'espace centrées soit sur les formes (objet matériel), soit sur les fonctions (projection des besoins sur l'espace), soit encore sur les forces (lieu d'affrontement de forces conflictuelles). Ici, l'hypothèse est que le sens surgit de l'expérience vécue que les hommes ont des villes, du rapport de l'homme à la ville et que c'est du sens vécu qu'il s'agit. Le sens de l'espace est représenté, symbolique, imaginaire. Ce sont quelques-unes de ces questions qui vont être reprises à travers la notion de territorialité — un nouveau paradigme, dirions-nous ? — sur laquelle se concentre depuis les années 1980 la réflexion sur le lien entre l'espace et la vie sociale.

Le concept de territorialité ressemble à un concept épingle dont la systématisation est difficile : il recouvre en même temps des usages, pratiques et images avec une particulière accentuation de ces dernières, mais aussi une connivence entre les images et le système d'action, représentations, identification d'une communauté d'appartenance à travers un territoire (Pellegrino *et al.*, 1984), appropriation, modes d'habiter, modes d'occupation ; c'est, enfin, une variété de comportements liés au territoire qui ont cependant la spécificité de rappeler que seul l'espace vécu est réel pour l'habitant. De son côté, le concept d'appropriation paraît plus ciblé : il rappelle d'abord la diversité des espaces vécus, chaque habitant ayant des pratiques et usages différents de l'espace ; en deuxième lieu, il évoque l'existence d'un processus qui s'introduit entre l'espace et l'habitant. Avant qu'une rue, un quartier ne deviennent le territoire d'un individu, il faut que celui-ci se l'approprie. Ce concept est donc le plus apte à cerner ce

mouvement par lequel cette rue et ce quartier deviennent pour l'habitant "un territoire pour soi".

Si l'espace du quartier permet des rencontres entre les individus ou entre des groupes, nous avons privilégié le concept d'appropriation (qui lie l'espace et les gens) entendu comme processus d'identification, lié ou non à des pratiques, à partir duquel un territoire devient "territoire pour soi" et fait sens pour l'habitant. Cette appropriation, nous l'avons saisie, ainsi que Pierre Sansot<sup>2</sup> le propose, comme un processus d'identification et de cognition qui fait que la réalité physique se trouve transformée et devient réalité pour quelqu'un.

L'appropriation est notre travail quotidien, mais elle se distingue du travail (la pratique) parce que celui-ci implique une transformation de la réalité travaillée, alors que la première est du domaine de l'action et est basée surtout sur un processus d'identification sans que pour autant il y ait une transformation de la réalité en question, au sens fort du mot : «*I can appropriate a reality only by involving myself, by establishing a relationship...*» (Sansot, 1976 :64). Si transformation il y a, ce n'est que par le fait qu'elle devient réalité pour un individu et qu'elle surgit au sens de genèse.

S'approprier, c'est donc aussi connaître : «*A city must be learned*». Le processus d'appropriation implique un processus de connaissance, à partir duquel il y a des usages, des pratiques, des représentations et des images liées à l'objet en question, dans notre cas le quartier. Cette approche de l'appropriation dans son versant de processus de connaissance reprend, pensons-nous, l'idée spinoziste de "conatus" — l'idée de la source de toute connaissance comme effort. Rien, notamment la position de soi, n'est donné définitivement, mais tout est tâche, énergie. Cette formulation nous amène à notre objet de recherche : les formes de l'appropriation de l'espace d'un quartier.

## I. Diversité et significations multiples de l'habiter : trajectoires sociales et spatiales

Si, d'un côté, le paradigme de la territorialité nous permet de lier espaces et habitants au travers du concept d'appropriation, la notion de trajectoire nous introduit à l'hétérogénéité, qui est aussi le contexte des villes modernes, et, par là, à la diversité des appropriations qui ne se réduit pas aux fonctions sociales, groupes socioprofessionnels, culturels ou nationaux, ni encore à la composition de la structure sociale d'un quartier.

L'hétérogénéité du quartier traditionnel (Giard/Mayol, 1980) et du grand ensemble (Chamboredon/Lemaire, 1970), des formes de l'appropriation de l'espace selon les milieux socioprofessionnels (Lalive d'Epinay, 1986) a déjà été lue en termes de stratégies, trajectoires ou itinéraires de vie. Problématiques cependant éparsillées qui nous obligent à mieux préciser l'usage du concept par rapport à un ensemble dans la ville et la population y habitant, et ce de deux façons : d'abord, en nous éloignant d'une perspective déterministe qui inscrit l'histoire de l'individu dans l'histoire de sa classe, pour qui les seules trajectoires possibles se réduisent à des stratégies de mobilité sociale ; de ce fait, les événements qui n'appartiennent pas au champ du travail seraient exclus. Ensuite, en considérant que, si la ville moderne accroît les possibilités de mobilité, il faut inclure cette dimension dans les trajectoires. Il ne s'agit pas seulement ici de carrières résidentielles (Chamboredon/Lemaire, 1970), mais de la mobilité en tant que système d'interdépendance entre les différents types de mobilité spatiale (quotidien-

<sup>2</sup> Nous reprenons ici l'élucidation du concept "d'appropriation" de Sansot : «*It is usual to relate it to all kinds of practices through which something or someone bears my mark and become mine. We propose to show that appropriation is achieved through various processes of identification which may or may not be linked to a practice*». Et plus loin: «*the object that was foreign to me, becomes a element of my own sphere*» (Sansot, 1976, p.70).

nes, résidentielles et migrations) et la mobilité sociale et professionnelle (Bassand/Brulhart, 1980), de l'interdépendance entre mobilité, territorialité et identité (Tarius, 1989) et de la dimension de représentation de la mobilité et non seulement des pratiques (Remy/Voyé, 1981). On ne peut considérer que la mobilité est l'une des dimensions par lesquelles les sociétés contemporaines changent et fonctionnent et en même temps éliminer cette même mobilité de l'espace du quartier. C'est le concept de trajectoire en tant que mouvement ou parcours, ou encore temporalité biographique, qui est le plus apte à intégrer et à exprimer le contexte d'hétérogénéité, mais aussi les éléments qui peuvent affecter les appropriations.

Il y a dans cette perspective de trajectoire sociale l'idée d'itinéraire de vie qui contribue à constituer l'individu dans son identité. L'identité est considérée comme un stock de connaissances et d'expériences, accumulées au long d'une vie (Schutz, 1987) et qui constituent les «cadres sociaux de l'interprétation» (Williame, 1973) en fonction desquels l'individu élabore des réponses à des situations et interprète les événements. Aucun moment dans la vie pratique d'un homme ne s'épuise dans une situation spécifique. Tout moment de sa vie est une situation "biographiquement déterminée". Autrement dit, la situation a son histoire : elle est la sédimentation de toutes les expériences antérieures, organisées selon son "stock de connaissances" à portée de la main et celui-ci n'appartient qu'à lui. L'individu ne peut pas interpréter ses expériences et ses observations, définir la situation où il se trouve, faire des plans, même pour les minutes qui suivent, sans consulter son propre "stock de connaissances". Si la trajectoire a pour effet d'introduire la dimension de l'histoire, tant individuelle que collective, dans les phénomènes étudiés et de cerner les aspects du passé pertinents pour la situation présente des individus et des groupes, dans la perspective biographique de la trajectoire, nous sommes amenée à considérer tout événement de l'histoire sociale, collective et individuelle, comme autant de facteurs qui, dans la mesure où ils ont un impact et modifient quelque chose de la vie des individus, situent les appropriations. Nous pouvons aussi envisager que les individus peuvent être pris dans des déplacements de position sociale et inclure cet axe comme un facteur. De la même manière, nous pouvons considérer les antériorités spatiales des individus, les projets résidentiels (intention de changer de quartier ou impossibilité de le faire) comme autant de situations et d'expériences à la lumière desquelles ils interprètent leur habiter actuel. C'est-à-dire, traiter cet ordre de phénomènes — les trajectoires spatiales — comme un élément des trajectoires de vie.

Quelques hypothèses se dégagent de ces problématisations :

1. L'hétérogénéité d'un quartier peut se lire en termes d'identités différentes. L'identité qui pourrait advenir de l'appartenance à un groupe d'âge et à un groupe professionnel ou culturel n'aura d'importance que si elle aide à constituer l'individu dans son rapport au quartier.
2. Ces différentes identités peuvent être lues en termes de trajectoires de vie (sociales et spatiales) différentes. La trajectoire individuelle serait ainsi l'analyseur qui permettrait d'échapper définitivement à la problématique de la communauté et à celle des identités closes.
3. Cette diversité de trajectoires de vie détermine différentes manières de s'approprier l'espace du quartier, différentes interactions et représentations et, par là, les différentes significations que le quartier acquiert pour ses habitants. Cette dernière hypothèse nous permet de considérer que l'espace n'est pas le contenant d'un groupe homogène ou de groupes homogènes.

L'observation directe et indirecte du quartier, les conversations naturelles, les récits de vie et d'expériences recueillis lors d'entretiens en profondeur avec des habitants comme moyen d'accès à leurs trajectoires de vie (sociales et spatiales) et à leurs comportement territoriaux ont été les ressources majeures qui nous ont permis l'accès aux appropriations du quartier<sup>3</sup>.

## II. Appropriations et trajectoires

Il est de notre propos de démontrer que l'appropriation, dans le sens que nous avons donné au concept, est en rapport avec l'actualité biographique des sujets. Au départ, nous constatons la différence entre les versions individuelles de pratiques semblables, pratiques qui peuvent avoir des caractéristiques collectives — tous les matins, on va au marché ; les cafés se remplissent à l'heure du goûter où parfois on se rend en groupe ; des coins de rue ou des places servent de stationnement permanent à des individus qui ne font que regarder les passants ; les "collectivités" (associations récréatives) sont le lieu où des activités collectives sont institutionnalisées. Ces pratiques peuvent se limiter à des rythmes — les arrêts d'autobus se remplissent à certaines heures de la journée ; les ménagères font le tour des boutiques le matin ; on descend à Belém le dimanche après-midi. Les interviewés ne parlent pas de cette réalité qui peut être palpable et visible. Ils l'interprètent, ils se situent, soi et les autres, ils se définissent, ils expliquent et cette explication est de nature biographique. Elle se donne à voir comme un noyau de significations élaboré dans une temporalité individuelle à travers laquelle sont lus et vécus les espaces du quartier et à travers laquelle le quartier a un sens. Le cas suivant est, à cet égard, exemplaire.

Elsa, 55 ans, ménagère, habite depuis 17 ans à Ajuda, au logement dit du 2 Mai. Elle est originaire d'un village de l'intérieur et fille d'ouvriers agricoles, dont l'un d'eux immigré du Brésil. À l'âge de 13 ans, elle rejoint un parrain à Porto où elle devient serveuse. À 27 ans, elle descend à Lisbonne, à Ajuda, après son mariage avec un homme du même village qu'elle. Le mari était balayeur de rues dans le quartier et ils s'installent dans une chambre, où elle donne naissance à son premier enfant. Au moment de la naissance du deuxième enfant, elle change de résidence et va habiter un deux pièces dans un îlot (*Vila*<sup>4</sup>), non loin de Ajuda.

Atteinte d'une maladie respiratoire, elle s'inscrit à la Fondation Salazar, promotrice des logements du 2 Mai. L'acceptation des candidatures y est soumise à des critères économiques (bas revenus), mais aussi à des critères moraux et politiques. Entre-temps, elle essaie d'acheter une maison, par le biais d'une coopérative d'habitation, dans un autre quartier. Après le 25 Avril 1974<sup>5</sup>, les gérants de la coopérative s'enfuient avec l'argent.

L'argent est parti, on est resté sans rien. [...] On luttait pour avoir une maison et voilà, on a perdu l'espoir d'avoir une maison. Comme on était déjà inscrit ici... [...] Mon mari m'a dit : on est resté sans rien. Maintenant, on va prendre une maison. [...] Mais j'étais déjà inscrite à la fondation Salazar [...] C'était d'une grande exigence. Il fallait être marié à l'église et tout ça. Moi, je n'avais pas ce problème parce que j'étais mariée à l'église [...] J'ai échoué ici [...] D'ici je ne sortirai que pour aller au cimetière.

Elsa a encore trois frères qui sont restés au village et ses deux fils sont, l'un ouvrier, et l'autre animateur culturel. Son mari est maintenant commis au ministère de la Défense, une occupation qu'il décrit comme celle de fonctionnaire de l'État.

<sup>3</sup> Pour l'analyse des récits retenus, 40 entretiens d'une moyenne de deux heures, enregistrés et transcrits, nous avons utilisé la méthode de l'analyse de contenu structurale (Hiernaux, 1977).

<sup>4</sup> Unité d'habitations ouvrières autour d'une cour munie d'équipements collectifs.

<sup>5</sup> Révolution des Œillets.

Tout le discours d'Elsa renvoie toujours au même thème : la fin de sa carrière résidentielle. C'est le récit d'un échec : «j'ai échoué ici», «jamais je n'avais pensé que je viendrais habiter ici». Et pourquoi pas, si elle était inscrite à la Fondation Salazar ? Son objectif premier était de s'acheter une maison à elle. Le 2 Mai ne devait être qu'une amélioration passagère. La description qu'elle fait de la maison qu'elle projetait d'acheter (quatre pièces, deux salles de bain, un jardin) ne présente aucun rapport avec l'endroit où elle habite actuellement. La taille de la maison et les équipements y sont pour quelque chose, mais les baraqués et leurs habitants, ses voisins<sup>6</sup>, vont être l'image même de son échec. Dans son projet de mobilité, au départ d'une situation de dépossédée d'origine rurale, elle essaie de franchir toutes les étapes de l'ascension sociale et urbaine à travers le logement, dans le but d'arriver à avoir une maison et à devenir une possédante urbaine : «Toute ma vie j'ai pensé avoir une maison à moi». Son projet a été fauché dans son accomplissement. Sa trajectoire était, au moment de l'entretien, en rupture depuis 17 ans : «Mon problème c'est d'être venue habiter ici». L'ici où elle habite, elle le raconte :

Les étudiants sont allés chercher des gens aux baraqués et les ont mis ici...  
 Moi, en passant, je n'ai jamais vécu dans des baraqués. Je ne sais pas ce que c'est ça. J'ai toujours eu de l'eau et de l'électricité. Aussi, on a en plus ajouté des baraqués au 2 Mai.

Sa construction du territoire de Ajuda va être valorisée au moment où est signifié le jugement de sa différence avec ses voisins, la plupart venus de baraqués et n'étant pas passés par la caution morale et sociale qu'exigeait la Fondation Salazar. Ce faisant, Elsa décline son identité. Elle n'a rien à voir avec ses nouveaux voisins, presque tous venus de baraqués. Elle le manifeste par un refus de contact : «Je suis toujours ici... je ne me mêle de la vie de personne». La stratification sociale passe dans son discours par son problème principal : la maison. Il y a des gens qui n'ont jamais eu l'expérience d'une vie en maison et ceux, comme elle, qui l'ont toujours eue :

Quand on vit dans des bâtiments comme ça, avec beaucoup de monde, ceux qui sont en-dessous reçoivent tout ce qui vient du dessus.

Avant [...] comme j'habitais à l'intérieur de cette *Vila*, je m'entendais très bien avec tout le monde, tous des gens de la province.

[...] Quand je suis venue ici, j'ai trouvé ça très différent. Ce sont des bâtiments avec beaucoup de monde parce qu'ils sont très grands.

[...] les voisins, on doit avoir du respect les uns envers les autres... ils ont des oiseaux, des chats, des chiens, ici il y a tout ça.

Ici [...] on n'arrive pas à faire un jardin. Parce que les enfants sont nombreux [...] élevés dans la rue [...] ils abîment tout.

Celui-ci [son bâtiment] n'était pas encore construit au moment de cette invasion [occupation du quartier, le 2 Mai 1974 — action dirigée ou encadrée par des étudiants de l'Union Démocratique Populaire].

Enfants élevés dans la rue, au contraire des siens, voisins qui ne se respectent pas, au contraire de ce qu'elle vivait avec ses voisins précédents dans l'ilot (tous des gens venus de province), impossibilité de cultiver un jardin, comme elle l'aurait fait dans sa maison projetée... Tout cela parce qu'il y a trop de gens, très différents, mis ensemble. Même si Elsa se plaint du nombre — trop de voisins — augmenter ce nombre peut être une manière d'empêcher le développement de baraqués et de chasser les gitans. Remarquons qu'elle tient à répéter que les gitans, «ce sont des gens comme nous», «ils ont le droit de vivre comme nous». Pour elle, le problème, ce sont les baraqués. Mais

<sup>6</sup> Un vaste mouvement d'occupation des logements eut lieu en 1974. Les logements du 2 Mai ont à ce moment été réquisitionnés pour l'installation de nomades et de gitans.

le propre, le pur et le non-pollué, avec ses contre-définitions sont des axes importants, autant que les odeurs fastes et néfastes, la santé et la maladie.

### *Le pur et l'impur*

[...] avant, quand Lisbonne avait des crieurs c'était tout sur la tête, avec des paniers, du porte-à-porte et les gens achetaient... c'était plus propre... maintenant tout le monde est en voiturette, en voiture [...] les vendeurs en tricycle vont dans tous les quartiers et viennent même ici avec leurs tricycles pleins de bananes. S'ils avaient un endroit pour vendre, un marché, les choses deviendraient plus propres. On ne verrait plus ces poubelles, qui donnent mauvais aspect à la ville. Parce que dans le temps Lisbonne était propre... et maintenant, pour ceux qui l'ont connu dans le temps... Lisbonne est très sale [...] Les vendeurs ambulants... et les gens jettent tout par terre... et dans le temps, on ne jetait pas.

Si on achète un chou au marché, il vient de la main de celui qui l'a cultivé, il vient en voiture... vient le vendeur... le revendeur... il traîne par terre... Ceux qu'on a cultivés nous-mêmes ne passent que par nos mains. Rien que de la fraîcheur, ça vaut de l'argent.

Je ne suis venue ici que quand la maison était toute propre, peinte... cirée... après que j'avais mis à la porte de la rue... une serrure. Je n'ai jamais dormi ici comme ces gens qui sont venus avant.

Quand on vit dans des bâtiments comme ça, avec beaucoup de monde, ceux qui sont en dessous reçoivent tout ce qui vient du dessus... il n'y a pas d'amour du prochain, ne pas porter préjudice à son voisin. Si les gens étaient préparés... les rues seraient toujours propres... je suis contre salir les choses dans la rue.... Parce que ceux qui ont toujours habité une maison, et qui doivent jeter quelque chose, ne font pas ça. Mais puisque dans les baraqués ce n'est pas comme ça, ils font la même chose ici.

### *Odeurs fastes et néfastes*

[...] et quand on y passe ça sent mauvais. Dans le temps non... les gens maintenant sont moins civilisés à ce point de vue-là, et la ville devient laide. Nous avons besoin d'une ville plus propre... parce qu'en été, ces boîtes pleines de poisson donnent une très mauvaise odeur, avec la chaleur. Puis, il y a toutes ces mouches.

### *Santé et Maladie*

Et maintenant nous avons beaucoup plus de maladies et tout ça. Et pourquoi ? À cause des mauvaises odeurs qu'on respire.

Mon jardin potager, ça c'est aimer travailler, aimer posséder quelque chose. Mais on dirait que ceux qui aiment le plus le faire, qui veulent posséder quelque chose, ce sont ceux qui n'ont pas la santé.

Dans le quartier, la rue du marché et la Place de la Paix sont les lieux de la maladie — remplis, composites, sales et malodorants. À l'opposé, il y a la *Vila*, l'îlot où l'interviewée habitait avant, non composite, «où on était tous entre gens de province et où on s'entendait bien entre voisins : "c'était une famille..." ». La ville aussi est enveloppée par ces qualifications. L'interviewée a recours à un système d'explication qui renvoie à la transformation de la ville : l'augmentation du nombre de personnes conduit à la maladie par l'utilisation intensive de l'espace. Mais ces gens qui ont fait exploser la ville sont aussi des gens non préparés, non civilisés.

Dans ce 2 Mai où elle habite, Elsa nous dit que, quoique nous voyions de son environnement résidentiel, il ne faudrait pas la confondre avec celui-ci. L'imputation des mêmes caractéristiques à d'autres endroits que Ajuda et à la ville tout entière rachète son inclusion spatiale et l'explique : c'est comme si elle n'était pas victime de sa

trajectoire mais de la croissance urbaine. Le problème, qui était celui du 2 Mai, devient un problème de certains lieux de Ajuda et de la ville tout entière. L'illégitimité du 2 Mai devient légitime si on la replace à l'intérieur d'une logique macrosociale. Ceci lui permet aussi de procéder à une division temporelle, entre «une ville d'avant» à laquelle elle s'identifie et un «maintenant» pour lequel il lui faut chercher d'autres lieux et d'autres ressources d'identification.

Avec ces éléments, nous pouvons dire que l'objet que cherche le sujet est la santé (le pur, l'odeur faste) et que la garantie de cette santé réside dans la possibilité de vivre dans un espace pur et séparé. Santé physique et donc, recomposition du corps. Mais aussi recomposition sociale dans la mesure où l'interviewée, disciplinée, préparée, civilisée, mariée à l'église, membre de la communauté des catholiques et qui n'a jamais vécu dans des baraqués, souffre de ce mélange avec ceux qui sont différents, tous en très grand nombre et dans un espace sale et impur. Ce qui se joue au niveau de la santé et de la maladie est la mort et la vie de l'identité de l'interviewée. Sa trajectoire — de la dépossession rurale à la petite possession urbaine — a été rompue. Tout ce qu'elle peut posséder maintenant, c'est la chapelle qu'elle anime, le chemin de la Procession dont elle est une des organisatrices une fois par an, et le jardin potager en régime précaire. Ces trois espaces purs sont donc liés à des identités qu'elle peut légitimer : celle de catholique et celle d'originaire de la province qui, en outre, sait cultiver. Les deux identités sont liées parce que, d'après l'interviewée, dans les deux cas, les traditions sont maintenues. Cette recomposition sociale qui est la quête du sujet, est surtout une recomposition de soi, de l'identité.

### *La chapelle, le chemin de la Procession et le potager : les espaces purs*

La chapelle du 2 Mai est l'un des lieux du pur :

[...] ici, c'est notre chapelle Notre-Dame de l'Aide. Là-bas [l'église paroissiale], c'est l'église de Notre-Dame de la Bonne-Heure. Ils sont aussi Notre-Dame de l'Aide. Ils ont une image de Notre-Dame de la Bonne-Heure mais ils l'ont gardée.

Cette digression sur les noms et les images que l'interviewée attribue à l'église de la paroisse de Notre-Dame de l'Aide (qui en fait se situe à l'endroit de Boa-Hora), fait ressortir l'aspect non composite et pur de la chapelle du 2 Mai qui porte le nom de la patronne du quartier. L'église paroissiale porte illégitimement le nom du quartier de Ajuda puisque la vraie image (celle qui est gardée) est celle de Notre-Dame de La Bonne-Heure. C'est une accusation d'usurpation et d'indéfinition. La chapelle du 2 Mai porte le nom légitime de Notre-Dame de Ajuda puisque qu'elle n'a que cette seule image. Le nom de la chapelle fait que non seulement le 2 Mai est Ajuda — sur cela il n'y a aucun doute pour l'interviewée — mais aussi qu'elle est le lieu où sa légitimité d'habitante du quartier peut trouver une assise.

L'interviewée "possède" aussi la chapelle, qu'elle s'occupe de préserver contre l'agression des jeunes du 2 Mai : la chapelle est fort détériorée et son emplacement, au centre du secteur, est contesté. Elsa est encore membre d'un comité qui organise les fêtes annuelles de commémoration de la fondation du 2 Mai sous le patronage de Notre-Dame de l'Aide. De ces fêtes fait partie une procession avec l'image de Notre-Dame de l'Aide qui parcourt tout le 2 Mai, la nuit. La procession se déroule dans une ambiance de conflit ouvert : plaisanteries et rixes de la part des assistants habitants, appels au calme et à la prière de la part des pratiquants, présence massive de la Sécurité Publique et de la Police Militaire qui transportent l'image. Toutes ces pratiques sont une affirmation de nature identitaire de la part du groupe des catholiques du 2 Mai. De la défense tenace de la chapelle au parcours annuel de la procession et à l'appropriation de l'image de Notre-Dame de l'Aide, copie de l'image de l'église paroissiale,

l'existence de ce groupe divise ceux qui sont pour et ceux qui sont contre. L'enjeu, c'est l'identité.

Pour ce qui est du potager, l'interviewée, tout comme beaucoup d'habitants du 2 Mai, en cultive un dans un terrain vague. Elle y passe beaucoup de temps à travailler, à échanger des nouvelles avec d'autres voisins, à se promener et à enquêter sur l'état des cultures. Or, le discours sur le jardin potager participe de la même symbolique (les produits purs qu'on peut en retirer pour l'alimentation) :

Si on achète un chou au marché, il vient de la main de celui qui l'a cultivé, il vient en voiture... vient le vendeur... le revendeur... il traîne par terre.... Ceux qu'on a cultivés nous-mêmes ne passent que par nos mains.

Rien que de la fraîcheur, ça vaut de l'argent.

La région des potagers est le pendant pur de l'espace habité construit et les espaces purs (comme l'église et le chemin de la procession, une fois par an) sont, comme l'analyse le montre, des alliés qui peuvent aider le sujet à résoudre son problème d'identité et à donner un sens à sa trajectoire individuelle. Les interprétations courantes reprennent trois types d'explication des potagers urbains : héritage culturel, stratégie économique et lieux de sociabilité. Il est évident que les produits du jardin sont un complément, même minime, du revenu familial et que bon nombre de ceux qui les cultivent sont d'origine rurale. Mais la cohérence entre le rapport à l'espace d'Elsa, le type d'espaces qu'elle s'approprie et la symbolique qui y est attachée nous mènent à un autre type d'explication : celle qui passe par l'actualité biographique du sujet — dans ce cas, la rupture de trajectoire et le besoin d'affirmation identitaire.

Il ne s'agit pas d'une reproduction d'actes, mais d'une production de sens : en l'absence d'une continuité de vie qui s'exprimerait par un projet réalisé ou à réaliser, ces lieux seraient le pont entre un «avant» et un «maintenant», en même temps qu'un symbole de continuité pour une habitante qui connaît des problèmes d'identité et est en rupture de trajectoire. Remarquons que l'interviewée, avant de venir dans le quartier, n'avait jamais cultivé de potager à Lisbonne et que son projet de maison ne comprenait pas un potager, mais un jardin. Aussi, ses allées et venues dans le potager, où je l'ai accompagnée, démontrent-elles qu'il y a une sociabilité qui ne passe que par cet espace : elle s'arrête à chaque rencontre pour demander des nouvelles et pour enquêter sur l'état des cultures. Elle appelle ces rencontres des "voisins". Nous ne trouvons pas là les signes d'une ruralité retrouvée, mais la manipulation d'un savoir rural "à portée de la main", pour exprimer une urbanité et un certain régime de distance et de proximité qu'elle aimerait entretenir avec ses voisins : «moi, je ne me mêle de la vie de personne». La civilité urbaine est transportée vers une activité rurale. Elsa est devenue une citadine ex-rurale en voulant être simplement citadine.

Quant à l'église et à la procession, elles servent à définir une position, un statut, et le rôle d'Elsa dans un segment du système social, le quartier, ainsi que sa position — de supériorité — morale et idéologique à l'intérieur de celui-ci. De même, son problème personnel d'existence dans le quartier est résolu collectivement à travers une liturgie de l'existence du quartier.

Elsa se construit un territoire entre la maison, la chapelle, le potager, le chemin de la procession une fois par an, et le quartier d'antan qu'elle n'a pas connu. C'est tout un travail d'appropriation qui est ici en jeu : comment elle perçoit le quartier, quel sens il a et pourquoi. Ce pourquoi et ce comment ne peuvent être compris qu'en lien avec son actualité biographique.

À chaque entretien, l'évaluation du quartier, la description des pratiques nous ramène à la construction du territoire en rapport avec des valeurs à travers lesquelles on peut reconstruire en filigrane toute la vie de l'habitant : ses origines sociales et spatiales, son parcours, ses buts et projets, sa définition de soi et des autres.

Ainsi, les trajectoires de vie (sociales et spatiales) nous ont permis d'avoir accès à la diversité des appropriations du quartier et à la signification de ce dernier. Le quartier est une construction qui relève de la biographie personnelle. Nous avons constaté aussi que cette évaluation du territoire met en jeu des aspects qui sont en rapport avec les dimensions de la mobilité tant spatiale que sociale et que, de ce fait, il faut approcher l'habiter du point de vue du couple sédentarité/mobilité. Paulina et Flores, par exemple, mettent en jeu ce couple sédentarité/mobilité, et ceci sous divers aspects tant pratiques que de l'ordre des représentations : pour la première, la construction du territoire de Ajuda est déterminée par sa propre trajectoire — montée de la campagne d'origine au centre ville, mariage avec un urbain, divorce, difficultés économiques, et descente dans les quartiers où elle devient patronne de café — et met en jeu une constante évaluation de la mobilité (tant sociale que spatiale) des autres. Le quartier a une nature para-urbaine parce que les gens sont "établis" comme des animaux : ils n'ont de mobilité ni résidentielle ni sociale. Pour Paulina, les lieux du quartier sont des lieux mouvementés, où l'on n'est pas exposé au regard de l'autre, qualité du noyau dur urbain, ce qui l'attire, ou des lieux morts, ce qui la repousse. Pour Flores, le trajet des trams est un pilier important dans la construction de son territoire.

Cette extrême subjectivité peut-elle toutefois trouver des régularités ?

### III. Les changements et les effets du temps

C'est au regard de la question du changement que les régularités émergent. Des études montrent que "avant-c'était-mieux" est une variable constante dans les discours de l'habiter et qu'elle signifie une résistance au changement. Cependant, nous constatons qu'il n'y a pas une constance dans ce thème dès lors que l'appel au changement existe, et qu'on trouve aussi ceux pour qui le quartier n'a jamais changé. Le changement n'a pas la même signification pour tous : pour les uns, il s'appelle progrès, pour d'autres dégradation (existence ou absence d'un changement souhaité) ; pour d'autres encore, il n'a jamais existé, il n'y a que l'abandon. Ces positions face au changement nous ramènent à une représentation qui relève de la construction de la biographie personnelle qui, à son tour, identifie l'habitant et identifie "son quartier". La vision du changement en tant que dégradation va de pair avec une trajectoire descendante, bloquée ou inversée, alors que le progrès va de pair avec une trajectoire ascendante et l'abandon avec une trajectoire plate.

Le discours de la perte et de la dégradation peut être compris, dans sa signification, en référence à une autre matrice qui divise : l'effet du temps dans les vies de nos habitants. La référence à Gell et à sa critique de la fausse question de la "perception du temps" conduit à une autre problématique (Gell, 1992) : celle du conflit entre une vision du monde avec ses classifications et le monde tel qu'il se fait. Ainsi, ce qui distingue aussi nos habitants, c'est l'effet du temps dans leurs vies : tandis que pour les uns le temps a été destructeur, les événements n'étant pas arrivés selon une normativité prévue, pour d'autres le temps a été constructeur : leurs croyances ont intégré ou ont tendance à intégrer les événements nouveaux. Pour les seconds, il devient clair que selon eux le monde change constamment : «le tout c'est de prévoir», ou «je suis quelqu'un de prévoyant et qui pense au lendemain», ou encore «le futur dicte tout».

Mais il y a aussi ceux pour qui le temps s'est figé. Le quartier n'est pas affecté par la chronologie parce que ces habitants sont enfermés dans un monde propre où le changement important est celui qui affecte les corps : la mort ou les nouvelles vies. Celles-ci permettent de renouveler le groupe. Le temps n'est ni constructeur ni destructeur, il est immobile.

## IV. Les formes de l'appropriation

Ces critères nous permettent de trouver un ordre dans la diversité des appropriations, de proposer quatre formes (au sens de configurations) qui sont autant de modèles qui combinent l'actualité biographique des sujets, leurs positions face au changement et le rapport au temps.

### A. Sous le signe de la crise

Ce que nous appelons appropriation crisique prend pour référence le concept de "crise" tel que Schutz le conçoit dans le contexte des formes de connaissance du monde : le familier et le problématique (Schütz, 1987). L'homme dans «l'attitude naturelle» qui le caractérise fait confiance au monde tel qu'il lui apparaît. Il faut une raison quelconque pour lever «la suspension du doute», et l'une des raisons peut être justement «l'irruption d'une expérience 'étrange' que l'on ne peut subsumer sous la réserve de connaissance disponible ou qui est inconsistante avec elle» (Schutz, 1987 :271). Il faut donc que quelque chose se présente comme un problème. Ce problème, qui a trait au changement et à l'effet du temps dans la vie des individus — les choses ne sont pas arrivées selon une normativité prévue et le temps a été destructeur — place ces habitants dans une situation de "crise", qui doit être lue comme un problème de trajectoire (trajectoire bloquée, trajectoire descendante ou trajectoire inversée) et de déstructuration des identités collectives ou individuelles et qui les lance dans des stratégies diversifiées, mais dont toutes ont pour objectif la distinction par rapport au quartier.

Ce type d'appropriation articule à la fois une vision du changement (la dégradation, vision inversée du progrès), un rapport au temps (le temps destructeur), les types de trajectoires cités et une position, celle de déforcé, menacé ou victime face au changement non souhaité ou au désir du changement. Ce qui caractérise ce mode d'appropriation, c'est une articulation entre implication et marginalité : de gré ou de force, les habitants sont impliqués dans le quartier, mais ils veulent se distinguer du quartier tel qu'ils le voient maintenant et qui est source d'insatisfaction. Ces stratégies de distinction sont diverses : recours à la mémoire des pierres, à la tradition et à l'identification au quartier d'antan, identification à des espaces secondaires — où l'on se construit un «arrière-monde» et où l'on essaye de faire comme avant ou de faire un monde différent, cet espace secondaire pouvant être toute la ville — ou encore conversion religieuse. Ces stratégies dépassent rarement l'horizon du quartier, comme, par exemple, l'investissement dans le camping hors de Lisbonne où on essaye de refaire la communauté d'avant. Elles peuvent conjuguer aussi l'implication dans le quartier et l'utilisation de la ville comme une fuite devant cette implication, dans un discours qui refuse les habitudes de quartier : «je ne suis pas du genre habitudes... toujours ce coin, toujours ce café. Je fais ma vie en ville. Je ne viens ici que pour dormir.». Celui qui le dit est cependant un des meneurs de la communauté des catholiques du 2 Mai. Ce jeu permet de gérer un problème d'identité et un problème de trajectoire.

### B. Généalogie et ancestralité : l'ancre dans le quartier

Certains habitants que l'on peut qualifier de précaires structurels font quartier à part dans le quartier. Ce quartier à part, c'est une petite place au centre de Ajuda : la Paix et les rues environnantes. L'identité de ces sujets qui font groupe passe par un lieu d'habitation spécifique, la Paix, hors duquel ils se sentent perdus. Pour ces habitants, la Paix est un concentré de Ajuda. Quand ils disent «Ajuda ma chère Ajuda, mon pays», (*minha terra*), cela veut dire la Paix, autour de laquelle toute leur vie tourne : les amitiés, la famille, l'occupation de vendeuses et vendeurs ambulants, descendants de vendeurs, toujours à la Paix, dans leur mémoire, depuis des générations. L'occupation de la place de la Paix est privée ; celle-ci est l'extension des maisons et à plusieurs fonctions, depuis les tâches ménagères jusqu'à la détente, les fêtes annuelles et le garage

pour les tricycles de la vente ambulante. Par rapport aux autres lieux du quartier, le commentaire est toujours le même : «ça n'a rien à voir avec nous», «on ne connaît pas», ou «c'est peut-être comme nous mais on n'y va pas». C'est le monde de l'intimité du même, le monde du familier, et le familier y est étroit et limité. Le seul lieu par rapport auquel il y a une réaction substantive, c'est le 2 Mai : «je ne connais pas mais je n'aime pas», «ne m'en parlez pas».

La Paix, c'est leur patrimoine, non seulement par le type d'occupation qui en est fait, mais parce que le «nous sommes d'ici» est revendiqué avec une force qu'on ne trouve pas ailleurs dans le quartier. C'est un «être-là» qui est un droit conféré par l'ancstralité même de leur séjour et par leur généalogie. Ce n'est pas un «nous qui résidons comme groupe d'appartenance», mais un «nous qui sommes nés et avons vécu ici, filles et fils de nos ancêtres qui sont nés et ont vécu ici». Et depuis ce temps-là, on ne fait que répéter les mêmes gestes, la même occupation et les maisons sont les mêmes. Tout ce qui change appartient au cycle de vie des gens. Sinon, il ne se passe rien. C'est un type d'appropriation qui articule une vision du monde (le temps immobile), une position face au changement (l'abandon : «on n'a jamais rien fait pour nous») et une trajectoire plate, en même temps qu'une actualité biographique : ces générations ne sont que la reproduction des générations antérieures : «ça a toujours été comme ça» ou «déjà ma grand-mère racontait».

### C. Le quartier, refuge et rempart

Pour ce groupe, le quartier permet d'être à l'abri de la ville caractérisée par la densification et le mélange ou par la mobilité. Nous voulons ici parler d'habitants qui, bien que ne fréquentant que peu le quartier (l'une pouvant dire qu'elle est plutôt du genre maison/travail et l'autre qu'il va partout), le considèrent comme un rempart contre la ville. Ana, par exemple, veut que le quartier reste résidentiel : «avec nos médecins, casaniers», bien qu'elle ne les fréquente pas, avec tout à portée de la main pour les résidents qu'elle ne fréquente d'ailleurs pas non plus. Le quartier doit évoluer, bien qu'il ait beaucoup évolué : «le futur dicte tout». Il faut cependant qu'il reste résidentiel afin de pouvoir y trouver refuge contre les nuisances du centre où elle travaille. Un quartier rempli de bureaux et de services tournés vers l'extérieur ressemblerait au centre ville. Des habitants qui habitent et travaillent dans le quartier peuvent avoir le même type d'appropriation. Le barbier Januário, qui se défend d'être du genre à se mêler de la vie des autres, dit «nous qui résidons», mais ajoute aussitôt «qui avons l'habitude d'avoir une ambiance tranquille». Il rejette complètement le centre ville et la densification et pense qu'on est encore bien à Ajuda, justement à l'abri de la ville. Manuel, professionnel mobile, le confirme : «Il y a des moments où je reviens à Ajuda, ma chère Ajuda. Les premiers jours ça va. On fuit le stress quotidien qu'on a ici, mais après, je me sens déplacé». À Ajuda, Manuel peut ainsi être à l'abri d'une idée de ville caractérisée par la mobilité.

Ce qui rapproche ces habitants, c'est le fait qu'ils ont en commun une trajectoire ascendante, une vision du monde qui intègre ce qui arrive, un temps constructeur, une vision du changement en tant que progrès ainsi qu'une position assurée face à celui-ci.

### D. L'indifférence

Comme nous l'avons établi précédemment, pour ces habitants, le quartier est neutre. Ils signifient par là leur indépendance et leur individualisme : «Habiter ici ou habiter dans un autre endroit ce serait la même chose», «je pense qu'on ne doit pas rester longtemps au même endroit... c'est comme si on restait cloué». Cet interviewé dit ne rien connaître du quartier et de la rue principale : «Calçada da Ajuda, je ne sais même pas où ça se trouve». L' «ici» dont il parle, c'est le territoire formé par la maison et le café, antichambre de la maison. Mais l'autre «ici» est un macroterritoire sans frontières, à une certaine distance de chez lui, où il se promène. Ce qui balise et ponctue ce

territoire, ce sont les lieux notables, qu'ils se situent indifféremment dans ou hors d'Ajuda.

Mais l'exemple le plus frappant qui nous conduira à une conclusion vient d'un habitant lorsqu'il dit : «Je n'ai pas une grande perspective sur ce qui passe ici ou là. Je ne suis pas en train d'analyser ceci ou cela par rapport au quartier. C'est donc une vie qui ne regarde que moi et ma famille... je fais ma vie d'habitant d'un quartier dans son quartier». Au milieu d'un ensemble d'habitants, il est un habitant parmi d'autres que rien ne relie aux autres. Le quartier n'est plus ici qu'un présupposé, fait de trajets par où l'on passe, des immeubles qu'on regarde et des habitants qu'on croise. Il est, finalement, le cadre habitationnel que l'on partage, sans plus.

## Conclusion

S'il nous était permis de poursuivre ce dernier discours, nous dirions que le fait de partager le même espace ne veut pas dire que l'on en partage la vie. C'est dans l'indifférence avec laquelle se nie la représentation du quartier qu'on trouve la formulation la plus abrupte de ce qui cependant reste présent dans la diversité des appropriations : dans un quartier, les gens vivent ensemble mais ne vivent pas collectivement. Le quartier approprié, dans un processus d'identification, montre à chaque fois une convenance logique avec l'actualité biographique de l'habitant. Les trajectoires (sociales et spatiales) qui définissent l'identité du sujet, constituent le filtre au travers duquel l'espace du quartier acquiert un sens pour l'habitant.

Les quatre formes de l'appropriation rencontrées ne présentent pas une homogénéité d'âge, socioprofessionnelle ou culturelle, sauf dans le cas des habitants de la Paix. Dans les autres groupes, on peut trouver des tranches d'âge, des temps de séjour, et des origines différents — même si cette population est, en majorité, d'origine rurale, ce n'est pas ce critère qui départage les appropriations. Le critère d'homogénéité des quatre groupes est encore une fois la typification des trajectoires (sociales et spatiales) et l'actualité biographique qui fait qu'une question qui se pose à tous — le changement — reçoit des significations différentes selon la manière dont le temps a affecté leurs vies (il a détruit quelque chose ou construit, ou encore il ne les a pas affectées). C'est une homogénéité qui découle seulement de l'actualité biographique des sujets, ce qui est aussi vrai dans le cas des habitants de la Paix.

L'espace du quartier n'est pas un contenant de groupes qu'un quelconque critère objectif et extérieur rendrait homogène, mais il contribue à former ces groupes dans la mesure où ce qui les distingue, c'est la manière dont ils s'approprient cet espace. Le quartier vécu et approprié est une construction qui relève de la trajectoire individuelle, ce qui ne signifie pas que le quartier n'existe pas en tant qu'entité et qu'il n'a pas de sens. Il a un sens mais en tant que conjoncture de trajectoires individuelles hétérogènes qui n'ont pour objectif ni d'être concordantes ni d'être une entité organique. Les habitants vivent ensemble mais il ne vivent pas collectivement. La rencontre de ces trajectoires, dans le même espace et à cause du même espace, produit un effet : un jeu interactif et un jeu de représentations, dans le travail d'appropriation, qui nous permet de parler d'entité sociale, d'une totalité, non au sens de totalité objective ou de structure stable dans le sens holiste, mais dans le sens de totalisation en cours, ce qui signifie une perspective dynamique, en constante élaboration.

La trajectoire individuelle constitue l'analyseur le plus adéquat pour approcher le quartier dans le contexte des villes modernes et de ses théorisations. La communauté reste toujours à découvrir. Nous la trouvons à la Paix, avec son mode d'appropriation, l'ancrage. Ce groupe réunit les caractéristiques qui, depuis Tönnies, constituent les piliers de la communauté : le partage du lieu, du sang et de l'esprit, le partage de la vie. Mais la négation du principe de l'espace comme contenant d'un groupe ou de

groupes homogènes en tant que définition fondatrice a permis de le distinguer alors que son acceptation aurait voilé les autres formes d'appropriation.

Au regard du couple sédentarité/mobilité, nous voyons à quel point la mobilité (pratique ou de représentation) est un élément fondamental dans l'appropriation. On ne parle pas ici de figures comme "l'errant" ou "le promeneur", mais de la mobilité dans tout ses états : mobilité qui peut ne se manifester, dans la pratique, qu'à certaines périodes régulières, comme c'est le cas des processions, évaluation de la mobilité des autres comme un facteur d'attraction ou de répulsion dans l'identification à un lieu, codes spatiaux tels que «je vais partout» ou «je suis toujours dans mon coin», qui signifient qu'on se dérobe au partage de sa vie avec les autres habitants.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BASSAND M., BRULHART M.-C.,  
1980 *Mobilité Spatiale*, Saint-Saphorin, Ed. Georgi.
- BOURDIN A.,  
1984 "Le territoire : un faux objet, un vrai problème", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3/4, pp.469-480.
- CASTELLS M.,  
1984 *Problemas de investigação em sociologia urbana*, Lisboa, Presença.
- CHALAS Y.,  
1984 "L'imaginaire habitant", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3/4, pp.489-506.
- CHAMBORÉDON J.-C., LEMAIRE M.,  
1970 "Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement", *Revue Française de Sociologie*, XI, 1, pp.3-33.
- CHOAY F. et al.,  
1972 *Le sens de la ville*, Paris, Seuil.
- GELL A.,  
1992 *The Anthropology of Time : cultural constructions and temporal maps and images*, Oxford/Providence, Berg.
- GIARD L., MAYOL P.,  
1980 *L'invention du quotidien*, 2, Paris, 10/18.
- GRAFMEYER Y., JOSEPH I., Dir.,  
1990 *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier.
- HANNERZ Ulf.,  
1980 *Exploring the city*, N.Y., Columbia University Press.
- HIERNAUX J.-P.,  
1977 *L'institution culturelle. Méthode de description*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain.
- LALIVE D'EPINAY C.,  
1986 "Temps, espace et identité socio-culturelle : les éthos du prolétariat, des petits possédants et de la paysannerie dans une population âgée", *Revue Internationale de Sciences Sociales*, 107, pp 97-113.
- LEDRUT R.,  
1973 *Les images de la ville*, Paris, Anthropos.  
1984 *La forme et le sens dans la société*, Paris, Méridiens.
- MÉDAM A.,  
1976 *Conscience de la ville*, Paris, Anthropos.
- PELLEGRINO P. et al.,  
1984 "Spatialité des découpages territoriaux", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3/4, pp.577-606.

- PILLET G., DONNER F.,  
1984 "Avant propos", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3/4, pp.359-366.
- RAFFESTIN C.,  
1984 "La territorialité : miroir des discordances entre tradition et modernité", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3/4, pp.437-447.
- REMY J.,  
1985 *Mythe de la collectivité : dialectique du soi et du social*, Chaîre Quetelet, Louvain-la-Neuve, Cacao.
- REMY J., VOYE L.,  
1981 *La Ville, ordre et violence*, Paris, PUF.  
1992 *La ville. Vers une nouvelle définition ?*, Paris, L'Harmattan.
- SANSOT P.,  
1973 *Poétique de la ville*, Paris, Klinksieck.  
1976 "Same practical and theoretical aspects of the appropriation of space", in KOTOSEC-SERFATY, Ed., *Appropriation of space. Proceedings of the 3<sup>rd</sup> International Architectural Psychology Conference*, Strasbourg.  
1980 "Imaginaire, vécu des pratiques et représentations", *Recherches Sociologiques*, XI, n°3, pp.333-340.
- SCHUTZ A.,  
1987 *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridien.
- SIMMEL G.,  
1989 *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.
- TARIUS A.,  
1989 *Anthropologie du mouvement*, Cahen, Paradigmes.
- TÖNNIES F.,  
1946 *Communauté et société*, Paris, PUF.
- WEBER M.,  
1982 *La ville*, Paris, Aubier.
- WILLIAME R.,  
1973 *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schutz et Max Weber*, La Haye, Martinus Nijhoff.

# L'étude de la Bible d'après l'exégète-sociologue J.H. Elliott

par Albert Verdoodt \*

La littérature biblique peut être approchée de multiples manières. Nous présentons ici un bibliste qui est aussi sociologue. Il intègre en effet dans sa recherche des théories et des modèles repris aux sciences sociales.

## I. Introduction

Elliott pratique comme les autres exégètes les approches devenues classiques (critique du texte, critique littéraire, critique historique, critique des sources, critique de la rédaction, etc.), mais y ajoute une approche qu'il appelle sociale-scientifique. À cet effet, il fait appel aux sciences sociales, principalement l'anthropologie sociale et culturelle, la sociologie, la psychologie sociale et l'histoire. L'économie occupe aussi une position centrale dans son approche, mais en fait elle est un peu négligée. Nous présenterons surtout son essai : *What is Social-Scientific Criticism* (Minneapolis, Fortress Press, 1993) et à titre d'illustration son ouvrage : *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Minneapolis, Fortress Press, 1990).

J.H. Elliott est professeur de théologie à l'Université de San Francisco. Il participe activement aux rencontres d'experts en sociocritique, le "Context Group". Comme son nom l'indique, ce groupe étudie non seulement le texte en lui-même, mais aussi le cadre social dans lequel il est né.

## II. L'approche sociale-scientifique ou sociocritique

### A. Quelques précédents

Elliott (1993 :9) signale que Luc 1 à 3 situe Jésus dans son cadre local (Jean-Baptiste et son mouvement de justice sociale, Hérode ce profiteur...) et mondial (César Auguste...). L'évangéliste, qui écrit en grec, c'est-à-dire pour une élite, met l'accent sur la domination politique. Mais il nous faut remarquer que, si les conditions économiques et sociales étaient alors plus intégrées dans le système politique, cela ne doit pas être exagéré. Comme l'écrit Freyne : «Il y a assez d'évidences à partir de la situation d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle avant le Christ jusqu'à l'Égypte du IV<sup>e</sup> siècle après le Christ qu'il existait une prise de conscience assez large des questions liées à la maximisation du profit, à la nécessité de maintenir le plus bas possible les coûts de pro-

---

\* Université catholique de Louvain, Unité d'anthropologie et de sociologie, 1/1 Place Montesquieu, B 1348 Louvain-la-Neuve.

duction et à la possibilité de manipuler la demande du marché de façon à obtenir des prix plus élevés» (Freyne, 1995 :25).

En considérant à son tour le surplus économique, accumulé notamment par les possédants des villes aux dépens des producteurs ruraux, un spécialiste de l'Ancien Judaïsme a trouvé son cadre heuristique dans le marxisme (Gottwald, 1987). Par rapport à la sociologie des origines chrétiennes proprement dites, on trouve des centaines de références dans la bibliographie de Duhaime (Duhaime, 1992).

Au niveau européen occidental, relevons l'existence, depuis 1975, du groupe MHRB (Matérialisme historique et recherche biblique). Quelques exégètes de langue française y confrontent régulièrement leurs questionnements. Ils recherchent surtout les articulations qui existent entre les documents bibliques et le monde où ils ont été produits. Ils sont donc assez proches d'Elliott.

### B. Quelques présuppositions

« [...] La critique sociale scientifique présuppose que toute connaissance est socialement conditionnée [...] Cela s'applique à la fois à la connaissance de l'interprète et à celle des auteurs et des groupes étudiés. Il ne faut cependant pas en conclure que cela éliminerait la possibilité d'une pensée créatrice chez les auteurs anciens. Mais cela inclut que l'expression [de cette pensée] est toujours marquée par les "contraintes de l'histoire", tant personnelle que sociale [...] La situation sociale comprend tout l'environnement des facteurs qui influencent une personne ou un groupe.<sup>1</sup> » [...] « Un des moyens dont nous disposons pour éviter l'amalgame entre les concepts bibliques et les points de vue actuels consiste dans la distinction de l'anthropologie entre une information "éthique" et "éthique". Les descriptions et explications "éthiques" sont celles données par les indigènes [...] Elles décrivent le "quoi" et le "comment", mais pas le "pourquoi" de leur façon de penser. Les constructions "éthiques" [...] en considérant [...] les facteurs qui ne sont pas inclus [...] dans la façon de rapporter des indigènes, tentent d'expliquer pourquoi les indigènes pensent et agissent à leur façon, et pas autrement, par exemple en cas de maladie, de pauvreté, etc. [...] L'utilisation de concepts "éthiques" permet à l'interprète [moderne] de situer les données dans une perspective sociale plus vaste et de discerner les connexions qui n'étaient pas aussi apparentes [...] pour un informant "indigène". » (Elliott, 1993 :36-38)

« La situation telle qu'elle apparaît d'un point de vue "éthique" couvre donc une étendue plus large que l'étude du milieu de vie (*Sitz im Leben*) » (Elliott 1990 :3).

### C. Modèles, cadres conceptuels et théories

« [...] En fait, ce sont des théories et des modèles qui déterminent quels matériaux doivent être examinés et considérés comme pertinents. Ainsi, l'étude de la communauté chrétienne paulinienne comme un phénomène urbain requiert l'utilisation d'un modèle conceptuel centré sur la cité antique et, en conséquence, une sélection des matériaux à propos desquels se développera la recherche» (Elliott, 1993 :40). À la suite de Jan Barbour (Barbour, 1974 :6), Elliott définit le modèle comme «une représentation symbolique d'aspects choisis de la conduite d'un système complexe à des fins particulières» (Elliott, 1983 :40). En termes plus compréhensibles, Bruce Malina ajoute qu'un modèle est une «représentation abstraite et simplifiée de quelque objet réel, d'un événement ou d'une interaction dont la construction a pour effet de favoriser la compréhension, le contrôle ou la prédiction» (Malina, 1983 :231).

<sup>1</sup> L'annexe 1, reprise ci-après, d'ELLIOTT J.H., 1993, p.66 présente avec plus de précision les facteurs à élucider pour un cas particulier.

Carney distingue les modèles isomorphes des modèles homomorphes (Carney, 1975 :9-11). Les isomorphes sont construits à l'échelle, comme les globes terrestres et les trains en miniature. Les homomorphes reproduisent uniquement les caractéristiques principales d'un objet. On notera que les modèles conceptuels, dont Elliott fait usage, constituent une subdivision majeure des modèles homomorphes. «Les modèles font partie du processus humain de la perception et de la compréhension [...] Il ne nous est pas possible d'en récuser l'emploi. Notre choix s'inscrit [...] dans une décision de les utiliser consciemment ou sans en avoir conscience [...] Bien que l'emploi de modèles dans les autres sciences ne se discute pas, beaucoup d'exégètes s'y opposent [...] En conséquence, les "conclusions" auxquelles ils arrivent par intuition ou par conjectures savantes (*educated guesses*) demeurent inaccessibles au contrôle et à vérification [...] En ayant à l'esprit un modèle abstrait d'une symphonie ou d'une fugue, l'auditeur sera mieux préparé à apprécier une composition musicale cohérente et structurée au cœur d'une myriade de notes [...] Cela signifie que ce qui compte, c'est la capacité d'un modèle à révéler les relations entre des phénomènes sociaux [...] À titre d'exemple, relevons que l'étude de beaucoup de documents du *Nouveau Testament* en tant que produits d'une prise de conscience sectaire entraîne le chercheur, en partant du modèle de la secte, à prêter attention à des perspectives inexplorees (stratégies utilisées pour promouvoir la conscience de groupe, pour augmenter l'estime du groupe par lui-même, pour renforcer sa cohésion et son engagement comme groupe) [...] Plus généralement, nous avançons que les modèles socioculturels les plus appropriés à l'analyse de la Bible et de son environnement sont ceux qui partent de données propres à la région [...] habitée par les communautés bibliques, à savoir le monde méditerranéen et le Proche-Orient ancien [...] Tout comme la théologie comprend diverses écoles de pensée qui se manifestent dans plusieurs ensembles de convictions philosophiques, d'allégeances religieuses et confessionnelles, de traditions et de passés historiques [...], il en est de même dans les sciences sociales. Chaque orientation socio-logique (fonctionnalisme structurel, théorie conflictuelle, interaction symbolique, ethnométhodologie, etc.) possède son histoire et ses façons de faire spécifiques, ses forces et ses limites. En conséquence, l'approche critique sociale-scientifique requiert plus qu'une connaissance superficielle de ce que représente la recherche sociale-scientifique (Elliott, 1993 :42-48).

#### D. Un exemple positif : Première épître de saint Pierre (1 P)

Elliott (1990) avait retenu, avant d'écrire son ouvrage théorique, 1 P comme terrain d'étude. Il y avait à cela trois raisons. Cette lettre contient plus d'informations relatives à la situation que les évangiles, où il faut le plus souvent partir de détails implicites. Deuxièmement, 1 P présente un état des lieux relatif aux relations de la communauté des croyants avec leur environnement social des plus explicites dans le *Nouveau Testament*. Enfin, un motif final se trouve dans la volonté de familiariser les lecteurs avec les ressources contenues dans ce document le plus souvent négligé.

Elliott présume que les opérations exégétiques habituelles ont été réalisées, à savoir critique du texte, critique littéraire, critique historique, critique des sources, de la forme, de la tradition et critique de la rédaction. Sur cette base, il lui paraît clair qu'il s'agit d'une lettre authentique envoyée au nom de l'apôtre Pierre par un cercle d'associés de Pierre se trouvant à Rome. Elle est destinée à des compagnons chrétiens d'Asie Mineure. Son but est de consoler et d'exhorter des frères à rester solidement enracinés dans la loyauté et l'espérance, nonobstant leurs souffrances provenant de voisins hostiles.

Nous ne présenterons ici que la situation dans laquelle la lettre a été composée :

1° À qui est-elle adressée : a) endroit géographique et auditoire visé, b) l'identité et rang social des auditeurs/lecteurs ?

2° Quelles étaient les relations de l'auteur avec ses auditeurs/lecteurs ?

- 3° La situation sociale telle qu'elle ressort de la description et du diagnostic de 1 P.
- 4° La situation telle qu'elle apparaît d'un point de vue "étique".
- 5° La stratégie sectaire prêchée par 1 P.
- 6° Les intérêts en jeu et leur idéologie.

En conclusion, Elliott constate que l'analyse de 1 P. à partir du modèle de la secte (messianique) procure un outil heuristique qui permet de faire émerger les dynamiques sociales implicites et sous-jacentes à cet écrit.

#### **E. Un contre-exemple : J. D. Crossan**

Cet exégète bien connu mériterait une présentation plus détaillée. J'en fis paraître une récemment (Verdoordt, 1999). Voici comment J.T. Sanders résumait son œuvre : «Jésus, selon Crossan, accomplit des guérisons et puis demandait [...] d'être nourri. Il affirmait [...] que le Royaume de Dieu est, était, et sera toujours disponible pour celui qui le désire. Habille-toi comme moi, comme un mendiant, mais ne mendie pas. Réalise un miracle et demande l'accès à une table. Ceux que tu guéris doivent t'accepter dans leurs maisons» (Sanders, 1998 :2). Ajoutons toutefois que, dans ses ouvrages parus depuis 1998, Crossan allie une stratification chronologique des textes fort stricte à une interprétation fort libre des rares passages qui ont trouvé grâce à ses yeux d'historien. En conséquence, comme chez beaucoup d'exégètes, toute synthèse s'avère fort difficile, surtout en raison d'une interprétation au coup par coup pour les passages retenus où tout modèle général fait défaut.

Relevons en particulier la sous-estimation des facteurs économiques. La courte citation du bibliste Ste Croix (Ste Croix, 1975 :26) rapportée par Crossan (Crossan, 1991 :43) permettait cependant d'espérer une présentation plus équilibrée. Elle faisait allusion au surplus économique accumulé à l'époque par les possédants des villes aux dépens des producteurs ruraux. Mais cela n'est pas développé. Au contraire, on trouve beaucoup de prises de position opposées, notamment dans Crossan : «Les premiers auditeurs de Jésus et ses lecteurs actuels seront probablement tous d'accord : Jésus ne manifestait aucun intérêt pour une réforme agraire» (Crossan, 1973 :56).

Ce manque de modèle englobant entraîne Crossan à accorder peu d'importance aux fréquentes allusions au Jubilé<sup>2</sup> que nous rencontrons dans les évangiles, plus particulièrement dans l'introduction même de Jésus à son ministère public (Luc 4 :16-30) et dans une question émanant de Jean Baptiste (Mt 11 :2-4 ; Luc 7 :18-23).

Souvenons-nous de Max Weber (e.a. 1924), que l'on considère souvent comme le père de la sociologie religieuse. Il a relevé fréquemment et explicitement l'influence du facteur économique sur le facteur religieux et réciproquement. Ce n'est certainement pas le cas de Crossan.

#### **F. Une évaluation de l'approche sociocritique**

En tous cas, l'approche sociocritique utilise davantage que les autres méthodes un ensemble de données qui datent de l'époque de la rédaction des textes bibliques. Jusqu'à présent, on avait tendance à ignorer ces données économiques, sociales, politiques, etc. qui sont cependant nombreuses et éclairantes.

Certains bibliques estiment que c'est réduire la révélation à un phénomène social comme les autres... alors qu'il s'agit de mieux décrire le phénomène. D'ailleurs la sociologie ne se prononce pas à propos de l'existence d'un référent transcendant. Elle accepte les croyances comme des réalités dans leurs conséquences sociales.

D'autres bibliques sont effrayés parce que certains critiques sociaux innovent en étudiant la Bible à l'aide du marxisme (avec ou sans l'athéisme). À cela Elliott répond

<sup>2</sup> Tous les 50 ans, la Loi juive prescrivait des pratiques à caractère social : remise des dettes, affranchissement des esclaves, nouvelle répartition des terres vendues depuis le Jubilé précédent, etc.

en citant Theissen : «Tout chercheur qui s'inspire du marxisme n'est pas nécessairement un marxiste et tout chercheur qui s'étend sur le radicalisme du christianisme primitif n'est pas automatiquement un radical» (Theissen, 1978 :125). Elliott continue en remarquant : «Il est important de distinguer entre la "réduction" comme concentration et la "réduction" comme identification. Toute méthode d'analyse concentre/réduit l'attention à des phénomènes spécifiques ainsi qu'à leurs relations. La critique historique se concentre sur les événements. La critique littéraire se concentre sur des documents écrits. La critique sociale se concentre sur les structures sociales, les processus et leurs interactions. La critique théologique se concentre sur la croyance et la pratique religieuse et la dogmatique. La réduction comme identification, en revanche, n'est pas une convergence mais une identification de tous les phénomènes comme étant exclusivement de l'histoire [...] ou de la littérature [...] ou un produit social [...] ou un phénomène religieux».

Une objection finale consiste à soutenir qu'une sociologie du passé est tout simplement impossible. Dès que l'on s'occupe de faits ou de textes du passé, l'expérimentation et l'observation participante s'avèrent impossibles (Rodd, 1981, cité par Elliott, 1993 :91). Mais cette différence entre l'analyse sociologique des phénomènes contemporains et des faits du passé ne doit pas exclure toute possibilité de tester rétrospectivement une hypothèse explicative. En ces cas, la vérification de l'hypothèse consiste à mesurer jusqu'à quel point l'évidence 1. confirme le modèle et 2. s'explique à partir du modèle...

Prenons l'exemple de la secte. À la différence de la définition de la secte donnée par Troeltsch dans son œuvre (un regroupement social qui émerge de et s'oppose à la religion officielle, Troeltsch, 1960), le modèle conceptuel de la secte peut être amendé. Bryan Wilson le fit, en relevant l'existence de mouvements sociaux dans les sociétés préindustrielles qui émergent et s'organisent contre les ensembles et systèmes sociaux dominants et qui adoptent diverses "réponses au monde" — et pas seulement à l'égard d'une religion en particulier (Wilson, 1961). En redéfinissant ainsi la secte, elle devient un modèle plus approprié pour analyser une étape spécifique du christianisme primitif. Selon Höfte une telle analyse permet d'échapper au "théologisme", où la théologie prend la place de l'analyse sociocritique (Höfte, 1990 :268). Cela est tellement habituel que l'on se contente le plus souvent dans les Églises de faire appel à une perception dite prophétique de l'injustice sans se donner la peine d'analyser les structures et les mécanismes qui engendrent jour après jour les injustices sociales.

### III. Conclusion : les acquis principaux de la sociocritique

Elliott en repère plusieurs (Elliott, 1993 :101-107) :

- 1<sup>o</sup> Elle donne réellement vie à la Bible. Partant du vécu conflictuel des communautés de l'époque, elle pousse à l'action dans le monde actuel traversé lui aussi de tensions. Elle repousse la tentation du docétisme des premiers siècles de l'Église, du gnosticisme en général et d'un faux spiritualisme.
- 2<sup>o</sup> Elle éclaire mieux le rôle contestataire du peuple juif et du christianisme primitif.
- 3<sup>o</sup> Elle dégage de tout nouveaux scénarios de lecture.
- 4<sup>o</sup> Elle met au jour une série de modèles explicatifs profondément incarnés dans les réalités de l'époque. On en trouve une série dans l'annexe 4 du manuel d'Elliott (Elliott, 1993 :124-126). Relevons : le pré-capitalisme asiatique, le patronage, le clientélisme, l'antisémitisme primitif, le manque de considération pour les femmes, le colonialisme, la sorcellerie, etc.

- 5° Elle engage au dialogue entre divers spécialistes des sciences sociales et des sciences bibliques traditionnelles. Elles favorise le travail d'équipes interdisciplinaires.
- 6° Elle met en garde contre une interprétation qualifiée de fondamentaliste «qui offre des interprétations pieuses, mais illusoires, au lieu de dire que la Bible ne contient pas nécessairement une réponse immédiate à chacun de nos problèmes» (Commission Biblique Pontificale, 1994 :64). Elle réalise une des treize méthodes d'approche de la Bible recommandée par la Commission Biblique Pontificale (1994), à savoir la méthode sociologique, sans pour autant négliger les autres.
- 7° Elle combat les anachronismes et l'ethnocentrisme. Elle relativise notre mode de pensée actuel. Elle attire l'attention sur les caractéristiques du Tiers-Monde et ses problèmes de développement. Elle permet de mieux comprendre le phénomène d'acculturation et d'exploitation.
- Concluons avec Gottwald : «Les communautés juives et chrétiennes sont instamment priées d'en venir aux prises avec les origines sociales et conflictuelles et avec le contexte de la Bible. Ces communautés sont appelées à réfléchir à tout ce que cela signifie en fonction de la place qu'elles occupent dans le conflit social contemporain. Elles auront donc à revoir leur mission sociale dans la société conflictuelle (contemporaine) à laquelle d'ailleurs rien ni personne ne pourront les faire échapper» (Gottwald, 1987 :608).

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARBOUR J.,  
1976 *Myths, Models and Paradigms*, New York, Harper and Row.
- CARNEY T.,  
1975 *The Shape of the Past : Models and Antiquity*, Lawrence (Kans), Coronado Press.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE,  
1994 *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Éditions du Cerf.
- CROSSAN J.D.,  
1973 *In Parables : The Challenge of the Historical Jesus*, New York, Harper and Row.  
1991 *The Historical Jesus : The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper San Francisco.
- DUHAIME J.,  
1992 "Early Christianity and the Social Sciences : a Bibliography", *Social Compass*, 39, pp.275-290.
- ELLIOT J.H.,  
1990 *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Minneapolis, Fortress Press.  
1993 *What is Social-Scientific Criticism ?*, Minneapolis, Fortress Press.
- FREYNE S.,  
1995 "Herodian Economics in Galilee", in ESLER P., Ed., *Modelling Early Christianity*, London/New York, Routledge.
- GOTTLWALD N.K.,  
1987 *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press.

- HÖFTE B.,  
1990 *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie* (Conversion et libération. Que signifie la théologie latino-américaine de la libération pour une théologie pratique de base), Hilversum, Gooi en Sticht.
- MALINA B.,  
1983 "The Social sciences and Biblical Interpretation", in GOTTWALD B.N., Ed., *The Bible and Liberation*, Maryknoll, Orbis Books, pp.230-240.
- OAKMAN D.E.,  
1986 *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Lewiston, The Edwin Mel-lon Press.
- RODD C.,  
1981 "On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies ", *Journal for the Study of the Old Testament*, 19, pp.95-106.
- SANDERS J.T.,  
1998 "The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma : Poring Through some Aporias in the Jesus Tradition", *New Testament Studies*, 4, 4, p.1-25.
- STE CROIX G.E.M (DE),  
1975 "Karl Marx and the History of Classical Antiquity", *Arethusa*, 8, pp.7-41.
- THEISSEN G.,  
1978 *Le christianisme de Jésus : Ses origines sociales en Palestine*, Paris, Des-clée.
- TROELTSCH E.,  
1960 *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vol., New York, Harper and Brothers (tr.angl.).
- VERDOODT A.,  
1999 "Critique de l'approche de J.D. Crossan à partir de la sociologie et de l'his-toire", *Social Compass*, 4, pp.471-479.
- WEBER M.,  
1924 "Agrarverhältnisse im Altertum", in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, Mohr.
- WILSON B.,  
1961 *Sects and Society : A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christ-Adelphians*, Berkeley, University of California Press.

## *Annexe 1*

## À propos de livres

|  |     |
|--|-----|
| Ballmer-Cao Thanh-Huyen, Mottier Véronique, Sgier Léa, Dir.                                      |     |
| <i>Genre et politique. Débats et perspectives</i> .....  | 154 |
| Bierschenk Thomas, Chauveau Jean-Pierre, Olivier de Sardan Jean-Pierre, Dir.                     |     |
| <i>Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets</i> .....              | 155 |
| Chiffelle Frédéric   |     |
| <i>L'arc jurassien romand à la frontière des langues</i> .....                                   | 157 |
| Deliège Robert   |     |
| <i>Anthropologie de la parenté</i> .....   | 158 |
| Ferréol Gilles, Noreck Jean-Pierre   |     |
| <i>Introduction à la sociologie</i> .....  | 159 |
| Latouche Serge, Nohra Foued, Zaoual Hassan   |     |
| <i>Critique de la raison économique</i> .....  | 160 |
| Mary André   |     |
| <i>Le Défi du syncrétisme</i> .....  | 161 |
| Séraphin Gilles  |     |
| <i>Vivre à Douala :<br/>    L'imaginaire et l'action dans une ville africaine en crise</i> ..... | 164 |

BALLMER-CAO Thanh-Huyen, MOTTIER Véronique, SGIER Léa, Dir.,  
*Genre et politique. Débats et perspectives*,  
 Paris, Gallimard, 2000, 542p.

*Genre et politique* constitue une belle compilation de textes traitant des rapports entre l'État, le pouvoir, la justice et la citoyenneté, avec la dimension sexuée de la politique. L'ouvrage fait justice à ce qui a été écrit dans la matière en reprenant des extraits de recherches parmi les plus représentatives. Comme les auteurs le signalent dans la présentation du livre, la production française à cet égard n'a certainement pas été abondante, ce qui confère au livre un caractère quasi unique. Ce nonobstant, une revue des travaux empiriques fait défaut. Il ne suffit pas de produire de la théorie, il faut aussi la tester. Les débats théoriques doivent pouvoir être discutés à la lumière des trouvailles empiriques, et vice-versa, il n'y a pas de bon travail empirique qui ne s'inspire d'une théorie solide.

Le livre est structuré en trois parties, traitant respectivement de la citoyenneté, de l'État et des rapports public-privé. Les première et deuxième parties comptent quatre chapitres chacune, alors que la dernière n'en a que trois. L'introduction est particulièrement bien réussie, faisant déjà le tour de la question de façon claire et concise (pp.7-44). Les auteurs font remarquer la non-homogénéité des travaux qui ont été produits sous la dénomination commune de "perspective de genre". Il n'existe point d'accord unanime sur la façon de théoriser des concepts comme le genre, ou la distinction entre le privé et le public. L'un des axes principaux qui ont structuré le débat concerne la conception des identités : l'existence d'identités homogènes *versus* l'hypothèse alternative qui présente les identités comme des ensembles fragmentés et en interaction.

À partir d'une perspective essentialiste, l'identité est présentée comme un ensemble cohérent et homogène (voir Pateman, pp.88-121)<sup>1</sup>. On attend des femmes qu'elles soient plus positives vis-à-vis des enjeux en rapport avec la «production et reproduction biosociales», comme les politiques sociales et la politique de la famille, le troisième âge, les soins de santé, l'environnement, etc.<sup>2</sup>. Ces enjeux, et plus particulièrement ceux qui concernent l'égalité des chances et la reproduction, ont souvent reçu l'étiquette "intérêts des femmes", terme qui reconnaît et constitue celles-ci en tant que catégorie sociale. Dans une approche essentialiste, l'identité féminine est présentée comme un sentiment d'appartenance supérieur aux autres, qui détermine des priorités, des préférences et des comportements. L'identité de genre est ainsi placée chez les femmes au-dessus de toutes les autres. À l'opposé de cette perspective se trouve l'anti-essentialisme qui envisage les identités comme des ensembles plutôt fragmentés et dynamiques (voir Dietz, pp.122-166 ; Mouffe, pp.167-199 ; Okin, pp.345-396)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Voir aussi Chodorow N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California, 1978 ; Elstain J.-B., *Public Man, Private Women*, Princeton, Princeton University Press, 1981 ; Gilligan C., *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 ; Pateman C., *The Sexual Contract*, Standford, Standford University Press, 1988 ; Pateman, C., *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989.

<sup>2</sup> Voir Edsall Th. B., *The New Politics of Inequality*, New York/London, W.W. Norton, 1984 ; Holmberg S. and Kent A., *Kampan om kärnkraften. En bok om väljare, massmedier och folkomröstningen 1980*, Stockholm, Liber, 1984 ; Jonassdotir A.G., *Love Power and Political Interests. Towards a Theory of Patriarchy in Contemporary Western Societies*, University of Örebro, Örebro Studies, 1991 ; Jonasson B., "Äsikter i tre jämställdhetsfrågor", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 6, n°2, 1985 ; Togeby L., Politik- også en kvindesag, Aarhus, Politica, 1984 ; Walker N.J., "Are Women More Peaceminded than Men?", Paper Presented at the Workshop 'Political Theories on Gender and Power' at the ECPR Joint Session of Workshops, Gothenburg, 1986.

<sup>3</sup> Voir aussi Laclau E., Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985 ; Mouffe C., *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London/New York, Verso, 1992.

Pour ceux et celles qui cherchent un recueil stimulant et des textes-clefs sur la perspective de "genre" dans ses rapports avec le politique, un vif encouragement à lire ce livre.

Mercedes Mateo Diaz  
UCL, Unité de Science politique et relations internationales

BIERSCHENK Thomas, CHAUVEAU Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre,  
Dir.,  
*Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*,  
Paris, APAD/Karthala, 2000, 328p.

Les *middlemen* n'ont jamais eu bonne presse et ce dès qu'a commencé le commencement ! L'interposition du Serpent Antique entre le premier couple et leur Créateur n'a pas exactement amélioré les rapports directs. *Felix culpa* oblige, cette médiation malencontreuse aura au moins eu comme effet imprévu (une fois n'est pas coutume, plutôt bénéfique que pervers), une initiative divine portant sur l'incarnation d'un intermédiaire suprême. Mais à l'instar de ces rapports en cascade qu'on trouve dans le domaine profane, le Christ s'est trouvé associé en réseau à toute une série d'intercesseurs de plus en plus locaux et pointus : de Marie Médiatrice aux saints spécialisés dans les choses (Saint Antoine de Padoue) ou les causes perdues (Sainte Rita de Cascia) en passant par les Souverains "Pontifes" — des "faiseurs de ponts" justement. On aurait beau vouloir encourager les face-à-face ou promouvoir des ventes directes, sociologiquement parlant, le *middleman* semble devoir être sinon nécessairement un mâle, du moins un mal nécessaire. Le *middleman* pouvant être aussi un *middlewoman*, il serait plus *politically correct* de parler de *middleperson*. Mais il serait encore exact empiriquement de parler de *middlewoman* dans la mesure où les femmes, se trouvant encore marginalisées, sont mieux placées que les hommes, établis aux centres hiérarchiques, pour fonctionner en interface.

Continuons à parler en sociologue. *A priori*, on aurait tendance à imaginer que la logique médiatrice a lieu là où les strates rigidement cloisonnées et centralisées éprouvent du mal à communiquer directement entre elles. Mais, paradoxalement, même dans nos sociétés sécularisées qui se voient aussi égalitaristes qu'individualistes, la médiation semble à la fois en augmentation constante et en voie de professionnalisation permanente. La plupart des pays européens se sont dotés de l'office d'ombudsman ; les formations en éco-conseil se multiplient ; les *seniors citizens* offrent leurs bons offices à qui veut bien les entendre, des médiateurs apparaissent partout (pour régler des dettes ou des querelles de quartier), des lobbies spécialisés font officiellement partie du décor démocratique, tandis que dans les toutes boîtes, les agences de mariage rivalisent avec les marabouts de Maubeuge.

Ce phénomène fascinant (mais qui ne paraît pas avoir jusqu'ici spécialement préoccupé les sciences humaines) n'est évidemment pas l'apanage de la seule modernité. S'il est relativement discret, pour ne pas dire évanescents, dans les sociétés vraiment "primitives" (on trouve peu de traces et/ou de signes avant coureurs chez les Pygmées ou les Bushmen d'une institutionnalisation de la médiation), le phénomène n'est pas absent des sociétés archaïques en général et de l'Afrique coloniale et précoloniale en particulier. L'africaniste se souviendra, d'un côté, des figures ancestrales telles que les *leopard skin chiefs* ou les prophètes chez les Nuer, les "prêtres de la terre" qu'on rencontre un peu partout sur le continent ainsi que les chefs traditionnels obligés de faire la passerelle entre la nature et la culture (jusqu'au moment où, ne pouvant plus assurer cette médiation, on les mettait rituellement à mort), et, de l'autre, des catéchistes, des agents indigènes, des commerçants syro-libanais et autres *go betweens*, plus ou moins

bien ou mal placés, de l'époque coloniale. Même en dehors des circuits coloniaux, ces acteurs sociaux pouvaient jouir d'une consécration collective. Je pense en particulier aux meneurs des mouvements réguliers de nettoyage sorcier que le monde bantou a connus. L'intervention de ces spécialistes professionnels permettait aux communautés villageoises de se purifier de leur bois mort et de redémarrer sur les chapeaux de roue.

Bien que les essais de cet ouvrage-ci traitent de l'Afrique, leur aire de captage est nettement plus restreinte que celle qu'entrouvriraient notre exorde. Les trois préfaciers et les auteurs de ces onze études de cas (dont une petite moitié analysée par des chercheurs africains) ciblent surtout l'entremetteur officieux des projets de développement en milieu rural (particulièrement au Sénégal et au Bénin). Ce faisant, ils mettent le doigt sur un véritable phénomène de société globale et non seulement africaine. C'est pourquoi la bonne quarantaine de pages d'introduction devrait interpeller d'autres analystes et acteurs que les seuls anthropologues et africanistes. Comme aurait dit Ricœur, c'est en approfondissant un certain particulier qu'on peut aboutir à un universel certain. Non pas que les auteurs cherchent à dégager de leur matériel des archétypes transculturels. Le réseau APAD auxquels ils appartiennent n'est rien si ce n'est terre-à-terre. Prudence philosophique et pragmatisme phénoménologique seraient ses mots d'ordre. Chaque cas étant un cas à part entière, l'incompressible complexité des situations singulières exige une multiplicité irréductible d'horizons herméneutiques. Ce qui n'empêche pas la volonté des préfaciers et de leurs collaborateurs de dégager aussi bien des tendances convergentes que des questionnements heuristiques. Un des traits, par exemple, de la "profession" de courtier en question serait son caractère informel, non institutionnalisé : ce n'est pas tant un métier reconnu qu'une opportunité saisie.

Il y aurait peut-être lieu néanmoins de contextualiser le phénomène de médiation de manière plus large à la fois dans l'histoire et dans l'espace, car on pourrait ainsi mieux faire ressortir les ressorts et les différences du champ phénoménologique clôturé par les mots d'ordre d'une recherche consacrée au type du seul courtier en développement. Si l'épaisseur empirique de ces études de cas est plus que suffisante, elle aurait pu, me semble-t-il, profiter d'une ampliation analogique plus vaste (du côté, par exemple, des phénomènes de médiation prophétique ou de la clientèle en réseau) et aboutir à des interpellations interprétatives plus explicites. En amont, il y a toute une panoplie de grilles d'analyse "passerelles", telles que les concepts de métissage et d'hybridation, ou de pratiques telles que l'interdisciplinarité et l'interprétariat qu'on pourrait confronter au matériel africain cumulé en aval. Il y a aussi une série d'auteurs qui ont abordé le problème de l'entre-deux et dont les positions pourraient être revues et corrigées en fonction des chapitres de cet ouvrage-ci. On ne peut pas demander à des auteurs qui ont reçu pour consigne d'étudier un phénomène de s'attarder sur son absence ! Mais les cas où les acteurs en lice se passent de courtier mériteraient réflexion aussi. Ce qu'on peut se demander, par contre, c'est si le modèle trinaire (bailleur de fond étranger/courtier/communauté locale) rend compte de la complexité multistratifiée et mouvante de la situation concrète. Si l'intentionnalité de l'intermédiaire peut paraître relativement univoque dans la mesure où elle fait écho à un projet individuel, les intérêts des autres interlocuteurs peuvent être nettement plus éclatés et équivoques.

Je me suis demandé aussi, mais c'est une question que je me pose régulièrement à propos de ce genre de recueil, s'il ne serait pas plus judicieux d'épiloguer sur les études de terrain plutôt que de les préfacer. Même le rédacteur consciencieux d'un compte rendu critique est parfois tenté de se contenter de l'essentiel campé dans une introduction qu'il reconnaît comme aussi sérieuse que solide et de ne parcourir la suite qu'en diagonale et rapidement. Il faudrait encourager le lecteur à lire les cas un par un et à en tirer des leçons personnelles qu'il apprécierait d'autant plus qu'elles seraient ses propres leçons. Ceci dit, je ne saurais que trop recommander ce livre non seulement aux spécialistes du développement (de l'Afrique ou d'ailleurs,) mais à tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à ce vaste champ, en grande partie inexploré

et inexploité, de la médiation, de ses structures et de ses fonctions et, surtout, de ses multiples sens, porteurs ou pas, d'aménagements authentiques. Sans vouloir en faire, à l'insu de leur plein gré, des courtiers pour notre cause, les auteurs, sans exception, nous semblent articuler admirablement bien la forme et le fond de cette Anthropologie Prospective à laquelle ce numéro de *Recherches Sociologiques* est consacré.

Mike Singleton  
UCL, Laboratoire d'anthropologie prospective

CHIFFELLE Frédéric,  
*L'arc jurassien romand à la frontière des langues. Faut-il craindre la germanisation ?*  
Lausanne, Payot, 2000, 133p.

Le principe du plurilinguisme a été reconnu par la république helvétique dès 1798. Son application est souvent problématique. Le tribunal fédéral n'a pas de doctrine constante. Les tribunaux des cantons possèdent, en général, le droit de réglementer l'usage des langues sur leur territoire. La loi peut donc varier d'un canton à l'autre, voire d'une commune à l'autre. Il en résulte une certaine souplesse.

C'est ainsi que l'A. est amené à vérifier l'hypothèse du recul du français dans les 123 communes des districts (subdivisions de cantons) de Neuchâtel, La Neuveville, Courtelay, Moutier, Délémont et Porrentruy, tous limitrophes de la frontière linguistique de l'allemand. La simple consultation du recensement linguistique de 1860 à 1990 révèle que la germanisation s'est effectivement produite, mais à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les raisons résident principalement dans l'immigration massive de germanophones vers les régions horlogères en voie d'industrialisation rapide. Depuis, la crise de l'horlogerie et des industries connexes entraîne un reflux des germanophones.

Maintenant, la place du français peut être considérée comme assurée. Néanmoins, une vingtaine d'enquêtes dans une trentaine de communes représentatives révèlent que ce phénomène de refrancisation est rarement perçu. La première cause de cette mauvaise interprétation de la situation réelle paraît bien être politique : la francité exacerbée due aux difficultés qui ont accompagné la création du canton du Jura. Il y a aussi d'autres causes du recul insensible, mais réel, de l'allemand : les ménages alémaniques qui sont restés se sont en majorité francisés.

L'A. se demande finalement pourquoi les germanophones (en fait, les locuteurs de Schwizertütsch) s'intègrent assez facilement, alors que les francophones établis en Suisse alémanique passent plus difficilement à l'allemand.

Il relève d'abord des causes psycholinguistiques. Le locuteur romand est insécurisé vis-à-vis du Schwizertütsch dont il n'a pas l'occasion d'apprendre une forme écrite. Cela ne vaut pas pour le Suisse allemand qui s'établit en Romandie. Il lui suffit de parfaire ses connaissances scolaires du français.

Les causes géographiques de l'assurance inconsciente, mais réelle, de la francisation sont liées au rôle de centres urbains francophones dans l'arc jurassien. L'influence germanisante de Bienne (Biel) est réduite en raison de son caractère bilingue. On y compte un tiers de francophones.

Enfin, il y a les causes personnelles : l'immigrant qui a décidé de s'installer définitivement dans l'autre aire linguistique fera un grand effort d'intégration. L'attitude de l'immigrant pour qui sa nouvelle résidence est une maison de campagne secondaire ou une commune dortoir ne fera généralement pas cet effort de francisation. Aussi certaines communes réduisent-elles à 10 % les maisons affectées à des résidences secondaires.

Il est rafraîchissant de prendre connaissance d'une étude aussi précise, car le contact entre les langues dans le monde est trop souvent la proie d'idées préconçues qui manquent de tout fondement scientifique.

Albert Verdoort  
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie

DELIÈGE Robert,  
*Anthropologie de la parenté*,  
Paris, Armand Colin, 1996, Coll. Cursus, 174p.

Enfin, un manuel de qualité sur la parenté ! D'emblée, l'A. se propose de nous donner à voir globalement la problématique qui entoure ce champ. Il s'agit de «remédier au désintérêt pour cette question». Ainsi, sans ambages, R. Deliège se donne-t-il une ligne non technique et volontairement dépouillée de tout formalisme excessif, attribuant à ce jargon de spécialiste le fait d'avoir détourné les étudiants de ce domaine si fondamental de l'analyse de la vie sociale et d'en avoir inhibé les débats. Au terme de la lecture de ce livre, ce choix nous semble à la fois heureux et pertinent. Il permet d'aborder différentes questions, traditionnellement «complexes», de manière limpide et simple.

Le programme que nous propose l'A. est alléchant, surtout pour l'étudiant des premier et second cycles universitaires. Après avoir présenté les notions de base et les principales terminologies de la parenté, il nous fait parcourir les travaux classiques de Morgan à Lévi-Strauss en passant par Evans-Pritchard. En outre, il nous fait véritablement revivre les débats de l'époque. L'A. discute également des approches plus récentes, telles celles de Godelier, Héritier, ou encore Leach. Enfin, quelques études de cas comme les !Kung, les Trobriandais ou les Nuers ponctuent cette «introduction aux problèmes de parenté». Globalement, la cohérence de forme et l'exhaustivité du fond rendent à l'essentiel de ces thèmes classiques une vigueur et un intérêt pour le lecteur contemporain. L'impression d'ensemble est plus que positive, si l'on tient compte notamment des objectifs et des limites que l'A. s'était fixés. La présence simultanée des débats des anthropologies anglo-saxonne et française accentue ce constat. On est ainsi agréablement surpris qu'un chapitre complet soit consacré au débat américain sur «culture et personnalité» qui anima, dans les années 1950 et 60, l'anthropologie américaine et qui reste trop méconnu en Europe continentale. Enfin, on retiendra la bibliographie sélective de qualité, et les trois index très complets qui clôturent l'ouvrage.

Toutes ces qualités font qu'on regrette d'autant plus l'absence d'une ethnographie européenne et des sociétés contemporaines. Certes, dès son introduction, l'A. prévient que, faute de place, il ne pourra qu'effleurer la question des sociétés industrielles. Malheureusement, cette absence pourrait laisser croire qu'on se situe essentiellement dans une ethnographie exotique... et des sociétés traditionnelles. Il serait cependant possible d'aller plus loin sans trop de frais. Pour l'Europe, les études comme celle d'Emmanuel Todd, certes contestées mais donnant à penser, auraient pu être mentionnées, de même que différentes analyses des pratiques contemporaines des systèmes de parenté en pleine mutation sociale. Sur un autre plan, la question du métissage ou de la créolisation dans les pratiques de parenté aurait pu être également abordée. Il en va de même de la parenté symbolique ou des relations de parenté avec le monde animal ou végétal ou encore de l'anthropologie psychologique et de la question de l'impact des relations de parenté sur les comportements sociaux (notamment Hallowell) ; et dans le même ordre d'idée, de certaines questions connexes, comme celle de la structure binaire de l'organisation sociale des Winnebago, en lien immédiat avec les questions de parenté.

De telles questions auraient peut-être permis d'accentuer encore le statut incontournable de ce champ de l'anthropologie et montré son perpétuel renouvellement. Mais ces limites sont sans doute inhérentes au genre littéraire qu'est le manuel et constituent certainement une des conditions de la qualité pédagogique de cet ouvrage marqué notamment par la clarté qu'il jette sur un débat touffu et souvent abusivement technique. Elles en appellent simplement à un second ouvrage, approfondi, sur la parenté et la parenté complexe, tentant d'articuler les questions classiques avec les nouvelles approches contemporaines. En bref, un manuel de qualité dont on ne peut que recommander la lecture et dont le moindre mérite n'est pas de susciter le désir d'aller plus loin.

Olivier Servais  
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie

**FERRÉOL** Gilles, **NORECK** Jean-Pierre,  
*Introduction à la sociologie*,  
Paris, Armand Colin, Coll. Cursus Sociologie, 2000, 192p.  
Cinquième édition revue et mise à jour (1989)

L'ouvrage de Gilles Ferréol et de Jean-Pierre Noreck, dont la cinquième édition constitue une sorte de plébiscite du lectorat, est désormais passé au rang des textes de base. Pour parvenir à un tel but et nourrir le lecteur d'une façon aussi informée, il a fallu une écriture qui soit à la fois équilibrée dans ses références aux grands mouvements de pensée et suffisamment approfondie dans le développement des thématiques constitutives de la sociologie. Dès l'avant-propos, on entre de plain-pied dans le raisonnement sociologique et on parcourt le livre du même pas, précis, structuré et alerte, jusqu'à la fin.

Le premier chapitre sur "Les pères fondateurs" illustre un tel rythme, par son approche historique détaillée, toujours fertile pour qui veut méditer sur les paradigmes structurants de la discipline (de Comte, Durkheim, Marx à Tocqueville, Weber, Simmel et à leurs héritages divers...). Le chapitre 2, "La connaissance du social", consacré à la méthode et à la dynamique de la recherche, met en relation les dimensions épistémologiques et techniques à travers les exemples heuristiques du chiffre noir du crime ou de la construction de la nomenclature des professions et catégories socioprofessionnelles. Parmi diverses questions, la notion de causalité en sciences sociales ou les caractéristiques de l'approche compréhensive sont abordées.

Les six chapitres suivants sont centrés sur des champs thématiques fondamentaux dont le traitement théorique et l'investigation empirique permettent de présenter la sociologie dans sa diversité et sa cohérence : Stratifications et hiérarchies, Institution familiale et processus de socialisation, Éducation et inégalités, Culture et styles de vie, Travail et emploi, Organisation et pouvoir. Après un préambule philosophique et notionnel, les inégalités et les hiérarchies sont, par exemple, décrites à travers leurs formes pures (castes, ordres) ; sont ensuite mis en exergue les grilles marxistes, tocquevillennes ou wébériennes, les perspectives plus contemporaines sur l'évolution socio-économique ou la domination symbolique (Baudelot, Bourdieu, Establet...), les nouveaux mouvements sociaux (Touraine) ou, dans une vision plus nuancée, mettant en avant la pluralité des biographies, l'importance de l'individualisme et l'emprise de la complexité par l'entrecroisement des types de stratification (Boudon, Mendras, Bourricaud...).

De nombreux tableaux, graphiques, encadrés et références statistiques, illustrent avec pertinence l'ensemble de l'ouvrage et, plus particulièrement, le texte sur la famille et la socialisation, divisé en deux parties, l'une étant axée sur l'articulation "famille/société" et ses implications sociodémographiques, et l'autre développant une ana-

lyse sur les modifications de l'institution matrimoniale, articulée à celle des mœurs et de la sociabilité dans la parenté.

Les chapitres sur le système éducatif ou sur la culture sont tout aussi dignes d'intérêt. Les analyses statistiques sur l'enseignement de masse et ses liens avec la mobilité intergénérationnelle ou encore l'origine familiale, les grilles d'explication des rapports entre structure sociale et système éducatif, la production d'une "culture" institutionnelle par les acteurs du champ scolaire sont autant de dimensions résumées et sondées dans leurs correspondances, parfois conflictuelles. L'approfondissement du domaine culturel et des modes de vie prolonge les questionnements sur la relation pédagogique dans un sixième chapitre portant sur d'autres formes de la production des savoirs pratiques et sur les grandes mutations quotidiennes dans les croyances, les arts et les mœurs.

La sociologie du travail et des organisations structure la rédaction des deux derniers chapitres et oriente la lecture vers l'analyse de la dimension socioéconomique. De la critique du taylorisme à l'organisation de nouvelles conceptions du travail en passant par les transformations dans le système des qualifications ou le syndicalisme, la socialisation par la profession est interrogée dans ses formes anciennes et nouvelles et du point de vue de ses effets en termes de culture d'entreprise. L'analyse formaliste et rationnelle, le mouvement des relations humaines, les théories de la motivation, l'approche stratégique et culturelle et une synthèse sur les modes plus récents de direction et de communication concluent le livre dans un ultime chapitre sur les organisations modernes.

Au risque de provoquer de la réactance chez ceux qui liront ce compte rendu, on insistera fortement sur la richesse et la lisibilité de ce manuel ainsi que sur l'avantage et le plaisir de le consulter, même si l'on a déjà une certaine idée de l'objet qui occupe les sociologues ! Gageons que l'étudiant qui débute dans ce domaine y trouvera à la fois un savoir, un vocabulaire et une manière de penser le social et sa virtualité.

Jean-Marie Séca

Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines

LATOUCHE Serge, NOHRA Fouad, ZAOUAL Hassan<sup>1</sup>,  
*Critique de la raison économique*,  
Paris, L'Harmattan, 1999, 128p.

Cette contribution ne se réduit pas à une «simple critique des fondements de la science économique, du moins dans sa version standard», mais se donne pour objectif de «dessiner les contenus d'un nouveau paradigme du social» (p.13) en prenant appui sur une théorie des «sites symboliques d'appartenance». Dès l'instant où elle met l'accent sur le rôle des représentations, des valeurs et des croyances dans la structuration des activités et la dynamique des échanges, une telle perspective nécessite une approche à la fois transdisciplinaire et compréhensive, privilégiant l'«écoute» sur les «coûts». Il ne s'agit cependant pas, précise Serge Latouche, d'«adapter», de «corriger» ou de «culturaliser» le développement et le type de rationalité qui lui est associé par des «métissages» ou des «hybridations» avec des logiques non occidentales, mais de «déconstruire» ces catégories et de les «dénoncer comme mythes» (p.60).

<sup>1</sup> Une critique de cet ouvrage, signée Mike Singleton, a déjà été publiée dans *Recherches Sociologiques* (Vol.XXXI, n°2, 2000, pp.186-188).

Les références aux "conventions", aux "institutions" ainsi qu'aux modèles de la "complexité" et de l' "auto-organisation" sont ici essentielles, de même que la prise en compte de "cités" et de "grandeur" chères à Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Mieux vaut, dès lors, raisonner en termes non plus de "créneaux" mais de "niches", concept "écologique" beaucoup plus proche de l'antique prudence, de l'éthique chinoise de l'efficacité et des traditions africaines d'entraide et de solidarité (p.77).

Même si certains passages (ceux, notamment, qui sont consacrés au "relativisme" et au "chaos") restent encore insuffisamment spécifiés et peuvent susciter quelques réserves, il n'en demeure pas moins que les réflexions et les analyses qui nous sont proposées méritent toute notre attention. Au total, un ouvrage décapant, de bonne facture et, à bien des égards, novateur.

Gilles Ferréol  
Université de Poitiers (LARESCO-ICOTEM)

MARY André,

*Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon),*  
Paris, Éd. De l'EHESS, Col. Civilisations et sociétés, 1999, 513p.

Quarante ans après la parution de son ouvrage *Les religions africaines au Brésil* par Roger Bastide, André Mary, dans *Le défi du syncrétisme*, nous offre un livre majeur, dont la lecture s'avère indispensable à quiconque s'intéresse aux processus de transformations identitaires en œuvre aujourd'hui sur le continent africain. Soucieux d'une grande précision empirique établie à la faveur de dix années de terrain, l'ouvrage porte sur le bwiti des Fang du Gabon. Loin d'une simple monographie, ce travail repose sur une approche comparative qui a conduit l'auteur à s'immerger dans les trois sources de la religion d'*Eboga* — la diffusion du bwiti des Mitsogho du sud du Gabon, une réactivation des cultes fang et l'influence des figures chrétiennes de la religion des missionnaires — considérées, dans la littérature anthropologique comme l'exemple type d'un culte syncrétique. Grâce à cet *a priori* comparatiste, le corpus syncrétique du bwiti est perçu comme un espace de transformation éclairant le travail de quelques schèmes générateurs : la généalogie, l'inversion initiatique, le sacrifice, la sorcellerie.

À partir de la description de l'émergence des prophètes de la religion d'*eboga* (dont une étape importante de l'initiation est la manducation d'une racine hallucinogène : l'*eboga*), l'auteur reprend, à nouveaux frais et magistralement, la redoutable question de la transformation culturelle dans les sociétés africaines contemporaines. À la manière de Luc de Heusch, c'est-à-dire armé d'une parfaite maîtrise de la richesse des ressources de l'anthropologie structurale, l'auteur aborde le travail symbolique accompli par le bwiti fang. Toutefois, l'originalité de l'œuvre d'André Mary se trouve ailleurs. Elle consiste à reconnaître la pertinence des concepts lévistrausiens (celui du bricoleur par exemple), afin, en poussant la logique structurale jusque dans ses derniers retranchements, d'ouvrir de nouvelles perspectives théoriques. Bien que Claude Lévi Strauss n'ait pas ignoré que la matière symbolique peut entrer dans une série de ressemblances qui s'éloignent du principe saussurien de l'écart distinctif, André Mary, qui ne réduit donc pas le syncrétisme à une pathologie de la fonction symbolique, propose une analyse en mesure de conjuguer une logique des écarts distinctifs avec une logique du flou, de l'entre-deux, de l'ambigu. Autrement dit, il s'agit moins de mettre en évidence que le travail syncrétique opère à la manière de l'analyse structurale, comparant des ensembles culturels en s'efforçant de trouver les transformations qui permettraient de passer d'un à l'autre, que de considérer une certaine myopie structurale comme une ressource du bricolage syncrétique.

Pour étayer cette proposition, le livre recèle de passionnantes discussions avec des auteurs comme, entre autres, E. Ortigues, M. Sahlins, P. Bourdieu et surtout R. Bastide. Fidèle à une grande rigueur dans sa manière d'exposer un problème théorique, après avoir reconnu l'apport majeur des analyses bastidiennes où le syncrétisme contourne le principe structural de la discontinuité des formes en aménageant un recouvrement latéral entre des figures informées, André Mary fait magistralement le deuil de pouvoir un jour écrire, comme le pensait Bastide, un traité des "lois" du syncrétisme et par ce fait même nous en livre la caractéristique essentielle. Ici, tout nous éloigne de la figure d'un Ogotemmêli, où le sage dogon se révélait en mesure d'établir un discours philosophique cohérent sur le «peuple de la falaise». Le bwiti se joue des cohérences lourdes, dont il n'a que faire pour fonctionner, de même qu'il ne requiert pas le point de vue d'un "exégète" capable d'en déduire la quintessence culturelle. Le travail syncrétique du bwiti agit dans l'ambiguïté et repose surtout sur une volonté de synthèse entre des relations qui se tissent autour d'ensembles de croyances auxquels la nature des productions normatives n'est pas équivalente.

En conséquence, l'essence même du bwiti échappe sans cesse à qui voudrait, hâtivement, le classer dans la catégorie du néopaganisme ou dans celle du christianisme africain. En revanche, à la façon de la *Gestaltheorie*, la pensée bwitiste excelle dans l'art de cultiver un discours ambigu. Mais loin d'en rester sur ce constat, on découvre avec l'auteur que l'ambivalence des syncrétismes peut donner naissance à une certaine créativité. Ainsi, le regard entrecroisé des cultures l'une sur l'autre n'est pas symétrique et cette situation peut engendrer une double entente, en un mot une ambivalence créatrice. Pour donner un exemple, la figure de Jésus est soumise à une appropriation tempérée. Il est le "Fils de l'Homme", le fils de Nzame, le dieu-ancêtre, le fils d'Adam : «Cette digestion de l'autre culturel à travers les catégories de la matrice endogène passe par son morcellement et débouche en apparence sur sa banalisation». Si nous sommes en présence de solutions instables, risquées, il n'en reste pas moins que ces réinterprétations partielles, non systématiquement coordonnées, qui fragmentent la figure du Christ parviennent à mieux l'assimiler.

Ce défi de l'analyse de la nature syncrétique du bwiti des Fang résulte d'une oscillation constante entre deux visions du monde antagonistes dont désormais l'une ne sera plus jamais quitte de l'autre : «la religion des ancêtres est dénoncée comme une religion des reliques et des fétiches aux yeux d'un réformisme inspiré du discours missionnaire et la religion du Saint Sacrifice comme une religion impuissante à éradiquer la malédiction sorcellaire sans le super-fétiche de l'*eboga*». Comme le montre l'auteur à travers une démonstration qui se trouve au cœur de l'ouvrage, il convient de remplacer cette double contrainte dans les rapports plus englobants des relations Blancs/Noirs. Le Noir a en quelque sorte renoncé à lui-même, mais il n'a pas obtenu en échange le pouvoir du Blanc.

La première partie du livre traite en détails des prophètes d'*eboga*. Animés par une logique segmentaire qui limite sans cesse leurs ambitions universalistes, les prophètes poursuivent une entreprise de "réhabilitation du Noir". Elle s'alimente à la fois de la trahison des Blancs et de la malédiction des Noirs. Dans une très intéressante analyse de la relecture bwitiste des circonstances de la mise à mort de Jésus, on voit comment les Blancs refusent de s'inscrire dans la logique africaine de l'échange réciproque et du partage communautaire, et donc comment ils pervertissent les règles de la redistribution entre les peuples. C'est le souci d'exclure les Noirs de la nouvelle alliance avec Dieu qui aurait conduit les Blancs, mi-élus de Dieu, mi-sorciers (qui refusent de partager leur secret), au meurtre de Jésus. Ce projet de réhabilitation s'enracine dans le soupçon du secret bien gardé par les Blancs.

La seconde partie est consacrée au bricolage des héros divins. À travers le don de la racine d'*eboga*, la vision de Dieu prend le pas sur le bien-être procuré par la vision "plus traditionnelle" des ancêtres. La vision provoquée par la manducation de la racine

hallucinogène vient généralement compenser les effets de l'absence divine provoquée par la conduite des hommes. Le rituel conduit à réinstaurer un pont entre Dieu et les hommes. La teneur de cette alliance est cependant singulière et se distancie de l'orthodoxie chrétienne. Ainsi, nous montre l'auteur, entre la notion d'une victime expiatoire de substitution et la catégorie chrétienne de victime rédemptrice, il y a un écart significatif que le bwiti tend à brouiller.

Un exemple du double langage à l'œuvre dans le syncrétisme de la religion d'*eboga* est proposé de manière convaincante dans le recouvrement partiel de la figure de Benzoghe (figure féminine noire du crucifié, où les ancêtres, désirant le secret de l'*eboga*, en viennent à demander un sacrifice et à exiger celui de la femme de l'un d'entre eux) et de celle du Christ montrant la distance qui sépare la logique de la dette et celle du rachat des péchés. La figure de Benzoghe n'est ni une victime expiatrice ni une victime rédemptrice. En revanche, la figure biblique de la malédiction des Noirs est manifeste chez les bwitistes. Dans ce sens, l'idée même de "péché originel" proposée par les missionnaires subit dans la mythologie du bwiti une mutation radicale. La transgression de la loi divine n'a pas seulement pour conséquence une souillure dont on pourrait se purifier, elle plonge l'humanité dans un état d'aliénation apparemment irréversible par rapport au principe unique du mal, la sorcellerie. Autrement dit, le sacrifice de Benzoghe renvoie à la contrepartie d'un don divin ; il permet de s'approprier des biens de salut (l'*eboga*, etc.) qui sont au fondement de la communication avec les esprits saints ; le sacrifice reste toutefois étranger à la levée de la malédiction et à la générosité du pardon. Ceci implique que, désormais, c'est l'humanité noire tout entière qui est conçue comme pervertie dans son essence.

La troisième partie porte sur la conversion initiatique. Elle traite d'abord de la métaphore de l'inversion pour aborder ensuite, à travers une approche par traits successifs, une passionnante distinction entre l'extase visionnaire et la transe de possession. L'analyse d'une série d'oppositions conduit à la distinction de la vision et de la possession comme deux voies différenciées de la communication avec les esprits. L'auteur montre que globalement la tradition bwitiste, à dominante masculine, a privilégié la vision, à l'exclusion de la possession, tandis de la tradition ombwiriste, à dominante féminine, a choisi le compromis. Dans une analyse très intéressante du principe de mixité adopté par le bwiti fang, on aurait pu s'attendre à ce que l'influence des femmes favorise les cultes de possession. L'auteur montre que ce serait oublier que la prise du pouvoir religieux passe souvent par l'appropriation des symboles dominants.

En résumé, un livre passionnant qui allie la qualité empirique et des développements théoriques précis et originaux. Le bwiti des Fang présenté par André Mary dépasse de loin l'attrait pour une aire géographique particulière, il donne à penser la logique humaine. L'auteur, à travers ses analyses stimulantes revisite en profondeur la vision que proposent aujourd'hui la sociologie et l'anthropologie des transformations rapides que connaissent les sociétés africaines aux prises avec des mouvements de globalisation.

Pierre-Jo Laurent  
UCL, Laboratoire d'anthropologie prospective

SÉRAPHIN Gilles,

*Vivre à Douala : L'imaginaire et l'action dans une ville africaine en crise,*  
Paris, L'Harmattan, 2000, 302p.

Le touriste européen qui passe à travers une grande ville africaine en bus climatisé ou même l'expatrié qui y réside dans un quartier protégé peuvent imaginer qu'ils ont affaire, en gros, à l'équivalent des cités de chez eux, mais, évidemment, en plus crasseux et en moins fonctionnel. Il faut y avoir vécu pour se rendre compte qu'on y est sur une autre planète, sur celle «des naufragés» comme dirait Serge Latouche<sup>1</sup> qui a dirigé cette thèse parisienne (réduite ici à la moitié de sa taille initiale). G. Séraphin a récemment passé deux ans à Douala, la capitale économique du Cameroun, observant et participant en anthropologue, questionnant et enquêtant en sociologue. Le qualitatif de l'un et le quantitatif de l'autre ne (re)produisent pas les mêmes objets puisqu'ils ne répondent pas aux mêmes objectifs. D'où l'intérêt de croiser ces deux regards comme le fait admirablement bien l'auteur... en socio-anthropologue ! Pour ne pas noyer le poisson, il fait figurer en annexe les résultats massifs de ses questionnaires. Les données statistiques (du genre «sondage d'opinion») retenues dans le corps du texte permettent un dépassement certain du niveau des clichés et des impressions. De loin, on peut croire, par exemple, que les Africains sont (très) religieux et on les dit (trop) *tribal*. Il est donc plus qu'utile de pouvoir mettre des chiffres sur ce genre *d'a priori*.

On ne peut cheminer avec des acteurs africains du cru sans se rendre compte de l'omniprésence prégnante d'un certain discours (et donc d'une réalité certaine) de «sorcellerie». Ce n'est donc pas pour rien que la première rubrique abordée par l'A. (et sur laquelle il revient souvent) tourne autour du monde de l'invisible, «Le monde de la nuit» (et souvent de la nuisance) comme l'appelle Éric de Rosny (s.j.), grand spécialiste des choses camerounaises (devenu grand guérisseur lui-même) qui a pleinement appuyé la démarche de notre auteur. Ayant réalisé moi-même le même type d'enquête au Nigeria en 1973, en essayant, comme G. Séraphin, de faire écho, qualitativement et quantitativement, aux préoccupations spontanées des gens, je ne peux qu'être frappé par les ressemblances entre nos résultats respectifs (sans doute parce que les mêmes milieux donnent lieu sensiblement aux mêmes mentalités) : le religieux (établi et émergent), la famille et la sexualité, l'intergénérationnel et l'interethnique, la santé et la scolarisation, les réseaux associatifs, la violence gratuite et par-dessus tout le *struggle for life*, urgent et quotidien, télescopé par des problèmes d'argent et se déroulant sur fond d'institutions étatiques aussi inopérantes que corrompues. Et tout cela malheureusement sans la conscience claire et critique que la solution ne peut pas venir du seul Cameroun, mais seulement d'une mondialisation rendue moins immonde. Si la sorcellerie, en tant que rejet de la responsabilité personnelle de ses misères et de la culpabilisation d'un autre hostile, fait écho, de manière réaliste, à la situation de vie non maîtrisée ou maîtrisable de la plupart des ensorcelés, n'est-il pas regrettable que les seuls sorciers qu'on se sente éventuellement capable de chasser soient des familiers et des voisins plutôt que les Bill Gates et les Bill Clinton, les vrais responsables et coupables du naufrage planétaire !

Le problème avec le genre de *survey*, aussi foisonnant que fascinant, réalisé par Séraphin (mais le problème est foncièrement insoluble), c'est que chaque thème traité pourrait faire le sujet d'une thèse à part entière. En outre, la difficulté dans ce type de problématisation inhérente à tout travail scientifique, c'est d'escamoter, comme aurait dit Gabriel Marcel, l'épais mystère des existences singulières et des événements particuliers. «Faute» de ne pouvoir tenir compte de ces indicibles-là, l'approche analytique du vivre n'importe où et pas au seul Douala risque de tout réduire au statut de problè-

<sup>1</sup> Latouche S., *La planète des naufragés : Essais sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 1991.

me et, par conséquent, de négativer ou de noircir outre mesure des vies qui, pour finir, ne doivent pas seulement être vécues, mais qui restent vivables aux yeux des vivants en question. À force, par exemple, d'expliquer le phénomène du don en termes de calculs craintifs ou cyniques, on peut non seulement passer à côté du phénomène fondamental de la générosité gratuite, mais aussi oublier l'accueil chaleureux et sans arrière-pensée (même pas latente ou inavouée) que peuvent témoigner des amis africains. Notre auteur n'a rien d'un afro-pessimiste. Mais on aurait aimé l'entendre parler un peu plus du positif que ses expériences lui ont inspiré, faire davantage état de la débrouille sinon de l'espoir qui permet aux gens de Douala d'activer leurs énergies.

Ce qu'ajoute le travail de Séraphin par rapport au mien (et c'est toujours ça de gagné !), c'est le recours à des grilles d'analyse théoriques nouvelles qui permettent de donner des sens, à la fois inédits et plus plausibles, à des données qui, d'elles-mêmes, se ressemblent. Car en plus d'une impressionnante information sur Douala, le Cameroun et les enjeux empiriques qui les engagent, l'auteur s'est doté d'une solide culture analytique sur l'imaginaire à partir, entre autres, de ses (ré)lectures de Castoriadis et Foucault. Par contre (mais nul n'est parfait et personne ne peut tout faire), il aurait été possible d'approfondir davantage tout ce qui, philosophiquement et phénoménologiquement, tourne autour de l'action humaine, l'autre volet noté dans le titre de son livre.

En soulignant les convergences qu'on peut trouver entre Douala et d'autres situations urbaines de l'Afrique contemporaine, loin de moi la volonté de gommer les différences non seulement subtiles mais substantielles qu'il peut déjà y avoir entre Douala et Yaoundé. Certes, et bien que La Ville "ça" n'existe pas, on peut, à un certain niveau d'abstraction, se faire une idée de la ville africaine qui se différencie significativement de ses "équivalents" d'ailleurs et d'autrefois. Mais Douala n'est pas une variation accidentelle sur un thème unique et universel. C'est ce qui pourrait justifier qu'à ce stade-ci de ses recherches et de ses réflexions, l'auteur n'ait pas jugé utile de se lancer tous azimuts dans des contextualisations comparées. C'est une fois de plus le paradoxe permanent du particulier et de l'universel. Mais si l'auteur réussit à résoudre l'aporie du local *versus* le global, c'est sans doute parce qu'en approfondissant un lieu *sui generis*, même du gabarit d'un Douala, on débouche sur la découverte de perspectives transversales et sur la compréhension de problématiques fédératrices. En apprenant, avec l'A., ce que c'est, concrètement, de vivre à Douala aujourd'hui, le lecteur comprendra aussi, par le fait même, ce que ce peut être de vivre actuellement dans la plupart des grandes villes africaines, voire ce que survivre dans un monde en crise peut bien représenter.

Je ne peux que trop recommander *Vivre à Douala* aux professionnels de l'urbanisation qui affecte aussi bien le Nord que le Sud. Mais c'est aussi le genre d'ouvrage qui pourrait bien servir aux amateurs de l'Afrique, qu'ils comptent y (re)partir ou pas — ou qu'ils en reviennent et veuillent voir plus clair dans ce qu'ils ont vu et vécu. C'est surtout le type même de l'étude de cas urbain sans lequel (puisque l'humanité risque de se retrouver d'ici peu majoritairement en ville) il ne peut pas y avoir d'Anthropologie Prospective.

Mike Singleton  
UCL, Laboratoire d'anthropologie prospective

# **Thèses de doctorat en sociologie et anthropologie des universités de Bruxelles, Liège et Louvain Année 1999-2000<sup>1</sup>**

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES

**Greindl Delphine**, *Vivres en ville : du jardin au Marché sur l'archipel du Vanuatu (Mélanésie)*

**Michaux Jacqueline**, *Santé de la femme et interculturalité*

**Rea Andrea**, *Immigration, État et citoyenneté. La formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*

Bibl. des Sciences humaines de l'U.L.B.  
avenue F.Roosevelt 50, 1050 Bruxelles

UNIVERSITE DE LIEGE

**Néant**

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

**Delchambre Jean-Pierre**, *Jeu libre et jeu empêché : libéralisation et nouvelles formes de domination*

**Fusulier Bernard**, *Morphologie et dynamiques des formations alternées entre école et entreprise en Communauté française de Belgique. Une analyse des négociations constitutives*

**Gaspar de Mascarenhas Maria José**, *La signification du quartier dans les trajectoires de vie et dans les trajectoires spatiales de ses habitants. Ajuda : un quartier à Lisbonne*

**Scieur Philippe**, *Polynomie et désarroi. Contribution à une sociologie des petites et moyennes entreprises familiales*

Bibliothèque ESPO  
Place Montesquieu 1  
1348 Louvain-La-Neuve

---

<sup>1</sup> Ces thèses, publiées, sont déposées dans les bibliothèques des universités respectives. Les adresses où peuvent être consultés les ouvrages figurent à la suite des publications.

## Livres reçus

**Nous remercions les maisons d'édition de nous avoir fait parvenir :**

- Albarello Luc, *Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche scientifique*, Paris/Bruxelles, De Boeck/Larcier, 1999, 193p.**
- Ateliers, "Points de vue sur la thérapie religieuse", 1999, 95p.**
- Bajoit Guy, Digneffe Françoise, Jaspard Jean-Marie, Nollet de Brauwere Quentin, Dir., *Jeunesse et société. La socialisation des jeunes dans un monde en mutation*, Bruxelles, De Boeck, 2000, 424p.**
- Beck François, Peretti-Watel Patrick, *Erropp 99. Enquête sur les représentations, opinions et perceptions relatives aux psychotropes*, Paris, OFDT, 2000, 202p.**
- Berthelot Jean-Michel, Dir., *La sociologie française contemporaine*, Paris, PUF, Coll. Fondamental, 2000, 274p.**
- Bonville (de) Jean, *L'analyse de contenu des médias*, Paris/Bruxelles, De Boeck/Larcier, 2000, 451p.**
- Boudon Raymond, Bourriau François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 2000, 714p.**
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt*, Lausanne, Payot, 2000, 480p.**
- Cesoni Maria Luisa, *L'incrimination de l'usage de stupéfiants dans sept législations européennes*, Documents du groupement de recherche psychotropes, politique et société, n°4, 2000.**
- Chazel François, *Aux fondements de la sociologie*, Paris, PUF, 2000, 235p.**
- Chiffelle Frédéric, *L'arc jurassien romand à la frontière des langues. Faut-il craindre la germanisation ?*, Lausanne, Payot, 2000, 133p.**
- Chopart Jean-Noël, Dir., *Les mutations du travail social*, Paris, Dunod, 2000, 299p.**
- Cuin Charles-Henry, *Ce que (ne) font (pas) les sociologues*, Paris, Droz, 2000, 210p.**
- Dubois Michel, *Premières leçons sur la sociologie de Raymond Boudon*, Paris, PUF, Bibl. Major, 2000, 140p.**
- Éducation et Sociétés, "Sociologie des savoirs", 1999/2, 216p.**
- Gallissot René, Kilani Mondher, Rivera Annamaria, *L'imbroglio ethnique*, Lausanne, Payot, 2000, 294p.**
- Géraud Marie-Odile, Leservoisier Olivier, Pottier Richard, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2<sup>e</sup> éd., 2000, 332p.**
- Grignon Claude, Dir., *Les conditions de vie des étudiants. Enquête OVE*, Paris, PUF, 2000, 532p.**
- Jeffrey C. Alexander, *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf, 2000, 141p. (1995).**
- La Borderie René, Sembel Nicolas, Pary Jacques, *Les sciences cognitives en éducation*, Paris, Nathan Université, 128p.**
- Laflamme Simon, *Des biens, des idées et des personnes au Canada (1981-1995) : un modèle macro-logique relationnel*, Sudbury, Prise de parole/Paris, L'Harmattan, 2000, 273p.**
- Lanzarini Corinne, *Survivre dans le monde sous-proléttaire*, Paris, PUF, 2000, 280p.**
- Lohisse Jean, *La communication*, Bruxelles, De Boeck, 2001, 213p.**
- Maron Fabienne, *Le projet politique : situation-sens-stratégie*, Thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, Cacao, 1999, 211p.**
- Mendras Henri, Oberti Marco, *Le sociologue et son terrain. Trente recherches exemplaires*, Paris, A. Colin, 2000, 294p.**
- Namer Gérard, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L'Harmattan, 2000, 244p.**
- Paquot Thierry, Lussault Michel, Body-Gendrot Sophie, Dir., *La ville et l'urbain. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2000, 441p.**
- Perrot Martine, *Ethnologie de Noël. Une fête paradoxale*, Paris, Grasset, 2000, 280p.**
- Pichault François, Nizet Jean, *Les pratiques de gestion des ressources humaines*, Paris, Seuil, Coll. Essais, Points n°410, 2000, 333p.**
- Pyramides. *Revue du Centre d'Etudes et de recherches en administration publique*, "Vers une évaluation des politiques publiques en Belgique, Numéro 1.**
- Remy Jean, *La Ville. Phénomène économique*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Anthropos, Économica, 2000, 284p.**
- Revue de l'Institut de sociologie, "Les politiques d'éducation et de formation en Europe : la question de l'expertise, 1997/1-4, 232p.**
- Ricoeur Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 676p.**

- Rouzel Joseph**, *La pratique des écrits professionnels en éducation spécialisée*, Paris, Dunod, 2000, 184p.
- Sainteny Guillaume**, *L'introuvable écologisme français*, Paris, PUF, 2000, 552p.
- Saouter Anne**, «*Être rugby*». *Jeux du masculin et du féminin*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2000, 202p.
- Simmel Georg**, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, Coll. Sociologies, 1999, 756p.
- Tarabay Maroun**, *Les stigmates de la maladie. Représentations sociales de l'épidémie du sida*, Lausanne, Payot, 2000, 217p.
- Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Mottier Véronique, Sgier Léa**, Dir., *Genre et politique*, Gallimard, folio, 2000, 528p.
- Xiberras Martine**, *Les théories de l'exclusion*, Paris, A. Colin, 2<sup>e</sup> éd., 232p.
- Zwang Gérard**, *Les comportements humains. Éthologie humaine*, Paris, Masson, 2000, 289p.

## English Summaries

### **Albert Doutreloux,**

#### **Anthropologies beyond the bounds**

Founder of Louvain University's Laboratory of Social and Cultural anthropology (now called the Laboratory of Prospective Anthropology) the author reflects upon what was and could continue to be an anthropology beyond the bounds in that it sought and seeks to make sense at the established limits of meaning.

### **Mike Singleton,**

#### **From empirical thickening to interpretative interpellations**

#### **via ampliative analogy**

Borne by the same hermeneutical intentionality, prospective anthropology unfolds in three steps : empirically anchored data (typically materialized by the field monography and case studies), followed by contextualized comparisons of these sociohistoric singularities and finalized in the form of interpretative considerations.

### **Alain Reyniers and Olivier Servais,**

#### **Ethnohistory or prospective anthropology ?**

#### **A few markers on the way out of the epistemological tunnel...**

Anthropology and history having long taken different paths, now converge to the point that their differentiation has become a problem. Anthropology is learning to combine diachronics with synchronics and history has not only analysed anthropological issues but has had recourse to oral sources. The authors examine some of the epistemological questions behind this coming together and foresee the need for a hybrid anthropology, elaborated by historians and anthropologists with a view to objective ethical and political concerns.

### **Robert Steichen,**

#### **The prospective attitude in anthropology**

#### **as seen from the angle of a psychoanalytically orientated clinical anthropology**

Having briefly camped the prospective attitude in socio-cultural anthropology, the author, a practising psychoanalyst, defines a possible pluridisciplinary, clinical anthropology. An inventory is made of key texts in the field of medical, psychiatric, psychological, psychoanalytical, philosophical and socio-cultural anthropology. The prospective attitude of a clinical anthropologist is then explored and the contribution of psychoanalysis to a clinical anthropology examined.

### **Bernard Francq and Xavier Leloup, with Margarita Becerra, François Bodeux, Eric Goovaerts and Julien Pierart,**

#### **Towards a prospective urban socioanthropology**

In the light of research (realized or underway) an anthropological approach to urban ways of living is outlined — especially the need to rethink space, the relations with the Other and the construction of an individual actor.

### **Gérard Derèze,**

#### **Reporting - one way of doing prospective ethnography**

The historic and organic link between journalistic and anthropological practices would seem to point to reporting as an ethnographic way of exploring and elaborating the fabricated fragments of social reality. Anchored in a perspective of prospection and discovery, reporting appears as one of the empirical ways of facing up to everyday occurrences.

**Pierre-Joseph Laurent,**

**Public space in a West African village :**

**a prospective anthropology on the frontiers of the theory of conventions ?**

The fundamental object of prospective anthropology is the polysemic nature of reality. Two aspects of development aid point to a frontier of conventions where a strange but subtle intercourse takes place between givers and receivers, an exchange (sometimes in the form of ruse) which does not consecrate shared conventions but contributes to the co-existence of different projects. Making sense of this situation requires a distancing and a translation which lie at the heart of prospective anthropology.

**Maria José Gaspar de Mascarenhas,**

**Living together and collective existence :**

**the city and the meaning of an actor's quarter**

Observation of an old and popular quarter in Lisbon lends itself to a problematisation of the link between space and social life in the creation of meaning at the level of the urban quarter. Life stories, spatial and social trajectories point to the existence of a polysemic urban life. Though actors live side by side and construct a territory, they do not necessarily live together.

**Albert Verdoort,**

**Biblical studies according to the sociologically minded exegete, J.H. Elliott**

The Bible can be approached from many angles. J.H. Elliott is at once a biblical scholar and a sociologist who brings the theories and models of sociology to bear on his exegetical understanding of Revelation.

## Notice à l'intention des auteurs

Nous demandons aux auteurs de se conformer aux usages suivants :

- \* Les manuscrits (d'un maximum de 60 000 caractères, espaces blancs, notes de bas de page et bibliographie compris) seront fournis en trois exemplaires, accompagnés de résumés français (10/15 lignes)
  - \* Le texte, rédigé dans un français correct et clair, sera structuré comme suit :
    - I pour les grands points
    - A. pour les subdivisions des grands points
    - 1. pour les nouvelles subdivisions
    - a. pour les sous-subdivisions
  - \* Dans le manuscrit :
    - Les renvois à la bibliographie se font dans le texte, et non dans les notes de bas de page, réservées aux commentaires. La référence sera présentée comme suit : ... (Dumon, 1977 :10).
    - La bibliographie, par ordre alphabétique d'auteurs, devra se présenter comme dans les exemples suivants :
- Pour les ouvrages :
- Bateson G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil.
- Pour les articles :
- Ferguson C., 1959, "Diglossia", *Word*, n°15, pp. 325-340.
- Pour les parties d'ouvrage :
- De Munck J., 1992, "les minorités en Europe", in Dewandre N., Lenoble J., Eds, *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Ed. Esprit, pp. 137-161.
- Les écrits d'un même auteur parus la même année seront distingués par des lettres minuscules (1977a, 1977b...).
- Les noms des auteurs seront écrits en lettres minuscules.
- Toute bibliographie incomplète sera renvoyée à l'auteur.
- La pagination sera mentionnée pour les citations textuelles.
  - L'emploi de l'italique est réservé aux mots étrangers (anglais, latin...) ainsi qu'aux ouvrages. Il ne sera pas tenu compte des autres italiques.
- \* Les épreuves ne sont pas envoyées aux auteurs pour corrections. Ceux-ci sont donc tenus de faire parvenir un texte définitif.

*N.B. Nous demandons aux auteurs, lorsque leur texte est accepté, de nous envoyer la disquette sur laquelle il est enregistré, Macintosh ou PC, logiciel word.*

### Le non-respect de ces règles entraîne le refus de l'article

**Les articles doivent être inédits**

**Ils ne peuvent être soumis à une autre revue en même temps qu'à la nôtre**  
**Les manuscrits non insérés ne sont pas renvoyés à leurs auteurs**

## Recherches sociologiques

### Numéros disponibles

- 1982/3 Vers une nouvelle définition du travail social  
1984/1 Sociologie de l'éducation  
1984/2-3 Identité ethnique et culturelle  
1985/2 Les méthodes en sociologie  
1985/3 La Belgique et ses dieux  
1986/1 Sociologie de la vie quotidienne  
1986/3 Les formes de la socialisation scolaire  
1987/1 De la recherche locale à la décision politique  
1987/2 Les religions populaires  
1987/3 La méthodologie en sociologie  
1988/1 Sociologie politique: des pouvoirs au pouvoir  
1988/2-3 Sociologie de l'art  
1989/2 Sociologie de l'expérience esthétique  
1989/3 Sociologie rurale, sociologie du rural ?  
1990/1 De l'utopie  
1990/2 Acteurs et stratégies dans le champ de la formation  
1990/3 Vers un nouveau modèle de communication ?  
1991/1-2 Phénoménologie des problèmes sociaux  
1991/3 L'actualité de Durkheim  
1992/1 Sociologie de la littérature  
1992/2 Louis Dumont  
1992/3 Règles, groupes et individus en société  
1993/1-2 Philosophie, sociologie, droit  
1993/3 Stratifications et mobilités sociales  
1994/1 Face à l'Etat  
1994/2 Mode mineur de la réalité et discours sociologiques  
1994/3 Structures et pratiques de l'économie informelle en Europe  
1995/1 Chaînes de télévision et usagers familiaux  
1995/2 L'enseignement technique et professionnel  
1995/3 L'économique devant la sociologie  
1996/1 Cohésion sociale ou éclatement ?  
1996/2 Niklas Luhmann en perspective  
1996/3 Jeunes sociologues  
1997/1 Où va la Belgique ?  
1997/2 Intégration et citoyenneté  
1997/3 La transmission en religion  
1998/1 Le corps. Entre émotion et rationalité  
1998/2 Religion et santé  
1998/3 Comparatisme et sciences humaines/École et socialisation  
1999/1 Sociologie de la ville  
1999/2 Souffrance sociale et attentes de reconnaissance  
1999/3 Rapports sociaux de sexe  
2000/1 Belgique 2000 : entre régulations globales et exigence réflexive  
2000/2 Les nouvelles politiques sociales  
2000/3 Le bouddhisme en Occident. Approches anthropologique et sociologique