



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

110-111 | 2007

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

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

Élisabeth Cunin et Valeria A. Hernandez



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/899>

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 9-25

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Élisabeth Cunin et Valeria A. Hernandez, « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des anthropologues* [En ligne], 110-111 | 2007, mis en ligne le 22 juin 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/899>

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Journal des anthropologues

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

Élisabeth Cunin et Valeria A. Hernandez

- 1 L'anthropologie reflète la dynamique planétaire de construction de l'altérité et d'assignation de places dans l'ordre mondial identitaire ; or ce rapport d'altérité est également présent dans le champ anthropologique lui-même. Discipline fondée sur l'étude de la différence, elle a pourtant du mal à la prendre en compte en son propre sein. Car la différence n'est pas seulement un objet d'étude : elle structure le champ anthropologique dans ses orientations épistémologiques, ses modes d'institutionnalisation, dans le contenu et les supports de ses publications et autres canaux de recherche (appels d'offre, allocations de postes, créations de formations universitaires et post-universitaires, etc.). Dans ce numéro du *Journal des anthropologues* nous proposons de restituer cette multiplicité de points de vue telle qu'elle s'exprime dans divers contextes sociopolitiques et intellectuels. En ce sens, plutôt que de reproduire une logique d'altérisation – non plus de nos objets mais de l'anthropologie –, nous tentons le pari d'une réflexion multilocalisée sur les représentations et les pratiques de l'anthropologie, en prenant comme point d'ancrage initial l'Amérique latine.
- 2 Quelques moments dans l'histoire de la réflexion épistémologique de notre discipline ont été particulièrement riches et incisifs en ce qui concerne l'analyse de l'autre, les formes dans lesquelles l'anthropologie a pensé le rapport à la différence qu'elle-même produisait. Nous allons rappeler ici (trop) brièvement certains de ces apports pour présenter ensuite les contributions recueillies dans ce numéro et leur positionnement dans cette cartographie des altérités.

(Auto)critiques anthropologiques des années 1960-1970

- 3 Les années 1960-1970 sont marquées par de fortes remises en cause, plus ou moins radicales, plus ou moins justifiées, qui touchent l'anthropologie posée comme « dominante » : celle produite par les ressortissants des pays coloniaux (notamment Français et Anglais). Ce regard critique porte essentiellement sur la transformation de l'objet de l'anthropologie – l'« autre », le « natif » – et amène la discipline à se tourner vers elle-même, dans un virage interprétatif et discursif.
- 4 On se rappelle les propos de Claude Lévi-Strauss lorsqu'il invitait les anthropologues à garder un « regard éloigné » afin de garantir la légitimité (synonyme pour lui d'objectivité) de leurs savoirs. Un peu plus tard, il concluait à la fin de la discipline du fait de la disparition de son objet : celui sur lequel porter ce regard n'est plus « là-bas » ; il disparaît ou bien se mélange à « nous », ce qui revient, dans son épistème, au même. L'autre n'est plus dans la distance exotique mais dans un périlleux rapprochement à la fois en termes géographiques et culturels. Dans le même sens, les propos de Dell Hymes (1972) sont, parmi d'autres, révélateurs des prises de position de cette époque. Selon lui, la division du travail scientifique qui caractérisait les sciences humaines, réservant les terrains lointains et exotiques à l'anthropologie, alors que la sociologie se centrait sur des objets proches et familiers, n'est plus valide. De fait, dans le monde globalisé qu'il décrit dans les années 1960-1970, l'anthropologie semble ne plus avoir de raison d'être. « The fact of the matter is that if the study of man were being invented now, there would be no apparent need for an entity corresponding to anthropology as we have it in the United States today » (*idem* : 4). Les acteurs de cette partie de la planète encore qualifiée de « tiers-monde » s'inscrivent de plus en plus difficilement dans la division mondiale du travail scientifique ; dans le même temps, les anthropologues se retrouvent dans des situations dont la complexité et l'ambiguïté sont croissantes, où leur statut même est questionné (voir plus récemment l'ouvrage collectif dirigé par Michel Agier (1997) sur les « terrains sensibles »). Dès lors, pour Dell Hymes, le bilan est sans appel : « our period is coming to an end, another emerging » (*op. cit.* : 8).
- 5 Néanmoins, pourrait-on dire, l'anthropologie n'a pas disparu ! Autant que l'étude des processus sociaux, la discipline s'est prise elle-même pour objet, se donnant ainsi de nouveaux outils, de nouveaux principes et une légitimité renouvelée. Comme le précise Richard G. Fox (1991 : 4), la redéfinition de l'anthropologie est passée par la mise en avant de trois critères : la réflexivité, la relativité et le rejet de toute position privilégiée de la science. Plus que d'autres, Clifford Geertz a mis en lumière ce tournant de l'anthropologie en considérant l'ethnographie comme une forme d'écriture. La connaissance n'est ainsi plus considérée comme un résultat scientifique objectif, mais avant tout en termes de construction académique. Le « point de vue du natif », que prétend délivrer l'ethnographie, apparaît alors désormais comme une affirmation de l'anthropologue portée par sa fiction ethnographique. En parlant à la place des autres qu'il est censé représenter, le texte ethnographique renforce l'autorité de l'anthropologue en tant que professionnel.
- 6 Rappelons néanmoins, avec Michel-Rolph Trouillot (1991), que la construction de l'autre n'est pas le seul résultat du travail scientifique : l'anthropologie a hérité du *savage slot* de la culture occidentale bien plus qu'elle n'en est à l'origine. La critique postmoderne tend

ainsi à sous-estimer le poids des assignations catégorielles et des relations de pouvoir au sein desquelles la discipline est elle-même inscrite. De cette sorte, le développement d'une nouvelle perspective analytique, libérée des regards exotisants, ne peut se faire que dans le cadre d'une critique générale du mode de fonctionnement du champ anthropologique, avec ses rapports de force, ses figures charismatiques, ses institutions, son rôle dans la société où prennent sens les connaissances qu'elle produit. Il ne s'agit donc pas seulement de mener une critique interne à la discipline (de type épistémologique), mais de favoriser une (re)contextualisation de la discipline elle-même qui passe notamment par l'adoption d'un regard plus politique.

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

- 7 En France ces interrogations sont posées dans le contexte de la décolonisation : on s'interdit de continuer à penser « l'autre » sous la forme d'un objet sauvage et exotique, correspondant aux catégories créées par les anthropologues eux-mêmes (Amselle & M'Bokolo, 1985). La réponse apportée est alors, pour une part, celle d'un questionnement de l'universalité et d'une mise en avant de la nécessaire réflexivité de la discipline (Althabe & Hernandez, 2004 ; Leservoisière, 2005). La critique permanente, le retour sur soi sont censés garantir la portée de la discipline. D'autre part, cette « conscience de soi » explicite et critique « doit mettre à nu les relations institutionnelles qui la rendent possible. Cette structure est celle de l'exploitation et de la domination des pays sous-développés (le tiers-monde) par les pays développés occidentaux » (Copans *et al.*, 1971 : 45). C'est ainsi que sont articulées dans la réflexion les conditions matérielles et théoriques de la production des savoirs anthropologiques. La discipline vise à rompre avec son ethnocentrisme, qui juge implicitement les sociétés « non européennes » selon la norme européenne, et inscrit la pratique anthropologique dans la théorie évolutionniste. Comme le soutiennent plusieurs représentants de la discipline (Copans *et al.*, *ibid.*), on passe ainsi de l'ethnologie à l'anthropologie. Ce passage impliquait à la fois un effort intellectuel afin de produire des nouvelles catégories analytiques cohérentes avec un objet d'étude redéfini, mais aussi la mise en place des stratégies institutionnelles et de communication. En effet, grâce à elles, l'anthropologie critique trouverait son insertion dans l'agora académique et scientifique, réussissant à faire passer le message aussi bien auprès des collègues (anthropologues mais surtout sociologues), des administrateurs de la recherche et du public en général.
- 8 Curieusement, en France, ceux qui porteront la critique de l'exotisme à son point le plus extrême seront justement des anthropologues dont la reconnaissance scientifique dérivait des enquêtes réalisées dans « l'ailleurs ». En effet, nous pensons à Gérard Althabe et Marc Augé, deux « africanistes » qui ont cofondé, en 1992, le Centre d'anthropologie des mondes contemporains (CAMC) à l'École des hautes études en sciences sociales, lui-même héritier de l'Équipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle (créée en 1982). Débutant le premier par une enquête en 1958 auprès des Pygmées de l'Est du Cameroun et le second, par une étude en 1965 sur les Alladians, une population ivoirienne, ils sont ceux qui, chemin faisant, vont très fortement mettre en question les fondements épistémologiques classiques à partir desquels on pouvait concevoir des modes d'institutionnalisation de la discipline par « aires culturelles » : les africanistes, les andinistes, les sinologues, etc. De telle sorte, ceux dont le prestige était lié à une

conception exotisante de l'objet anthropologique, venaient à questionner le modèle du « grand partage ». En Afrique, ils se revendiquaient de la « sociologie » (tout comme leur aîné Georges Balandier) et, en France, ils se présentaient comme des anthropologues qui voulaient étudier les villes, les administrations, les entreprises, les non-lieux, bref « les espaces emblématiques de la modernité » (Althabe, 1990, 1992 ; Augé, 1992). Ils disputaient ainsi aux sociologues le privilège « de dire et de faire » des recherches sur les sociétés contemporaines, mais surtout ils contestaient, à l'intérieur du champ anthropologique, le « dispositif épistémologique fondateur » (Althabe, 1990 ; Augé, 1994), soutenu fondamentalement par l'anthropologie structuraliste, selon lequel la distance culturelle entre observateur et observé était une condition de possibilité/légitimité du regard anthropologique.

- 9 L'anthropologue et « l'autre » sont des contemporains. Voici le principe essentiel qui sert de base à la rencontre des figures pionnières du CAMC. En effet, Gérard Althabe, Marc Augé, Jean Bazin et Emmanuel Terray¹ feront de ce centre la référence obligée pour une anthropologie du présent. Dans le monde francophone et francophile, de l'université de Lausanne à celle de Montréal, de New-York à Buenos Aires, en passant par Bucarest, Caracas, Milan ou Rio de Janeiro, ils feront partie des noms cités, des théories et des méthodes étudiées lorsqu'il s'agit d'aborder des espaces sociaux et des phénomènes contemporains.
- 10 L'interrelation grandissante entre des espaces-temps autrefois mutuellement exclus et le développement du processus d'individualisation oblige l'anthropologie à faire évoluer ses cadres analytiques si elle veut rester un instrument d'intellection du monde matériel et symbolique tel qu'il se fait au présent. Ainsi, le CAMC n'est pas une simple opération institutionnelle visant, par exemple, à la promotion académique de ceux qui l'intègrent, mais un défi épistémologique pour la discipline, qui doit à présent accepter la création d'un programme de recherche revendiquant la fin de la distinction culturelle ou géographique, proposant de penser la contemporanéité des interlocuteurs, et qui plus est, dans une pluralité des mondes ! En effet, le défi ne s'arrête pas au refus de la logique qui postule « l'autre » comme étranger mais il implique aussi le questionnement de l'unité et de l'homogénéité du regard de l'observateur. Le « s » des mondes que l'on revendique dans l'intitulé du Centre veut insister sur l'idée qu'il n'est plus possible de parler d'un seul monde, fût-il contemporain, mais qu'il faut désormais reconnaître la pluralité de perspectives présentes dans un même espace-temps, la démarche anthropologique consistant à restituer le complexe kaléidoscope qui en résulte.
- 11 Finalement, il faut souligner que le tournant interprétatif et critique introduit par ces anthropologues des mondes contemporains est radical en ce sens qu'il n'admet aucun type d'altérisation. Dans la mesure où il s'agit pour l'anthropologue d'étudier des processus de « production de l'autre », il s'interdit de fétichiser le rapport établi au cours de l'enquête de terrain : il n'y a plus d'interprète et d'interprétant mais des interlocuteurs qui communiquent (ou non) et le travail de l'anthropologue consiste à analyser la forme et le contenu de ce mode de communication (Althabe, 1985). D'autre part, la critique faite au « regard exotisant » suppose pour l'anthropologue de passer d'un registre de tradition « culturaliste » à un autre définitivement politique : il s'agit d'analyser les rapports de pouvoir qui s'établissent dans la rencontre des mondes symboliques et matériels diversement organisés. Pour ce faire, l'anthropologue doit réintroduire dans sa perspective la notion de « situation » ou d'« événement », cadre de toute interaction établie avec « les autres » au cours de l'enquête de terrain. On parlera désormais de

coproduction de sens, dans le cadre d'une rencontre circonstanciée, c'est-à-dire entre des subjectivités qui s'enracinent dans un/des champs sociaux et symboliques.

Reconnaissance des anthropologies autres

- 12 Les réflexions précédentes portent principalement sur la transformation de l'« objet » anthropologique, sur l'évolution des paradigmes de la discipline et de ses traductions institutionnelles. Nous voudrions dans ce numéro insister sur un autre paramètre, trop rarement pris en compte : le rapport entre « les anthropologies » elles-mêmes, c'est-à-dire, entre les modes de production du savoir anthropologique. Existe-t-il différentes anthropologies ? Peut-on parler de l'émergence de nouvelles anthropologies dans le monde, en particulier en Amérique latine ? Autrefois objets d'une anthropologie produite et diffusée en Europe et aux États-Unis, les sociétés issues de la colonisation et/ou en situation de subordination (politique, économique, intellectuelle, etc.) revendiquent désormais leur légitimité et leur capacité à énoncer un discours savant sur elles-mêmes – voire sur la production des « autres ». En Amérique latine notamment, l'anthropologie s'est institutionnalisée dans le monde universitaire (et, au-delà, dans l'ensemble de la société), en s'ancrant dans la tradition européenne, en particulier française (que l'on songe au rôle de Paul Rivet, Roger Bastide ou Claude Lévi-Strauss par exemple) et nord-américaine (Lewis Morgan, Melville Herskovits, Robert Redfield), tout en donnant naissance à des formes originales de production de la connaissance (importance du marxisme, engagement politique des chercheurs, proximité des mouvements indiens, etc.).
- 13 Si le degré de dépendance intellectuelle par rapport au(x) pôle(s) scientifique(s) dominant (s) a toujours constitué un enjeu central de ces anthropologies, celui-ci est de plus en plus interrogé, dans un mouvement qui ne vise pas seulement à autonomiser les savoirs dits « périphériques », « subalternes » ou du « Sud » – autant de catégories sur lesquelles il s'agira de mener une analyse critique – de la tutelle de la science « métropolitaine », « hégémonique », du « Nord » mais constitue une véritable mise en question de l'anthropologie. Ainsi, on assiste aujourd'hui à l'émergence d'anthropologies latino-américaines qui proposent un récit scientifique différent, certaines développant un discours original issu d'une relecture critique de l'histoire, d'autres, à travers l'étude de la globalisation et des identités hybrides, s'exprimant par la production transdisciplinaire et internationale de nouveaux concepts comme ceux de « colonialité du pouvoir », « transmodernité », « savoirs coloniaux et postcoloniaux », et des champs académiques émergents comme les « études culturelles » qui rompent les anciennes configurations institutionnelles. De fait, ces anthropologies interrogent les fondements mêmes de notre discipline, posés comme universellement partagés et s'appuyant sur une relation de domination. Or, la construction d'un champ anthropologique libéré de tout universalisme et de tout ethnocentrisme s'inscrit aussi dans la (re)connaissance de la pluralité des voix qui le traversent et le composent. Plusieurs d'entre elles s'expriment ici « à leur manière » pourrait-on dire, c'est-à-dire selon une logique analytique et dans un style d'écriture (allant d'une approche extrêmement descriptive à un penchant postmoderne prononcé) qui ne correspondent pas toujours aux normes standardisées des articles publiés dans les revues françaises. Il nous semblait en effet important, dans notre souhait d'accueillir d'autres approches anthropologiques, de rendre compte également de la diversité des mises en forme de ces anthropologies.

- 14 Il nous a tout d'abord paru important de souligner le rôle joué par le Réseau des anthropologies du monde (WAN-RAM pour ses initiales en anglais et en espagnol²), collectif informel et non institutionnalisé, catalyseur d'idées et de pratiques nouvelles, révélateur des interrogations actuelles des anthropologies latino-américaines. Le projet des anthropologies du monde apparaît ainsi comme une anthropologie critique de l'anthropologie, qui décentre, historise et pluralise ce qui était jusqu'alors considéré comme l'« anthropologie ». Deux de ses principaux représentants ont la parole dans ce numéro.
- 15 Dans son article « Anthropologies du monde : cosmopolitique pour un nouveau scénario mondial en anthropologie », Gustavo Lins Ribeiro met en avant « l'importance croissante d'anthropologues non issus de l'anthropologie hégémonique dans la production et la reproduction de connaissances ». En se référant à la notion de « cosmopolitique », l'auteur replace le développement et l'institutionnalisation de la discipline dans le cadre des rapports de pouvoir nationaux et globaux. La prise en compte de la polyphonie au sein même de l'anthropologie devrait ainsi favoriser une « fertilisation croisée » des approches ; elle signifie également l'adoption d'un regard critique sur les déséquilibres qui structurent le champ anthropologique – et scientifique – mondial, dans un double mouvement de redéfinition des formes de production des connaissances et de questionnement des processus d'altérisation (non pas seulement des objets, mais aussi des savoirs) à l'œuvre.
- 16 Dans le même ordre d'idée, Eduardo Restrepo, dans son texte « Singularités et asymétries dans le champ anthropologique mondial », invite à revenir sur la multiplicité des anthropologies dans le monde, multiplicité qui ne peut être dissociée des rapports de domination entre les institutions anthropologiques dans le monde. Il s'agit ainsi de mettre en évidence la spécificité des contextes politiques, sociaux, intellectuels au sein desquels émergent les anthropologies, tout en étant attentif aux mécanismes de positionnement des anthropologies entre elles. La réflexion sur les notions d'anthropologies hégémoniques et subalternisées (distinction qui traverse le champ anthropologique mondial mais qui se retrouve également au sein même des anthropologies nationales) permet alors d'observer la mise en œuvre de pratiques anthropologiques distinctes.

Anthropologie critique des anthropologies

- 17 Ces propos ne sont pas nouveaux : ils s'ancrent dans une tradition de réflexion sur l'anthropologie elle-même. Esteban Krotz au Mexique, Myriam Jimeno en Colombie, Roberto Ringuelet en Argentine, Sonia Romero en Uruguay : de nombreux chercheurs, en particulier en Amérique latine, ont déjà œuvré à la contextualisation nationale de la discipline et à la compréhension des transformations historiques des institutions.
- 18 Ce n'est sans doute pas un hasard que l'un des travaux pionniers en la matière, celui d'Esteban Krotz, porte sur l'anthropologie mexicaine, tant celle-ci apparaît comme l'un des vecteurs de la construction nationale, tout en bénéficiant d'une réelle reconnaissance internationale, au moins en Amérique latine. Retracer la trajectoire de l'anthropologie mexicaine, comme il le fait dans son article « L'anthropologie mexicaine comme anthropologie du Sud ? », permet tout d'abord de mettre un terme au présupposé selon lequel il y aurait des « anthropologies sans histoire ». Surtout, la dynamique particulière

de la discipline est ainsi mise en lumière, tant dans son insertion dans le cadre national que dans son rapport aux anthropologies dominantes.

- 19 Dans leur article « Ethnographie, anthropologie et contemporanéité : quelques questions sur le cas brésilien », Alicia Ferreira Gonçalves et Lea Carvalho Rodrigues s'intéressent aux contextes politiques et socioculturels, de la fin du XIX^e siècle à nos jours, au sein desquels s'est développé un savoir anthropologique au Brésil. Elles reprennent à Roberto Cardoso de Oliveira son questionnement fondateur – qu'est-ce que l'anthropologie brésilienne ? – ainsi que certains des concepts qu'il a introduits pour y répondre : ceux de matrice disciplinaire et de styles d'anthropologie. Les deux auteures mettent ainsi en lumière l'actualisation des traditions française, anglaise et étatsunienne en fonction de la structuration du champ scientifique brésilien, mais aussi des enjeux politiques, sociaux, culturels plus vastes. Les passeurs européens travaillant – et vivant – au Brésil ont de fait eux-mêmes fait preuve d'un engagement fort auprès des groupes ethniques (mobilisation politique, conversions religieuses). Si la dichotomie centre/périphérie à l'échelle mondiale est déterminante, elle est également mise en parallèle avec les rapports de pouvoir qui structurent le champ anthropologique national qu'A. Ferreira Gonçalves et L. Carvalho Rodrigues ressentent particulièrement du fait de leur insertion dans des universités situées « à la marge de la marge ».
- 20 L'exercice de mise en perspective historique du champ anthropologique argentin réalisé par Roberto Ringuet dans sa contribution « Une perspective contemporaine de l'anthropologie sociale argentine » illustre l'indéfectible articulation entre les façons de penser la discipline par ceux qui la font (avec ses objets de recherche privilégiés, ses méthodes, ses cadre théoriques, etc.) et les processus politiques qui traversent la société dans laquelle ces formes prennent sens. On voit défiler au fil des années les tenants d'une vision plutôt « traditionnelle et folklorisante » de la discipline (rangés, au niveau politique, du côté des forces « conservatrices », puis des gouvernements militaires), puis ceux qui œuvraient à l'enracinement d'une anthropologie « sociale, consacrée à des problèmes actuels du pays et du continent » (liés aux positions « progressistes », que ce soit dans une version « démocratique », « révolutionnaire » ou encore de « recherche-action ») et, enfin, ceux qui aujourd'hui tentent de stabiliser des critères « scientifiques » pour un champ aux comportements trop chaotiques. Ringuet montre les difficultés que, dans ces conditions, peuvent avoir les praticiens pour établir un dialogue fructueux, que ce soit avec les collègues nationaux ou avec les « autres anthropologies ».
- 21 Enfin, Agnès Bergeret, dans son article « Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala », montre à quel point les clivages qui traversent la discipline reflètent l'idéologie bipolaire de l'État guatémaltèque et les tensions politiques qui traversent la société. Une « anthropologie occidentale » s'oppose – tout en étant parfaitement interdépendante – à une « anthropologie mayaniste » non seulement en termes de références théoriques, d'approches du terrain et de positionnement académique, mais aussi au niveau des statuts des anthropologues et des engagements politiques de leur discipline. Néanmoins, entre ces deux pôles, il s'agit également d'étudier l'émergence d'un troisième courant, venant complexifier le dualisme hégémonie/ subalterne, avec l'existence d'une « position métissée de certains anthropologues guatémaltèques critiques, qui renvoient les deux premières dos à dos » et se cristallise notamment autour de la prise en compte de la diversité propre à la société guatémaltèque.

Production plurielle des savoirs

- 22 La reconnaissance d'« anthropologies autres » passe également par la prise en compte d'autres façons de produire des savoirs, qui interroge la spécificité et les outils de la discipline. Les travaux de Jean Rouch ont particulièrement contribué à la réflexion sur l'altérité, tant au niveau des rapports de l'anthropologie avec les populations étudiées que de la mise en pratique différentielle de la discipline. À travers une série d'entretiens, Carmen Diop, dans « Jean Rouch : l'anthropologie autrement », nous donne à voir « en acte » cette « autre façon » de faire et concevoir l'anthropologie. En associant cinéma et recherche ethnographique, Jean Rouch introduit la subjectivité et la fiction dans la discipline et invente une « pratique scientifique originale où l'image a valeur d'outil de connaissance ».
- 23 De son côté, Julien Bonhomme aborde, dans son article « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », la question d'une anthropologie produite par les « sociétés exotiques » elles-mêmes en s'intéressant au cas du Gabon. De fait, ces anthropologies nationales « se définissent moins par un rapport à l'altérité que par une relation complexe à leur propre identité ». En s'intéressant à une situation ethnographique particulière, celle du séminaire « Bwiti au Gabon », l'auteur met en lumière le rôle de l'anthropologie dans l'élaboration d'un projet politique national reposant, notamment, sur la valorisation d'une identité et d'un patrimoine culturel nationaux, dans une logique tant descriptive que performative. Dans le même temps, on assiste à une remise en cause de la distinction traditionnelle entre discours savant et indigène ; ceci interdit à l'anthropologie gabonaise de se retrancher derrière une barrière institutionnelle et l'oblige à se confronter à la multiplicité des sources de savoir, renvoyant aux enjeux de pouvoir entre les anthropologues et les initiés du Bwiti. L'hétéroglossie qui s'instaure alors tend à enrichir le savoir anthropologique, en l'ouvrant à la multiplicité et au dialogue, tout en fragilisant sa légitimité et ses fondements.
- 24 Cette notion d'hétéroglossie, déjà présente chez Gustavo Lins Ribeiro, est également étudiée par Diana et Tamer Sarkis Fernández dans leur texte « Anthropologies émergentes et nouvelles pratiques discursives de « gestion du social ». L'exemple du Forum universel des cultures — Barcelone 2004 », où ils analysent l'émergence d'un « universalisme dialogique » qui vise à rendre compte de la diversité caractéristique des sociétés contemporaines. En s'intéressant à l'exemple du Forum universel des cultures organisé à Barcelone, les deux auteurs analysent la « redéfinition théorico-politique et méthodologique » de l'anthropologie, entre démocratisation des savoirs et inscription dans des enjeux de rentabilité économique et de gestion des conflits sociaux, tout en acceptant la mise en scène de débats et de spectacles médiatiques. Dès lors l'anthropologie est appelée à jouer un nouveau rôle dans la constitution d'une citoyenneté interculturelle ou la participation à des actions d'ethnodéveloppement. Ce processus ne va pas sans poser de nouvelles interrogations : cette anthropologie ne participerait-elle pas aux « dispositifs de minorisation des immigrés, tout comme elle entretenait les mécanismes d'indigénisation à la périphérie du système capitaliste global » (souligné par les auteurs), alors même qu'elle réduit les rapports sociaux au seul dialogue entre les cultures ?

Vers une recomposition des rapports de pouvoir ?

- 25 On voit ainsi à quel point les enjeux strictement disciplinaires renvoient plus largement à une économie politique des connaissances, nationale et internationale, et à un questionnement des rapports de domination. En ce sens, il est indispensable de souligner l'influence de la pensée critique latino-américaine portant sur l'exclusion des populations indiennes, l'adoption de paradigmes marxistes et la colonialité du pouvoir. Savoir et politique sont appréhendés dans une même logique qui vise à transformer des structures sociales asymétriques issues du colonialisme externe et interne. C'est pourquoi il nous a semblé utile d'inclure dans ce numéro du *Journal des anthropologues* deux entretiens réalisés auprès de Silvia Rivera Cusicanqui, sociologue bolivienne, fondatrice de l'Atelier d'histoire orale andine, et de Luis Guillermo Vasco, anthropologue colombien, membre du groupe des « Solidaires », qui, chacun à leur manière, retracent l'engagement politique des sciences humaines, notamment auprès des populations les plus marginalisées, depuis les années 1970. Celui-ci passe par une décolonisation de la production des connaissances qui nécessite l'élaboration d'une nouvelle épistémologie scientifique basée sur le dépassement des asymétries entre chercheur et acteur, l'élaboration de nouveaux outils d'investigation, la redéfinition des cadres institutionnels, etc.
- 26 Ces prises de position caractéristiques des années 1970-1980 doivent désormais donner naissance à des études empiriques, permettant de mieux comprendre les influences réciproques et les rapports de domination existant entre les anthropologies et de mettre en lumière les formes alternatives de production des connaissances. C'est ce que font Montse Colera, Pablo Domínguez et Mónica Martínez qui reviennent, dans leur article « L'anthropologie espagnole : anthropologie du centre, ou anthropologie périphérique ? », sur les asymétries du champ anthropologique mondial à partir d'une étude de l'institutionnalisation de la discipline en Espagne. Ils s'intéressent également aux références bibliographiques utilisées dans les programmes universitaires espagnols en anthropologie et à l'origine nationale des revues disponibles en Espagne. Le cas particulier de l'Espagne, entre centre et périphérie, entre métropole coloniale et marge de l'Europe, entre objet d'études et producteur de connaissances, conduit ainsi à l'émergence de nouvelles pratiques et affiliations, qui passent notamment par un rapprochement avec d'autres anthropologies intermédiaires ou la constitution d'un réseau de jeunes chercheurs. Finalement l'anthropologie espagnole ne se constitue pas comme une anthropologie des autres mais avant tout, à l'instar des réflexions menées au sein du Réseau des anthropologies du monde, comme une « anthropologie globale qui [fait] émerger d'autres formes de connaissance anthropologique ».
- 27 De fait, les « sociétés exotiques » ne se contentent plus de produire des savoirs sur elles-mêmes : elles tendent aussi de plus en plus à tourner leur regard vers les sociétés dominantes, à en faire des objets d'étude et non pas seulement des lieux d'élaboration des concepts. Si les étudiants africains, latino-américains, asiatiques viennent encore majoritairement en France pour faire une thèse de doctorat sur leur pays d'origine, de nouvelles pratiques émergent, à travers lesquelles les doctorants étudient désormais la société française elle-même. Et posent ainsi directement la question de leur statut, de l'inversion des normes, de la circulation des concepts, du croisement des formations, de l'interpénétration des cadres d'analyse. Au-delà des remises en cause idéologiques des rapports de domination dans le champ anthropologique mondial, c'est sans doute à ce

niveau empirique que se joue, au moins en partie, l'inversion des hiérarchies et la reconnaissance de la pluralité des approches anthropologiques. Fernanda Bittencourt Ribeiro, dans « De l'interrogation au dialogue : centre et périphérie pour qui ? », retrace ainsi son parcours de doctorante brésilienne en France, qui va l'amener à questionner le « partage traditionnel selon lequel la « périphérie » fournit un cadre empirique aux théories produites au « centre » ». Cette expérience lui donne en effet l'occasion, dans un décalage heuristique fécond, de mener une analyse réflexive des « traditions » anthropologiques française et brésilienne, tout en interrogeant cette figure constitutive, mais perçue ici comme problématique, de l'« anthropologue étrangère ».

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

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER M. (dir.), 1997. *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.
- ALTHABE G., 1985. « Production de l'étranger, xénophobie et couches sociales populaires », *L'Homme et la société*, 77-78 : 63-73.
- ALTHABE G., 1990. « L'ethnologue et sa discipline », *L'homme et la société*, 95-96 : 25-41.
- ALTHABE G., 1992. « Vers une ethnologie du présent », *Cahier MSH, Ethnologie de la France*, 7 : 247-257.

ALTHABE G., HERNANDEZ V. A., 2004. « Implication et réflexivité en anthropologie ». *Journal des anthropologues*, 98-99 : 15-36.

AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (dir.), 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État Afrique*. Paris, La Découverte.

AUGÉ M., 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.

AUGÉ M., 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.

COPANS J., GODELIER M., TORNAY S. & BACKÈS-CLÉMENT C., 1971. *L'anthropologie. Sciences des sociétés primitives ?* Paris, Denoël (coll. Le Point de la Question).

FOX R. G., 1991. Introduction « Working in the Present » in FOX R. G. (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press : 1-16.

HYMES D., 1972. *Reinventing anthropologies*. New York, Random House.

LESERVOISIER O. (dir.), 2005. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala.

TROUILLOT M.-R., 1991. « Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness » in FOX R. G. (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press : 18-44.

NOTES

1. Le compte rendu du Conseil scientifique du 15 décembre 1992, devant lequel le projet de transformation de l'Équipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle en Centre d'anthropologie des mondes contemporains a été présenté, donne la liste complète des membres du futur regroupement et leurs programmes de recherche : en plus des quatre anthropologues déjà cités apparaissent les noms d'Alban Bensa et de Michèle de La Pradelle.
2. Voir le site Web <http://ram-wan.net/> qui s'appuie sur une logique de mise en réseau et de diffusion de textes en ligne.

AUTEURS

ÉLISABETH CUNIN

IRD

VALERIA A. HERNANDEZ

IRD