

Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 7, numéro 2, 2010

Anthropologie 2.0 ? L'ethnographique par delà l'anthropologie Sous la direction de Phillip Rousseau et Kiven Strohm

VOLUME 7

NUMÉRO 2

DÉCEMBRE 2010



ANTHROPOLOGIE 2.0?

L'ETHNOGRAPHIQUE PAR-DELÀ L'ANTHROPOLOGIE

Sous la direction de

PHILLIP ROUSSEAU et KIVEN STROHM

LANCEMENT

Le jeudi 2 décembre à 11h00
Salle C-3019 - Pavillon Lionel-Groulx
Université de Montréal - 3150 rue Jean-Brillant
Un buffet sera servi

Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 7, numéro 2, 2010

Anthropologie 2.0 ? L'ethnographique par delà l'anthropologie

Sous la direction de Phillip Rousseau et Kiven Strohm

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018

éditions@anthro - @Altérités 2010

Montréal

ISSN 1205-8009

Sommaire

Appel manqué ?

Phillip Rousseau (Université de Montréal) et Kiven Strohm (Université de Montréal)

Services publics, gestion axée sur les résultats et regards ethnographiques : utopie ou dystopie ?

Robert Bastien (Université de Montréal) et Louis Turcotte (Direction de santé publique de Montréal)

Le terrain humain du conflit. Une analyse du Human Terrain System

Anne Lardeux (Université de Montréal)

Vers une ethnographie de la communauté qui vient ? Remarques imaginales sur un terrain comparatiste

Erik Bordeleau (McGill University)

Research (Im)possibilities: Reflections from Everyday International Relations

Jean-Michel Montsion (University of Winnipeg)

Pan-Indigenous Anthropology and differing needs

Robert-Falcon Ouellette (Université Laval)

Terrain de recherche en milieu autochtone : la participation radicale du chercheur à l'ère de la recherche collaborative

Benoit Éthier (Université Laval)

Les différentes réceptions d'un article ou l'inaudibilité d'une analyse anthropologique

Véronique Moufflet

Appel manqué ?

Phillip Rousseau
Université de Montréal
et
Kiven Strohm
Université de Montréal

The uses of ethnography are mainly ancillary, but they are nonetheless real; like the compiling of dictionaries or the grinding of lenses, it is, or would be, an enabling discipline. And what it enables, when it does so, is a working contact with a variant subjectivity. It places particular we's among particular they's, and they's among we's, where all, as I have been saying, already are, however uneasily.
Clifford Geertz 1985:118

Le présent numéro se voulait d'abord une expérience. Nous en appelions à des contributions consacrées à deux phénomènes a priori distincts : d'une part, la reconfiguration de l'« ethnographique » à l'intérieur même de l'anthropologie, de l'autre, les multiples emprunts de l'« ethnographique » hors du cadre disciplinaire¹. Minimale, nous souhaitons rapprocher et peut-être même faire converger ces deux phénomènes rarement pris en considération dans un même souffle. Nous tentons également d'assurer que les réflexions propres à l'anthropologie

¹ Voir l'appel en annexe.

consacrées aux reconfigurations du mode par excellence d'appréhension et de présentation du savoir disciplinaire ne s'élaborent pas simplement en circuit fermé. L'hypothèse qui sous-tendait notre volonté de ne pas enfermer trop rapidement la réflexion dans le cadre disciplinaire était qu'il est possible et même probable que des impulsions similaires se dégageraient de la mise en parallèle des deux tendances.

Or, en réponse à ce double appel, nous avons reçu peu de contributions consacrées explicitement aux innovations ethnographiques contemporaines ou à leurs soubassements théoriques. Deux exceptions figurent cependant dans le présent numéro. Benoit Éthier, d'une part, propose une réflexion sur son expérience de « participation radicale » et sur les principes éthiques sous-jacents à sa recherche collaborative dans un milieu autochtone (Atikamekw) ; Érik Bordeleau, d'autre part, cartographie la Chine contemporaine et sa mobilisation globale en quête de parcours de déprise. Formé en littérature comparée, son itinéraire le mène à revisiter certains lieux communs de l'imaginaire ethnographique contemporain (le problème de la représentation, l'impératif de « l'être-là », etc.) afin d'arrimer une forme de captation de l'émergent à celle de la « dés-occupation ».

Évidemment, de nombreux facteurs pourraient être retenus afin d'expliquer le manque d'enthousiasme envers ce type de réflexion consacré à la dimension ethnographique (qui a plutôt assez bonne presse depuis quelques années²): questionnement trop méthodologique pour certains, sujet inintéressant ou redondant pour d'autres, etc. Sans vouloir tirer ici des conclusions trop hâtives – ni déresponsabiliser les auteurs d'un appel peut-être insuffisamment persuasif –, une variable nous paraît passible d'expliquer, en partie du moins, cette timidité. En effet, notre manière d'aborder la question des reconfigurations ethnographiques ne se formulait pas explicitement sous les traits de la problématique de la politisation inhérente aux diverses expériences ethnographiques individuelles ou aux difficultés éthiques s'y rattachant. Une telle problématique est, malgré tout, incontournable et l'apport de Véronique Moufflet vient en quelque sorte combler le manque de notre appel. Le texte se veut un exemple probant des réceptions et réappropriations divergentes dans d'autres cadres disciplinaires, ainsi que par divers acteurs sociaux, d'une recherche anthropologique (consacrée dans ce cas-ci à l'épineuse question des viols à l'est de la République démocratique du Congo).

² Voir notamment les publications récentes de Rabinow et Marcus (2009), Faubion et Marcus (2009), Westbrook (2008), etc.

Or, loin de vouloir « dépolitiser » la problématique, notre intention était plutôt de sortir des seules expériences individuelles afin d'élargir la perspective sur des tendances disciplinaires récentes. En d'autres termes, nous souhaitions déplacer quelque peu le regard. Il nous paraissait donc pertinent d'interroger les modes de « politisation » des imaginaires anthropologiques contemporains alors que ceux-ci sont susceptibles d'émerger autant dans les remaniements de la dimension ethnographique que dans les diverses modalités liées à l'intégration individuelle de l'anthropologue dans un quelconque contexte. D'où l'importance de prendre aussi en considération les autres disciplines afin de se demander si des visées comparables ne les habitaient pas.

Notre appel semble d'ailleurs avoir visé avec un peu plus de justesse en abordant la thématique de la migration de l'ethnographique hors du seul cadre anthropologique. La plupart des textes reçus et retenus se sont concentrés sur l'imbrication de l'ethnographique à des disciplines ou champs sociaux où, traditionnellement, nous ne le retrouvions pas.

Ainsi, Louis Turcotte et Robert Bastien présentent certaines orientations ethnographiques dans le secteur public, liant celles-ci à la question de la gouvernance et de la gestion axée sur les résultats (notamment en santé publique et en éducation). Anne Lardeux propose une réflexion sur l'intégration récente des anthropologues dans les dispositifs militaires (*Human Terrain System*). Cet assemblage très médiatisé est interrogé sous l'angle des multiples représentations ambiguës à travers lequel il se déploie. Jean-Michel Michel Montsion considère l'impact de la dimension ethnographique sur les sciences politiques et les relations internationales menant à une redéfinition possible de ses objets traditionnels tout en permettant une approche de l'« international » à même la vie quotidienne (ici Vancouver et Singapour servent d'exemples). Robert Falcon Ouellette, quant à lui, nous convie à réfléchir à la fécondité, aux ambivalences et aux obstacles inhérents à l'usage du savoir ethnographique et anthropologique dans le cadre de la construction identitaire pan-autochtone.

Sans être exhaustifs – l'art et la publicité auraient certainement été d'autres secteurs particulièrement aptes à présenter des traces récentes d'emprunts ethnographiques –, ces textes illustrent très bien l'hétérogénéité des sites de passation. Le panorama est d'ailleurs à ce point éclectique qu'il devient aujourd'hui particulièrement difficile pour l'anthropologie de s'arroger le rôle d'instance de jugement susceptible d'apposer le véritable sceau d'authenticité aux incarnations de l'ethnographique qu'elle préférerait (et ce, même si tous les exemples recueillis dans le présent numéro se réclament évidemment de l'anthropologie).

D'ailleurs, cette migration n'est certainement pas nouvelle. L'« ethnographique », à la fois épistémologie – le moyen par excellence d'appréhension des données – et véritable genre littéraire, n'est pas une création de l'anthropologie. Bien avant l'articulation disciplinaire d'une anthropologie basée sur la pratique ethnographique dans la première décennie du 20^e siècle, il existait divers genres et pratiques épistémologiques qui élaboraient des tropes « proto-ethnographiques » consacrés, par exemple, aux dichotomies désormais classiques de la discipline : intérieur/extérieur, participant/observateur, analyse micro/macro, soi/autre.

Ces modes d'écriture et pratiques épistémologiques se retrouvaient notamment à travers les divers récits de voyage et/ou autobiographies relatant les expériences avec les autochtones américains vers la fin du 19^e siècle. Que l'ethnographie migre en dehors du cadre disciplinaire ne devrait donc pas surprendre. Ce qui a toujours permis une telle migration, entre diverses disciplines et pratiques, est justement la nature informelle et la capacité d'adaptation d'un dispositif axé sur la mise en narration d'une expérience spécifique.

Ainsi, une des apories fondamentales au cœur de l'anthropologie se trouve dans cette double face de l'ethnographie, à la fois genre et épistémologie. Distinguant deux axes nécessaires et pourtant difficilement conciliables, cette division représente à la fois un échec, une promesse et une condition de possibilité du renouvellement.

En effet, traditionnellement, l'ethnographie moderne nécessitait la présence de l'ethnographe sur le terrain alors qu'à l'écriture cette présence était systématiquement niée. Le « présent ethnographique » (Fabian 1983) s'avérait une technique rhétorique de choix qui réduisait méthodiquement les sujets à des entités atemporelles corroborées par le recours à la représentation de la société ou la culture de l'autre comme tout organique et immuable.

Les critiques formulées depuis les années 70 ont tenté d'ouvrir le texte ethnographique à une multiplicité de voix afin de répondre à cette tendance forte de l'ethnographie classique. De nombreuses expériences d'écriture furent proposées à cet égard afin de réconcilier l'écart abyssal qui séparait le terrain de l'écriture. D'où l'accentuation de la réflexivité, du dialogue, etc. Cette tentative d'exposer la multitude des voix sur le terrain se voulait une manière d'élaborer des ethnographies plus sensibles à la complexité des expériences, et surtout un appel à la décolonisation de l'anthropologie. La question, évidemment, se pose aujourd'hui quant à savoir si une telle décolonisation s'est véritablement

déployée dans le cadre disciplinaire, malgré certains avancements notables depuis la formulation des premières critiques³.

C'est donc comme une exploration de certaines tentatives contemporaines pour consolider la division au cœur du dispositif ethnographique que le présent numéro d'Altérités a été conçu. Le lecteur trouvera dans les pages suivantes une série d'interventions concernant des efforts récents pour manier, canaliser et situer le dispositif ethnographique et son apport dans le monde. Les diverses formes illustrées ici inciteront, minimalement, à questionner les motivations morales et politiques du tournant « ethnographique » à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'anthropologie.

Alors que l'anthropologie elle-même se tourne de plus en plus vers des notions telles que la collaboration, l'intersubjectivité, l'engagement ou l'activisme, il nous paraît pertinent d'entamer une réflexion concertée sur les motivations et postures idéologiques sur lesquelles la discipline s'appuie dorénavant. Si l'anthropologue de jadis était un héros (Sontag 1963) – mâle occidental blanc capable de rendre compte de la différence à travers une posture désengagée –, l'anthropologue d'aujourd'hui se veut observateur engagé, agent sympathique, même emphatique, travaillant aux côtés de ses sujets d'études.

Ainsi, l'idée du travail ethnographique comme collaboration semble trôner au premier plan des tentatives de réconciliation entre expérience de terrain et écriture, alors que chercheur(s) et sujet(s) se relaient désormais dans la détermination de l'objet de recherche, la production du texte, etc. Figure de l'abondance et de la prolifération des points de vue ainsi que d'une certaine productivité discursive, l'ethnographe devient lui-même un dispositif de mise en réseau et d'activation de communication, à la fois conscient de lui-même et sensible aux autres. Pourtant, l'autorité et le pouvoir ethnographiques demeurent relativement intacts, alors que ni les positions disciplinaires dans les institutions universitaires, ni les politiques de dissémination de la recherche n'ont réellement changé.

C'est justement cette nouvelle version de la figure héroïque s'imposant désormais dans les divers domaines où l'ethnographique s'implante qui mérite dorénavant une attention soutenue⁴. Il nous paraît donc crucial d'entamer la réflexion sur l'émergence

³ Voir notamment les véritables jalons que sont devenus *Colonial Encounters* (1971) de Talal Asad et *Reinventing Anthropology* (1974) de Dell Hymes.

⁴ Voir notamment le travail de Luke Eric Lassiter (2005) qui, par ailleurs, a fondé en 2008 une revue publiée annuellement intitulée *Collaborative Anthropologies*.

contemporaine d'une nouvelle figure idéalisée de l'ethnographe en tant qu' « agent de communication » et de « collaboration ».

Le troisième axe de notre appel invitait d'ailleurs les auteurs à interroger cette dimension qui demeure malheureusement en friches dans le cadre du présent numéro. Le grand mérite des textes réunis ici est pourtant de diriger notre regard vers la possibilité même d'une telle piste de réflexion.

Un échec de communication ? Peut-être. C'est pourquoi nous souhaitons réitérer notre appel, question de nous assurer que l'anthropologie ne se réduise pas à un énième service de consultation au profit des objets qu'elle choisit d'aborder.

Références

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Faubion, James D. and George E. Marcus

2009 *Fieldwork is Not what it Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Geertz, Clifford

1985 *The Uses of Diversity*. *Michigan Quarterly Review*, XXV (1): 105-123.

Lassiter, Luke Eric

2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Rabinow, Paul and George E. Marcus (with James D. Faubion and Tobias Rees)

2009 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham and New York: Duke University Press.

Sontag, Susan

1994 [1963] *Against Interpretation*. London: Vintage.

Westbrook, David A.

2008 *Navigators of the Contemporary. Why Ethnography Matters*. Chicago: University of Chicago Press.

Phillip Rousseau
Département d'anthropologie
Université de Montréal
philliprousseau@yahoo.ca

et

Kiven Strohm
Département d'anthropologie
Université de Montréal
kiven.strohm@umontreal.ca

ANNEXE

Ce numéro vise à confronter les récentes tentatives de reconfigurations de l'ethnographie en anthropologie à divers usages et interrogations similaires au sein d'autres champs académiques et de certaines pratiques sociales contemporaines. Si les dernières années ont été particulièrement fertiles en ce qui concerne les réévaluations de la place, du rôle et de la forme de l'ethnographie au sein de l'anthropologie, les réflexions ont surtout porté sur les développements inhérents à la discipline. L'objectif visé ici est d'aborder le problème prégnant de l'« ethnographique » par-delà le seul cadre disciplinaire. **Trois axes de réflexion** nous paraissent particulièrement aptes à jeter les bases d'une telle réinsertion des problématiques disciplinaires dans un contexte élargi :

1. Aborder les transformations ayant affecté la pratique ethnographique au cours des dernières années et la manière dont ces reconfigurations s'inscrivent dans le champ anthropologique (par exemple, l'ascension de l'importance de la collaboration, tout comme certaines conceptualisations : le para-ethnographique, le « collaborative », etc.).
2. Illustrer et penser les divers emprunts et usages, par d'autres disciplines ou pratiques sociales, de l'ethnographie au sens large. Si l'art et la publicité semblent particulièrement favorables à de tels « emprunts » méthodologiques à l'anthropologie, il appert que les politologues et même les militaires y puisent également des moyens pour atteindre leurs fins. Il s'agit donc ici d'explorer le rôle et la place revenant à l'« ethnographique » dans de tels contextes habituellement perçus comme étant, a priori, non-anthropologiques.
3. Confronter les récentes reformulations épistémologiques qui semblent propres à l'anthropologie à des réflexions provenant de champs hétérogènes. Si la relation entre chercheur et informateur et l'importance accordée à des concepts tels que collaboration, participation, intervention, intersubjectif ou communication sont au cœur des tentatives de refondations contemporaines de l'ethnographie au sein de l'anthropologie, elles semblent également un point de mire à l'extérieur de celle-ci. En esthétique et en publicité par exemple, l'art relationnel ou le « collaborative marketing » sont également des tentatives de convergence entre des pôles (artiste/spectateur, émetteur/récepteur, etc.) traditionnellement perçus comme étant distancés. Cette volonté de minimiser une telle polarisation rappelle les récentes tentatives anthropologiques pour rapprocher à leur tour chercheurs et informateurs. Ces reconfigurations non-anthropologiques sont-elles comparables aux développements récents en anthropologie et si oui, comment ? Ont-ils quelque chose à apprendre à l'anthropologie ou doit-elle s'en méfier ?

Alors que le premier axe cherche à motiver le débat épistémologique au sein même de l'anthropologie, les deux derniers axes se veulent une invitation aux non-anthropologues afin de placer côte à côte des réflexions similaires provenant de champs diversifiés (et ce, même si celles-ci ne traitent pas directement des développements récents en anthropologie). La juxtaposition, au sein d'un même numéro, de ces trois axes permettra minimalement d'établir un état des lieux que nous espérons, sinon exhaustif, du moins élargi, en confrontant les soubresauts épistémologiques et méthodologiques propres à l'anthropologie à l'aune d'une contemporanéité qui la déborde évidemment.

Services publics, gestion axée sur les résultats et regards ethnographiques : utopie ou dystopie¹ ?

Louis Turcotte
Direction de santé publique de Montréal

et

Robert Bastien
Université de Montréal

Le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit. Michel Foucault, 1975

Introduction

Tant que les services publics – prenons pour exemple le secteur de la santé au sens large du terme et la santé publique au sens plus restreint – se définissaient majoritairement sur des bases exogènes, les sciences sociales et humaines, dont la sociologie et l'ethnographie, portaient leur regard à l'extérieur de l'institution, sur les populations, l'environnement, les risques et les conditions de

¹ Nous tenons à remercier mesdames Sylvie Lavoie et Isabelle Laurin, pour leurs commentaires et suggestions sur le présent article. Madame Lavoie est coordonnatrice de l'équipe surveillance au sein du secteur Tout-petits et jeunes de la Direction de santé publique de Montréal (DSP-M) alors que Isabelle Laurin est chercheuse affiliée à cette même équipe.

vie. Or, depuis que les services publics tendent à se définir et à se légitimer sur des bases endogènes, c'est-à-dire en fonction de leur inscription et de leur performance politique, économique et administrative au sein de la société, le regard ethnographique prend droit de cité parmi les constituantes centrales et périphériques des services publics.

Cet article discute de la place que peuvent occuper le regard et les savoirs ethnographiques dans les formes nouvelles du secteur public. Nous essaierons d'y cerner différents apports, opportunités, enjeux et points de tension. Nous le ferons du point de vue qui est le nôtre, soit en tant que chercheurs institutionnels, ce qui veut dire à la fois en tant que chercheurs et artisans de ces formes nouvelles.

Nous pilotons présentement une recherche² qui porte sur la mise en œuvre d'une approche intégrée dont l'objet est la santé des jeunes, soit l'Approche École en santé (AES). Cette approche, portée par l'Institut National de santé publique du Québec (INSPQ), a pour particularité de s'inscrire dans un partenariat entre le ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS) et le ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (MELS). L'essentiel des propositions que nous ferons dans ce texte, outre les références bibliographiques, sont issues de nos recherches autour des secteurs de la santé et de l'éducation.

Le texte se découpe en deux parties. Dans la première, nous situons les formes nouvelles de la gestion publique. Nous insistons notamment sur les aspects de gouvernance et de gestion axée sur les résultats (GAR) qui sont au cœur des changements dans les services publics. Dans la deuxième partie, nous explorons deux espaces relationnels liés à l'intervention sociale et qui émergent des nouvelles configurations du secteur public. Ces espaces sont identifiés à la notion de communauté de pratique et au métier de l'interface. Ils seront abordés 1) en lien avec les connaissances ethnographiques et, 2) en lien avec le travail ethnographique; double focale qui ne sera pas nécessairement explicite cependant dans le texte. En conclusion, nous resituerons nos observations et les mettrons en lien avec notre travail d'ethnographes.

Ce qui sera exposé peut donner l'impression que les possibilités pour la recherche institutionnelle de poser un regard ethnographique sur ses objets tendent à diminuer de manière alarmante, voire à totalement disparaître devant les exigences de

² Bastien, R., Bilodeau, A., Couturier, Y., Clavier, C., Deschesne, M., Gagnon, S., Potvin, M., Warin, P. (2009/2010) Étude de la mise en œuvre de l'approche « École en santé » dans la région de Montréal : focale sur la pratique des agents pivots. Organismes financeurs : Centre Léa-Roback, MSSS du Québec.

plus en plus instrumentalisées de performance qui s'appliquent tant aux êtres qu'aux organisations. Cette tendance s'avère particulièrement marquée dans toutes les constituantes d'un secteur public fortement reconfiguré par des poussées néolibérales qui participent directement à l'affaiblissement du rôle de l'État dans le domaine des services. Sans faire preuve d'un optimisme aveugle, nous voudrions un peu présumer du contraire et chercher les opportunités antithétiques offertes par ce nouvel ordre qui cherche à s'installer. Plus la fenêtre tend à se refermer et plus l'espace d'entrebâillement, aussi réduit soit-il, semble constituer de nouvelles anfractuosités pour l'enracinement du regard ethnographique. Utopie ou dystopie ? Nous verrons.

Première partie – Changements dans la gestion et l'offre des services publics

Les appareils d'État, la gestion et les services publics sont aujourd'hui en mutation. Des décentralisations ont cours, de nouvelles pratiques de gestion ainsi que de nouveaux modes et espaces d'interventions sociales émergentes. Ces derniers, plus proches des « communautés locales », se posent théoriquement comme plus aptes à saisir en contexte les problèmes sociaux et de santé et, de là, à concevoir des interventions adaptées. Dans cet ordre, la facture des politiques ou programmes publics change pour prendre des formes dites « intégrées ». Pour situer ces changements, deux notions doivent être rapportées, celle de *gestion axée sur les résultats* et celle de *gouvernance*.

Depuis l'an 2000, le gouvernement du Québec a adopté la Loi sur l'administration publique (L.R.Q., chapitre A-6.01) qui entérine l'instauration d'un cadre de gestion axée sur les résultats (GAR) auquel doit se conformer l'ensemble des ministères et organismes gouvernementaux (publics et parapublics). La GAR est intimement liée au modèle du Nouveau Management Public (NMP) ou (New Public Management NPM), comme le confirment les auteurs Demailly (1998, 2008), Émery (2005), Larivière (2005), Lessard et Brassard (2006), Maroy (2005), Merrien (1999), Spanou (2003) et Weller (1998). Alors que d'autres en parlent en termes d'une décentralisation et d'une *gouvernance* envisagée sous son volet de démocratie participative, le Conseil supérieur de l'éducation propose une définition sans équivoque de ce modèle :

Le NMP est une approche qui prône la modernisation de la gestion des administrations publiques dans le but d'améliorer le rapport coût-service. Comparé aux autres théories de gestion, le NMP met davantage l'accent sur les résultats obtenus et la poursuite de l'efficacité dans le choix des moyens afin de tendre vers une meilleure gestion des budgets

de l'État. Pour y arriver, on préconise l'introduction de la compétition dans le secteur public telle qu'elle se pratique dans le secteur privé. Le NMP considère les bénéficiaires des services publics comme des clients et les citoyens comme des actionnaires (CSE 2009:3).

La nouvelle gestion publique consiste explicitement en une application des logiques de gestion issues du marché des entreprises privées au champ des administrations publiques.

La GAR représente un changement important dans les organismes publics notamment par le déplacement des centres d'attention de la régulation institutionnelle qu'elle propose. Dans l'État bureaucratique inspiré du modèle hiérarchique wébérien, le contrôle, le mérite et la légitimité des performances organisationnelles se jouaient d'abord sur les intrants³, sur l'application rigoureuse de normes et règles institutionnelles et sur une redistribution des ressources collectives définies par un cadre politico-juridique centralisé (Bernard 2009; Spanou 2003). Aujourd'hui, ces repères sont remaniés de telle sorte que le contrôle, le mérite et la légitimité se jouent bien davantage autour des extrants (*outcomes*) envisagés sur le plan de la réussite et de l'optimisation des ressources (Bernard 2009; Bourgault 2004; Emery 2005; Merrien 1999; ONU 2008; Spanou 2003). Ces repères d'efficacité et d'optimisation sont en voie de devenir des étalons (*benchmark*) pour apprécier la légitimité et l'efficacité des institutions publiques, leur « utilité » sociale et économique justifiant la reconduction possible de leur financement, voire de leur existence.

La *gouvernance* est également intimement liée à cette transformation des formes de l'État (Hamel et Jouve 2006; Spanou 2003), notamment par l'idée de la décentralisation qu'elle incarne. Par exemple, Spanou y verra [...] *un univers largement acentrique que caractérisent l'éclatement des frontières et la diversité des acteurs qui interviennent* (2003:115). La *gouvernance* vise un élargissement de la fonction décisionnelle et de la participation politique à des espaces de citoyenneté. Hamel et Jouve (2006) abondent dans ce sens lorsqu'ils écrivent de la gouvernance qu'elle :

[...] désigne l'émergence ou la mise en œuvre par les pouvoirs publics de nouvelles mesures de concertation ou de partenariat afin de mobiliser les ressources provenant d'acteurs économiques ou d'acteurs sociaux rattachés à la société civile dans le but d'atteindre les finalités que les états

³ Par exemple, la transparence dans l'achat de biens et de services et dans le recrutement et la gestion du personnel (Bernard 2009).

modernes ne parviennent plus à réaliser d'une manière isolée. (Hamel et Jouve 2006:6).

Mais cet élargissement n'est pas un acquis. Il n'est pas non plus un registre premier de l'action politique⁴. La gouvernance se présente bien davantage comme une notion floue (Hamel et Jouve 2006) et inscrite dans des finalités diverses. Pour reprendre les termes de Spanou, la gouvernance a l'avantage de servir de support à plusieurs idéologies et conceptions du rôle de l'Administration et de l'État qui va de la démocratie délibérative à la nouvelle gestion publique et au néolibéralisme (2003:116).

La GAR et la gouvernance participent aujourd'hui à un mouvement de décentralisation fonctionnelle, politique et structurelle⁵ des institutions publiques québécoises. S'y enracinent des visées de distribution des rôles et fonctions dans des structures plus horizontales et en réseaux, où l'on tend à définir les différents acteurs comme des « partenaires⁶ » qui participent d'une même communauté, plutôt que de camper leurs identités dans leurs filiations sectorielles et institutionnelles. Le développement des politiques ou programmes intégratifs (*Integrated Policy*), comme nous les observons aujourd'hui dans les services publics, s'inscrit dans ce mouvement. Ces politiques cherchent à soutenir le décroisement sectoriel (dans l'idéation comme dans l'offre de service) notamment pour contrer la duplication des offres de services et la gestion en « silo ». Il en découle des interventions éducatives et sanitaires qui se réclament d'une vision (éco)systémique (Bellemare 2000) et structurée de l'intervention. Cette vision implique des modèles d'action fondés sur une instrumentalisation des processus décisionnels suivant des pratiques de planification dite « rationnelle⁷ ». On s'attend ainsi à ce

⁴ Nous ne considérons pas la gouvernance comme une théorie de l'action politique. De notre point de vue, la gouvernance est un phénomène social et non un promontoire pour étudier d'autres objets politiques.

⁵ La notion de décentralisation englobe un ensemble de spécificités qui demandent à être différenciées. Pour en simplifier les tenants et aboutissants, Vincent Lemieux propose d'utiliser la typologie développée par l'Organisation mondiale de la santé (Mills *et al.* 1991). Sont ainsi distinguées : la décentralisation administrative (ou déconcentration); la décentralisation fonctionnelle (ou délégation); la décentralisation politique (ou dévolution); la décentralisation structurelle (ou privatisation) (Lemieux 2001:42-44).

⁶ Partenaires affiliés aux mondes politique, communautaire, de l'entreprise privée, des institutions publiques et, dorénavant, philanthropiques si l'on songe par exemple à la Fondation Lucie et André Chagnon qui joue maintenant un rôle déterminant dans les partenariats entre le privé et le public en santé et en éducation au Québec. On pensera également aux activités du Groupe d'action sur la persévérance et la réussite scolaire au Québec dirigé par le Président de la Banque de Montréal. L'adresse du site Internet de ce groupe est la suivante : <http://www.perseverancescolaire.com/details.php?idNouvelle=10>.

⁷ Le terme « rationnel » renvoie ici à une logique de rationalité instrumentale. Le modèle de planification prôné vise à intégrer des indicateurs et des « données

que des modèles d'« actions planifiées » permettent d'atteindre un haut niveau d'efficacité en termes de mobilisation et de concertations collectives, d'interventions sociales et d'effets. Garon (2009) parle de « participation instituée » pour qualifier les formes sociales où la concertation et la participation collective sont structurées par l'État. Ici, les pratiques de « planification rationnelle » apparaissent être des composantes majeures de la régulation de cette participation.

D'une façon un peu plus concrète

Comment s'incarnent concrètement les propositions précédentes, particulièrement dans le réseau de la santé au Québec ? En 2003, la dernière réforme a engendré une profonde réorganisation du réseau de la santé. Au palier régional, les régies régionales sont renommées Agences de la santé et des services sociaux (ASSS), lesquelles abritent, entre autres, les Directions de santé publique. Au Québec, on dénombre dix-huit (18) ASSS dont le mandat est de soutenir le développement de réseaux locaux de services (Breton *et al.* 2008). Au palier territorial, le gouvernement crée les Centres de santé et de services sociaux (CSSS) dans lesquels sont dorénavant logés les Centres locaux de services communautaires. Les quarante-cinq CSSS du Québec, dont douze sont situés à Montréal, ont à intégrer la santé publique aux structures de décision (Breton *et al.* 2008). À cette responsabilité de santé publique qui consiste à développer des offres de services en matière de promotion et de prévention adaptées à la population sur des bases géographiques s'ajoute une seconde responsabilité, celle d'offrir une prestation de soins à sa population. Selon les sources consultées, la dernière réforme du réseau de la santé repose sur deux grands principes : la responsabilité populationnelle et la hiérarchisation des services (MSSS 2008:11). C'est le premier principe qui nous intéresse car la responsabilité populationnelle implique que les CSSS ont l'obligation

probantes » afin d'établir un portrait de situation, puis d'élaborer une analyse de situation qui soutiendra une prise de décision quant aux objectifs à envisager. Le recours aux meilleures pratiques issues de la recherche est encouragé pour établir des moyens d'action, comme il est demandé de développer des indicateurs de suivi permettant d'évaluer le déroulement de la mise en œuvre des moyens et leurs impacts (les résultats). Ces indicateurs peuvent également être réinvestis dans un portrait de situation, bouclant ainsi la circularité d'une démarche de planification qui se veut continue. Mais, comme le souligne Gagnon *et al.* (2000), ce n'est pas tant le modèle de la planification rationnelle qui est nouveau, puisqu'il est installé depuis plus de 25 ans dans la gestion de l'environnement. La nouveauté, ici, est plutôt que l'on cherche à atteindre une intégration [...] *des phases de planification, d'évaluation, de mise en œuvre et de suivi dans un processus de concertation et d'échanges entre les divers acteurs* (Gagnon *et al.* 2000, section 1.1). Dans les approches intégrées, il est ainsi demandé à ce que les planifications soient vécues et élaborées d'une façon collective, la planification devenant ainsi un point d'ancrage et un outil de gestion et de régulation des partenariats.

que chaque *intervenant du réseau de la santé et des services sociaux du territoire* s'inscrive dans un travail collaboratif avec les différents « partenaires » qui s'y trouvent. Cette collaboration doit s'effectuer de manière à ce que tous *coordonnent leurs services et activités en vue de répondre le mieux possible aux besoins de la population* (*ibid.*:11).

C'est donc dorénavant à ce palier territorial qu'il incombe d'assurer des actions de promotion et de prévention en santé. Simultanément, un resserrement administratif et de gestion est demandé (*ibid.*), mettant la planification, la reddition de compte et l'évaluation au premier plan ; une logique s'appliquant à tous les paliers du réseau. Le mandat du palier territorial est notamment d'élaborer des plans d'action locaux (PAL) en santé publique. Celui du palier régional, incarné par les Agences de santé et de services sociaux est de soutenir les instances précitées dans l'élaboration de ces plans par la production du plan d'action régional (PAR).

L'AES vient s'inscrire dans ce cadre de partenariat et de déplacement des responsabilités au niveau territorial. L'AES est une approche de prévention et de promotion de la santé mise de l'avant par l'Organisation Mondiale de la santé (OMS) qui est soutenue par l'Institut National de Santé publique (INSPQ). Le MSSS et le MELS sont deux partenaires interministériels qui, conjointement, supportent cette approche et veille à ce qu'elle se concrétise dans les meilleures conditions à l'échelle du Québec. En bref, la finalité de l'AES est d'accroître l'efficacité de la prévention et de la promotion de la santé des jeunes pour améliorer, notamment, leur réussite scolaire. L'élément le plus saillant de l'AES, si on la compare aux initiatives similaires en milieu scolaire, consiste à envisager la structuration des actions de prévention et de promotion de la santé à partir de l'école et de son environnement. Elle implique ainsi un ensemble de dimensions illustrées précédemment : décentralisation et déplacement des pouvoirs d'idéation et de mise en œuvre vers les espaces locaux, approches écosystémiques et intersectorielles et régulation par la planification. L'AES valorise la concertation et l'implication des différents membres des « communautés locales » à partir des écoles, et demande d'élaborer les interventions à travers une démarche de planification rationnelle.

L'AES est en phase de déploiement et d'implantation dans toutes les régions du Québec depuis 2003. À l'instar de toutes les directions de santé publique du Québec, la Direction de santé publique de Montréal (DSP-M) joue un rôle de soutien dans son déploiement sur la scène locale.

Deuxième partie – de nouveaux espaces sociaux de l'intervention sociale

Les programmes intégratifs associés au MELS et au MSSS qui recourent à des dénominations de type systémique, participatif et planifié sont nombreux au Québec. L'Approche École en santé (AES) en est un exemple, la Stratégie d'intervention Agir autrement (SIAA)⁸ en serait un autre.

Pour parvenir à concerter les divers niveaux de pouvoirs et d'actions, les organismes publics – notamment ceux qui occupent les paliers intermédiaires – ont le mandat de soutenir les acteurs et les groupes à qui on demande de s'approprier les modèles de planification et d'action comme ceux de l'AES ou de la SIAA. Ceux-ci sont promus comme des « innovations » qui appellent à des « changements de pratiques », ce qui n'est pas sans heurter les différents acteurs locaux dont les actions quotidiennes sont remises en question par l'instauration de ces nouveaux modèles.

Pour atteindre et soutenir ces changements, de nouvelles⁹ formes pédagogiques et d'accompagnement sont suggérées et valorisées. Au-delà d'une régulation organisationnelle qui appelle à la planification pour soutenir et orienter la participation instituée, la régulation passe aussi par un soutien « formatif » et « informatif » offert aux différents acteurs des milieux dans le but de faciliter l'appropriation de ces modèles d'actions planifiées. Les changements structurels qui découlent de la mise en œuvre de la GAR dans les organisations et qui impliquent la création de nouveaux rôles et fonctions s'accompagnent de l'émergence d'autres espaces « informatifs » visant des « changements de pratiques ». Ces espaces délimitent simultanément de nouveaux cadres d'interaction pour envisager l'intervention. Dans cet ordre d'idée et en lien avec la question de l'apport de l'ethnographie dans les secteurs de la gestion et des services publics, deux grands espaces sociaux nous semblent à envisager : (1) *les communautés de pratique* et (2) *les métiers d'interface*.

⁸ La SIAA est une stratégie d'intervention développée, promue et financée par le MELS. S'adressant aux écoles de milieux défavorisés du Québec, la SIAA vise à ce que les acteurs locaux définissent eux-mêmes des objectifs et des moyens d'action adaptés aux réalités du milieu afin de mieux soutenir la réussite scolaire, cela en s'appuyant sur un modèle de planification rationnelle. Pour une introduction à la SIAA et une évaluation de sa mise en œuvre, voir Janosz *et al.* (2010).

⁹ Nous revenons souvent à cette notion de « nouveauté ». Nous référons ici à cette nouveauté *du point de vue* du discours officiel des organismes publics.

L'espace d'apprentissage de la communauté de pratique : des formes vernaculaires à la communauté instrumentalisée

À la fin des années 1980, un ethnologue (Orr 1990) observait comment des techniciens d'une entreprise (Xérox) discutaient entre eux pour répondre aux difficultés techniques posées par la complexité grandissante des machines qu'ils devaient réparer. Ces techniciens étaient aux prises avec des problèmes qu'ils ne pouvaient résoudre à partir des manuels techniques de l'entreprise. Pour y arriver, il leur était nécessaire d'échanger entre eux, mais aussi avec des techniciens des firmes concurrentes. Ce réseau de techniciens est exemplaire de ce qui est entendu, aujourd'hui, par « communauté de pratique ». Il en illustre deux propriétés : (1) la communauté renvoie à une conception située de la connaissance, puisque les savoirs partagés sont développés en situation de travail et ancrés autour d'objets spécifiques¹⁰; (2) le réseau des techniciens dans lequel s'élaborent ces connaissances se tisse en marge de l'organisation officielle du travail.

On reconnaît principalement à Wenger (Lave et Wenger 1991; Wenger 1998) ainsi qu'aux anthropologues J. S. Brown et P. Duguid (1991), d'être les principaux théoriciens de la communauté de pratique, théorie qui s'appuie notamment sur une conception relationnelle (sociale) des apprentissages (Brassac 2008; Chanal 2000; Wenger 1998) et une conception distribuée de la connaissance (Cicourel 1994).

Poirier donne la définition suivante d'une communauté de pratique : [...] *(c'est un groupe informel de travailleurs qui essaient d'être efficaces et de progresser dans leurs pratiques, en interagissant librement pour apprendre, s'entraider, se soutenir et se développer* (2010:34). À la différence des formes classiques de pédagogie où un maître se place en position d'autorité pour transmettre des connaissances, les communautés de pratique sont envisagées comme des espaces d'apprentissage sans relations franches de subordination à un savoir expert. Comme le précise Poirier, la communauté de pratique ne renvoie pas à une *équipe spécifique régie par une direction [...]. Elle n'est pas dirigée au sens traditionnel : elle n'appartient à personne et n'est généralement pas l'objet d'ententes explicites* (ibid.: 35). Nous pourrions ajouter qu'elle ne peut résulter d'une force extérieure qui l'ordonnerait.

¹⁰ Les savoirs sont articulés autour d'objets et de problèmes situés dans le temps et dans l'espace : il ne s'agit pas de savoirs abstraits reposant sur des règles posées dans l'universel.

Le modèle d'une communauté de pratique a largement été repris dans le domaine de la gestion, notamment pour le développement professionnel (Guérin 2004). Nous remarquons aujourd'hui sa forte présence dans les discours officiels, ce pour quoi nous émettons l'hypothèse que la communauté de pratique est désormais un référent important – ou est en voie de le devenir – dans les formes nouvelles de partage et d'utilisation de connaissance. Nous constatons que la communauté de pratique tend à être envisagée comme l'idéal type d'un dispositif de collaboration, de co-développement et d'*empowerment*¹¹ que l'on promeut et cherche à instaurer pour bonifier les offres de service et soutenir la décentralisation. En santé publique par exemple, la communauté de pratique est encouragée, soutenue et félicitée. Elle est envisagée afin d'aider des « agents d'interface » (nous reviendrons sur ce terme dans la prochaine section) à s'approprier leur « nouveau métier » émanant des commandes politiques¹². Elle est aussi utilisée pour co-former des « accompagnateurs » (anciennement « formateurs ») ou des équipes multidisciplinaires mandatées pour soutenir différents regroupements (des comités au sein des établissements scolaires par exemple) et les amener à réfléchir dans des postures collaboratives¹³.

Plus largement, ce sont les « communautés locales », entendues ici au sens de communautés d'acteurs vivant ou exerçant sur un territoire (dans un quartier par exemple), qui sont interpellées dans l'AES pour fonder, avec les établissements scolaires, des structures collaboratives. C'est sur ces bases que le déploiement et la mise en œuvre de l'AES sont envisagés. Ici encore, les repères de la communauté de pratique apparaissent prégnants. En effet, on s'attend (espère) à ce que différents acteurs des milieux se

¹¹ Dans la perspective politique, l'empowerment est le résultat qui permet de changer les structures actuelles et les relations de pouvoir entre les diverses instances, les intervenants et les individus (Sherwin 1992). *L'expérience a démontré que les programmes qui associent la population à leur gestion ont souvent mieux réussi que d'autres. Il est souhaitable de développer chez certains membres de la communauté l'expertise nécessaire pour l'autogestion de programmes au fur et à mesure qu'ils évoluent. En adoptant cette politique, on économise des ressources rares qui servent à soutenir des experts étrangers au milieu alors qu'une main-d'œuvre locale valorisée offrirait de meilleures garanties sur le plan des coûts et des bénéfices pour la communauté. La formation des intervenants vise le transfert des outils, des techniques et donc de l'expertise à la base.* Tiré de : <http://1libertaire.free.fr/PuissanceDeSoi.html>

¹² La notion de commande politique (ou commande publique) réfère ici, par exemple, à la demande institutionnelle d'améliorer la performance des interventions et de le faire d'une façon partenariale et dans l'ordre d'une planification par objectifs.

¹³ L'ouvrage de L. Lafortune (2008) est un bon exemple de la nouvelle conceptualisation institutionnelle relative aux dispositifs d'apprentissages et aux postures pédagogiques et collaboratives qui sont valorisées par la santé publique et l'éducation par le biais d'une communauté de pratique. Le lecteur pourra également se référer aux travaux de L. Savoie-Zajc (2010).

mobilisent et se constituent, sur une base collégiale (non hiérarchique), en une communauté qui établit, coordonne et met en œuvre des interventions de prévention et promotion de la santé. Dans ce cadre, la valeur des connaissances portées par les différents participants est reconnue d'une façon implicite, notamment parce que celles-ci sont liées à l'expérience de la vie dans le quartier : elles sont identifiées à des connaissances situées. Les acteurs de ces communautés élargies sont appelés à se co-développer, à se « professionnaliser » mutuellement et, dans ce processus, à définir localement des solutions aux difficultés identifiées sur le territoire. On retrouve ce même modèle dans le champ de l'éducation, entre autres au sein de la *Stratégie d'intervention Agir autrement* (SIAA), où il est demandé aux milieux de se mobiliser en des *communautés éducatives locales* pour mieux réfléchir les situations, maximiser l'efficacité des interventions et prévenir le décrochage et les difficultés scolaires des jeunes (Turcotte 2010). La *Politique d'adaptation scolaire* du Ministère de l'éducation du Québec¹⁴ (1999) va également dans ce sens¹⁵.

À la différence des phénomènes sociaux étudiés par les premiers penseurs de la communauté de pratique, l'appropriation de cette notion par les nouvelles formes organisationnelles de l'État renvoie à une propriété implicite importante : il s'agit de communautés essentiellement créées ou à créer sous l'impulsion des organismes publics nationaux ou régionaux. La communauté, dans cette optique, n'est pas d'abord identifiée à un espace vernaculaire ou par des relations qui se tissent autour d'un problème identifié par ses participants. Par souci d'efficacité, d'efficience et aussi de rentabilité, les différents groupes ou individus ciblés sont plutôt *invités* à fonder une communauté au sens où l'entend la commande publique. C'est une logique instrumentale qui trouve (ou cherche) à se reproduire dans cette utilisation. L'aspect vernaculaire de la communauté ou la présence d'un regard partagé sur une situation est ici d'abord une caractéristique à faire advenir.

Bien que rarement discutée, une difficulté vécue par les organisations publiques est donc celle de savoir structurer ces communautés. D'une part, il s'agit de les faire advenir et de les consolider en des groupements « vivants ». D'autre part, il s'agit d'y parvenir autour d'un projet issu d'une commande politique qui ne coïncide pas nécessairement, en totalité et en tonalité, avec les

¹⁴ Le ministère de l'Éducation (MEQ) a changé de nom le 28 février 2005 pour devenir le MELS.

¹⁵ *Créer une véritable communauté éducative avec l'élève d'abord, ses parents puis avec les organismes de la communauté intervenant auprès des jeunes et les partenaires externes pour favoriser une intervention plus cohérente et des services mieux harmonisés*. Tiré de : Ministère de l'Éducation - Une école adaptée à tous ces élèves (1999:25).
<http://www.mels.gouv.qc.ca/dfgj/das/orientations/pdf/politi00.pdf>.

préoccupations ou les façons locales de concevoir des alliances quant aux problèmes qui menacent la santé et la réussite des élèves. Il est loin d'aller de soi qu'un groupe ou une classe d'acteurs en vienne à s'identifier à ce type de communauté si elle est, par exemple, constituée de membres non issus du milieu, si sa finalité n'intéresse pas ses participants ou encore si elle est essentiellement formée de décideurs. Un ensemble de problèmes se posent dans ces visées de structuration et nous les aborderons dans la section suivante. Pour l'instant, rapportons que, dans notre pratique, les institutions publiques explorent plusieurs voies pour structurer ces communautés : (1) un financement accompagné d'obligations et d'un très fort accent mis sur la planification rationnelle (cela aura été le cas de la SIAA par exemple); (2) un aménagement des structures organisationnelles afin de soutenir des communautés de pratique ou d'apprentissage en émergence; (3) le soutien à la recherche sur ces communautés (nous y reviendrons en conclusion); (4) la création d'un corps de métiers, celui d'agent d'interface (dont nous discuterons au prochain point) pour mobiliser les milieux et les intéresser à cette communauté. Ces agents pourront, par exemple, dans leurs tentatives de constituer une communauté de pratique, user de stratégies et d'attitudes relationnelles visant, par leurs caractères exemplaires, à témoigner du changement paradigmatique de l'organisation représentée et des possibilités d'un travail conjoint et respectueux de la différence.

L'espace des métiers d'interface

La décentralisation soutenue par la GAR et les enjeux du déploiement des politiques intégrées implique la création – particulièrement dans les sphères régionales et locales – d'une nouvelle catégorie de travailleurs. La littérature identifie ces nouveaux rôles sociaux à la rubrique générale des métiers relationnels¹⁶ (Demailly 1998; Weller 1998). Parmi la multitude des fonctions que ces nouveaux métiers doivent jouer sur le terrain, la question du lien ou du liant institutionnel et interinstitutionnel se place au centre de leur mandat.

Dans les charges courantes des intervenants qui exercent des métiers relationnels ou encore des métiers dits d'interface dans le domaine du social, la création et le maintien du lien s'effectuent « normalement » entre un intervenant et un individu ou un groupe d'individus – par exemple des jeunes en difficulté, une famille ou

¹⁶ Les métiers relationnels renvoient aux métiers qui impliquent une relation de service. Ainsi, les métiers liés aux soins de santé, à l'éducation, au service social, à différents aspects de l'administration publique aussi (guichetier, etc.), à la mécanique, sont différents exemples de métier relationnel. Demailly (1998) reconnaît à Hughes (1996) et Goffman (1968) d'avoir été les premiers à avoir fait de la relation de service un véritable objet sociologique.

encore des personnes marginalisées et exclues (Bastien *et al* 2001, 2007; Estèbe 1998; Messu 2003). En bref, dans la majorité des cas, il s'agit de personnes qui sont hors d'atteinte des services classiques (Bastien et Goulet 2007; Bastien 2010; Joubert 2001). Le travail principal consiste alors à créer des interfaces entre ces personnes et les services. Or, nous constatons aujourd'hui qu'un élément nouveau entre en scène dans le «cahier de charge» des intervenants sociaux qui ont à créer des interfaces entre les services et les personnes. Bien entendu, les groupes et les personnes sont toujours au centre des préoccupations de ces intervenants, mais voilà qu'ils ont dorénavant à réaliser ce même travail de liant au niveau d'institutions comme la famille, les écoles, la municipalité, les organismes communautaires, les autres organismes publics, etc. Ici, il ne s'agit pas uniquement de lier ces institutions afin de répondre à une commande politique. Le défi est de les lier entre elles alors que leurs intérêts et idéaux, aujourd'hui plus qu'hier, sont de moins en moins convergents, dans les domaines, entre autres, de la prévention et de la santé¹⁷.

Aussi, à la différence du médecin qui offre un service et s'attend, en retour, à obtenir du bénéficiaire (client) une certaine satisfaction, les nouveaux agents occupant des fonctions d'interface n'offrent pas de services (aussi) tangibles qui leur permettraient d'être envisagés comme des agents relationnels au sens classique du terme. Agissant au sein et autour d'institutions hautement spécialisées et constatant souvent des conflits de priorités, des déficits de cohésion prompts à compromettre l'implantation d'une commande politique, aussi intégrative soit-elle, l'offre de service des agents d'interface est obligatoirement plus complexe, plus abstraite et surtout moins normative et experte¹⁸.

¹⁷ Entre le milieu du XIX^e siècle jusqu'au mitant du XX^e siècle, l'hygiène occupe une place centrale en milieu scolaire. Dans les coulisses, le clergé veille à ce que les savoirs hygiénistes soient conformes aux préceptes de l'Église. Cette union fait en sorte qu'il est impossible de remettre en cause les diktats des préventionnistes. Ainsi, toutes les sphères de la vie sociale sont traversées par ce courant propagandiste. Aujourd'hui, les assises de la société ne sont plus les mêmes, la prévention n'est plus du domaine exclusif de la santé publique, l'école ne représente plus, comme auparavant, un incubateur de masses laborieuses et la famille ne possède plus les mêmes formes. Alors que plusieurs institutions (Église, hygiène, école, travail et famille) étaient auparavant liées solidement les unes aux autres, voilà qu'il faut maintenant tenter de les (re)réunir pour espérer que la prévention porte des fruits.

¹⁸ Un exemple permettra peut-être de mieux situer cette proposition. Dans le cadre du déploiement de l'AES, les agents d'interface sont responsables de la mobilisation des partenaires sur le terrain et médiateurs de l'AES. Ils doivent convaincre des acteurs scolaires ou des organismes communautaires qu'un travail concerté autour d'une problématique de santé serait non seulement bénéfique, mais stratégique pour tous. Ce faisant, ils doivent les convaincre qu'il vaut la peine de subordonner ou, à tout le moins, de chercher à mailler les priorités sur lesquelles travaillent ces acteurs à celle de la santé publique. Toutefois, ces agents arrivent les mains pratiquement vides, sans argent par exemple. Ils

Agent d'interface, communauté de pratique et réalité des milieux

Dans le cas de l'AES, les agents d'interface ont le mandat de mobiliser et d'accompagner les acteurs de différents milieux afin qu'ils élaborent, d'une façon concertée et planifiée, des interventions de santé publique, entre autres en promotion de la santé et en prévention. La communauté de pratique peut être envisagée ici comme un modèle qui illustre le type de regroupement qu'on demande aux agents d'interface de mettre en place. Or, les choses ne se déroulent pas tout à fait ainsi. Au final, c'est davantage les dynamiques et la spécificité des milieux qui « imposent » la forme que prendra l'AES et non l'inverse.

Dans sa pratique, l'agent d'interface cherche à mettre en lien une pluralité d'institutions, d'organismes et d'acteurs. Par sa démarche, sa présence et ses actions, il fait émerger les alliances qui prévalent, les tensions, hiérarchies et jeux de pouvoirs qui structurent déjà les relations entre les acteurs du territoire qu'il cherche à mobiliser. Les tentatives de mobilisation et la sensibilité d'interprète de l'agent d'interface mettent en évidence, par exemple, que l'histoire des organismes communautaires dans un quartier est intimement liée à des enjeux linguistiques et de préservation de leur autonomie, ce qui délimite grandement les aires possibles d'alliance. La démarche de l'agent d'interface pourra faire ressortir aussi que les écoles et le réseau scolaire sont structurés d'une façon telle que les offres de santé publique sont rapidement subordonnées aux règles de la vie scolaire et aux pratiques enseignantes¹⁹. La présence et les actions de ces agents font ressortir diverses frontières propres à la morphologie sociale (Halbwachs 1938) des différents lieux où ils circulent. C'est dans les nœuds de cette complexité que l'agent d'interface doit chercher à concrétiser l'AES dont il est le principal médiateur sur le terrain. Ces situations vécues au palier local aurait tout intérêt à circuler du bas vers le haut afin que les initiateurs et les concepteurs des politiques et approches dites intégrées puissent s'en inspirer pour revisiter leurs techniques et les objectifs qu'ils veulent atteindre.

arrivent également sans véritable proposition d'intervention autre qu'une procédure de planification pour des actions qui devront être réfléchies par les partenaires qu'ils cherchent à mobiliser, et cela, dans un cadre de planification. Pour y parvenir, l'intervenant ne se présente pas comme étant un expert, mais bien en tant que médiateur, facilitateur et planificateur.

¹⁹ Par exemple, un intervenant de santé publique qui œuvre dans une école et cherche à mettre en place des activités de promotion et prévention de la santé en mobilisant le personnel scolaire est rapidement confronté au pouvoir décisionnel des directions dans les écoles, au peu de disponibilité en temps des enseignants, aux statuts que prêtent les écoles aux parents et aux types de relations que cela implique. Il se retrouve rapidement à répondre aux demandes et attributions de tâches des directions plutôt que d'élaborer des actions...

L'agent d'interface : une proximité avec l'ethnologue

Il est intéressant de voir que la figure de l'ethnologue²⁰ peut s'avérer utile pour comprendre la spécificité du métier d'agent d'interface. Elle en éclaire la position et, peut-être par extension, certaines tensions et contradictions vécues dans les organismes publics qui poursuivent des visées d'interventions sociales tout en s'inscrivant dans des modèles de gestion issus du management d'entreprise.

Bazin (2005) situe l'ethnologue comme étant extérieur aux groupes qu'il étudie. Les situations d'entretiens et d'observations participantes, si elles peuvent être lues comme des dispositifs visant à surmonter cette extériorité, n'intègrent pas l'ethnologue au groupe, mais produisent plutôt un espace relationnel qui situe l'ethnologue à un point d'articulation des rapports du groupe avec l'extérieur (*ibid.*). Comme le souligne cet auteur : *L'extériorité de l'ethnologue vis-à-vis du champ social qu'il étudie ne constitue [...] pas l'obstacle à surmonter, mais l'outil qui lui permet de reconstituer les logiques des rapports sociaux qu'il cherche à comprendre (ibid.:166)*. C'est cette position qui permet à l'ethnologue de *crystalliser* l'altérité, notamment parce qu'elle permet de faire ressortir la spécificité des hiérarchies dans lesquelles il vient s'inscrire sur le terrain.

Les programmes intégratifs ne peuvent être disséminés en faisant abstraction des dynamiques locales et des rapports de pouvoir. Pour être capables d'impulser un désir convergent de réflexion (critique et autocritique) sur les pratiques et le travail collaboratif, les agents d'interface doivent, un peu à la manière de l'ethnologue, s'enquérir des univers d'autrui, les cerner et les comprendre du point de vue des *autres*. Ensuite seulement, ils peuvent espérer les orienter dans des directions nouvelles qui restent toujours à inventer. Aussi, à la façon de l'ethnologue, l'agent d'interface évolue constamment au point de jonction entre l'extérieur et l'intérieur des différents groupes sociaux qu'il cherche à mobiliser. Cette position lui donne accès à la possibilité d'une reconnaissance

²⁰ Il semble nécessaire, à ce stade-ci, d'identifier la spécificité du travail ethnographique que nous avons en tête. Il semble admis que la démarche ethnographique soit, par essence, non utilitariste. Elle vise à rendre compte d'éléments du réel ontologique sous un angle certes spécifique, mais qui a cette particularité de chercher à décrire la pluralité des dimensions qui composent les situations sociales observées. C'est la position de J. Gutwirth (2003) par exemple, lorsqu'il propose de caractériser les fondements théoriques de l'ethnologie par la proposition du fait social total (Mauss 1997), de laquelle il retient cette idée d'aborder la réalité socioculturelle comme un phénomène à multiples niveaux (Gutwirth 2003:180). Outre qu'elle est essentiellement descriptive, l'ethnographie est aussi fondamentalement relationnelle, dans la mesure où l'ethnologue construit son objet sur la base des relations qu'il établit avec les autres (Althabe 1990).

de l'autre et, de là, permet son travail d'intéressement, de médiation et de traduction. En somme, l'agent d'interface, comme l'ethnologue, est confronté à la compréhension et à la cristallisation des altérités pour exercer son métier. Une différence existe cependant entre l'ethnologue et l'agent d'interface. Si l'un cherche à rendre compte des espaces sociaux et de leurs fonctionnements, l'autre cherche à opérationnaliser d'une façon stratégique un mandat associé à une commande politique. L'un étudie le lien social et l'autre cherche à le créer.

Il serait néanmoins très réducteur d'envisager la position de l'agent d'interface dans la création des liens sous un angle purement instrumental, en ce sens que ce dernier n'est pas manichéen et ne conçoit pas les liens créés uniquement dans les termes d'une subordination aux politiques. Le pouvoir détenu par l'agent d'interface, par exemple, repose en grande partie sur la reconnaissance de l'autre. Il s'agit donc d'un pouvoir qui est essentiellement concédé par autrui, reconnu par une relation de proximité avec l'agent et par laquelle ce dernier a pu démontrer des forces et des façons d'être. Cette position particulière place les agents d'interface dans une situation de tension : d'une part, ils doivent chercher à reconduire les visées et le cadre de pensée de l'organisation qu'ils représentent en convainquant les milieux d'y adhérer et de s'y conformer. D'autre part, ils doivent aussi *reconnaître*, au sens fort du terme, la spécificité des milieux – spécificité des groupes qui les composent et des relations qu'ils entretiennent entre eux, de leurs rapports respectifs à l'existence et de la *valeur* de ces rapports. L'agent d'interface peut difficilement, pour bien faire son métier, faire l'économie de ce mouvement vers l'ouverture, la reconnaissance et une certaine compréhension des multiples intelligences sociales en présence, sous peine d'être immédiatement identifié par les groupes à un agent dont l'agenda est l'instrumentalisation des acteurs.

Conclusion ... et le rôle de l'ethnographe dans tout ça ?

Dans le cadre de cet article, notre attention s'est dirigée vers deux lieux, voire deux espaces sociaux qui sont au centre de la mise en œuvre de politiques dites intégratives, lesquelles sont radicalement traversées par des impératifs de gestion axée sur les résultats : la communauté de pratique et les métiers d'interface. La communauté de pratique a été envisagée comme un apport de l'ethnographie au champ du travail et des organisations, apport qui a été approprié d'abord par la gestion d'entreprise, et maintenant par la gestion publique. La seconde est celle des métiers de l'interface que nous avons envisagée sous l'angle d'une proximité avec le métier d'ethnographe.

Pour explorer ces espaces sociaux, nous faisons référence au déploiement d'une approche intégrée en santé publique, l'AES. Dans les deux cas, nous avons tenté de relever que des ajustements importants sont effectués sur les terrains et que ces lieux, loin d'être uniquement des espaces d'application de règles ou encore des relais conformes à la conception étatique, sont aussi des lieux de modification et de production de connaissances; connaissances dont toutes les sphères de gouverne sollicitées pourraient grandement bénéficier. Nous avons aussi exposé que ceux qui pratiquent des métiers d'interface sont confrontés à de très hauts niveaux de complexité, particulièrement lorsqu'il s'agit de mailler les unes aux autres des institutions au bénéfice du bien-être, de la santé et de la réussite des élèves. Rien n'est simple dans cette opération qui, pourtant, est au cœur du déploiement de l'AES.

La pratique de l'ethnographie dans des organismes publics place en continuelle tension le chercheur entre la part « utile » de son travail et la nécessité d'être en distance face aux finalités de l'institution. Le chercheur est amené à développer un regard sur ses lieux de travail et sur d'autres terrains, à produire une connaissance incarnée. S'il voit et comprend les orientations que la santé publique met de l'avant, il voit aussi la façon dont différents groupes sociaux composent avec ces orientations, le sens qu'ils leur attribuent et ce qu'ils en font selon leurs propres priorités, perspectives, contraintes et positionnements sociaux. Comme nous l'avons constaté, cette tension entre la finalité utilitaire émanant de son mandat et la reconnaissance de l'autre est aussi présente dans la pratique de l'agent d'interface comme elle l'est dans les communautés de pratique.

La communauté de pratique est un espace d'autonomisation, de partage et d'élaboration de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques. Elle porte en elle, à ce titre, un potentiel d'émancipation. Paradoxalement, et notamment parce qu'elle est souvent induite par une institution, elle est aussi un lieu potentiel de (re)production des pouvoirs et des savoirs établis. Ce paradoxe fait que la communauté de pratique, lorsqu'elle est télécommandée de l'extérieur, sera probablement toujours caractérisée par un haut degré de fragilité et pourra donc, par maladresse, facilement être mise en péril. Par exemple, en voulant trop cadrer les fonctionnements internes et en cherchant à orienter la production de savoirs dans une optique trop intéressée et utilitaire, la communauté risque d'éclater parce qu'on lui aura subtilisé sa raison d'être, l'autonomie. Simultanément, parce qu'elle est un lieu d'autonomisation et de créativité, la communauté porte aussi en elle le potentiel de pouvoir détourner la commande qui lui est adressée par l'institution qui l'a fait naître en inscrivant cette commande dans des finalités qui lui sied davantage.

La recherche sociale en santé publique se conçoit principalement dans une optique appliquée, c'est-à-dire qu'elle cherche avant tout à résoudre des problèmes « pratiques » en s'appuyant ou en produisant des connaissances scientifiques. On peut entrevoir alternativement cette injonction institutionnelle comme une limite qui contraint l'exercice du métier de chercheur. On peut toutefois aussi l'envisager comme une force productive et créative, à la condition, peut-être, de faire des choix méthodologiques et épistémologiques débouchant sur des approches inspirées de l'observation participante ou encore de la participation et de la mobilisation. Cette posture, indubitablement, mène davantage la recherche à soutenir les participants, les communautés et les agents d'interface : en leur offrant un regard autre, plus en distance peut-être, qui retient davantage les jeux collectifs; en les impliquant le plus directement possible aussi, comme témoins et acteurs dynamiques, dans l'élaboration de ce regard ethnographique. Pourtant, bien qu'ouvrant ou s'inscrivant dans des dynamiques de soutien, l'approche ethnographique n'est pas sans risque pour les participants puisque les lieux d'observation sont soumis à des incursions qui forcent, d'une certaine façon, un dévoilement. La description ethnographique nomme et illustre, et cela, malgré les précautions d'anonymat ou les diverses manœuvres visant à protéger les participants. L'ethnographie met à jour des pratiques et des logiques sociales, mais a bien peu de contrôle sur les usages qui seront faits de sa production (Simard *et al.* 1994). Pour le chercheur, cette situation pose d'importantes questions d'éthique, de participation et de responsabilité sociale. Cela l'oblige à voir notamment que ses productions et son métier ne sont jamais innocents.

Avec les formes de gestion actuelle dans les secteurs publics, le travail ethnographique prend rapidement la forme d'un jeu de miroir qui n'est pas sans impact sur les organisations. Ce type d'incursion dans les pratiques courantes pourra, comme d'autres l'ont déjà démontré, mettre en relief que les organisations publiques sont loin d'avoir dépassé les formes antérieures de leurs pratiques (Spanou 2003) qu'elles envisageaient comme lacunaires ou archaïques avant de s'engager dans la voie de l'innovation. L'exploration ethnographique de la mise en œuvre d'une approche intégrée telle que l'AES permet d'identifier d'une façon incarnée une tension importante : si on semble vouloir reconnaître le caractère unique des situations vécues dans les espaces locaux et vouloir déplacer les pouvoirs d'idéation et d'intervention vers les acteurs qui œuvrent ou vivent dans ces espaces, on tend simultanément à vouloir encadrer et délimiter les modes d'organisation et les actions de ces acteurs sur la base de repères souvent étrangers au fonctionnement de ces milieux. Cette tension exemplifie un objet autour duquel le travail ethnographique peut trouver à s'inscrire

dans les institutions publiques. Ce travail peut contribuer à relever des enjeux qui demeurent souvent voilés pour les acteurs de ces institutions. En même temps, cette inscription dans les institutions publiques nourrit l'ethnologie en lui ouvrant de nouveaux terrains à explorer.

Or, vouloir décrire et comprendre de l'intérieur une institution alors qu'on en est membre à part entière n'est pas une opération simple en soi. Deux niveaux de difficulté se posent d'entrée de jeu. Le premier, d'ailleurs bien documenté par Kidd (1992) et Barrett (1998) consiste à confondre son rôle de membre avec celui de chercheur dans l'acte de recherche, engendrant par le fait même une confusion certaine auprès de ces pairs. Le deuxième est lié à l'expérience pratique et sensible détenue par les chercheurs. Parce qu'ils sont aussi des membres à part entière de l'institution, ils en arrivent à négliger les gestes familiers et les faits courants de l'observation, trop banals à leurs yeux, trop connus et intégrés. Ces faits constituent pourtant, pour qui est extérieur au domaine, les fondements sur lesquels les données colligées peuvent prendre tout leur sens. Même en toute connaissance de cause, nous n'échappons pas à cette difficulté et, régulièrement, la petite note apparaîtra en marge des notes colligées : j'oubliais le plus important.

Références

Althabe, Gérard

1990 Ethnologie du contemporain et enquête de terrain. Terrain 14. L'incroyable et ses preuves.
<http://terrain.revues.org/document2976.html>, consulté le 1 mai 2010.

Barrett, Robert

1998 La traite des fous: la construction sociale de la schizophrénie. Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

Bastien, Robert

2010 L'histoire de Marie-Ève. Vie sociale et Traitement 105:51-60.

Bastien, Robert et Julie Goulet

2007 Étude microsociale du travail de terrain réalisé au CLSC Montréal-Nord: les marcheurs de l'équipe quartier (Rapport de recherche). Montréal: Agence de la santé et des services sociaux de Montréal.

Bastien, Robert avec Marie-France Raynault, Alex Battaglini, Louis-Robert Frigault, Marie-Ève Bouthillier, Gérald Larose et Monique Besse

2007 Travail de proximité: matière à penser le social, la prévention et le politique. *In* Baillargeau, É., Bellot, C., Les transformations de l'intervention sociale: entre innovation et gestion des nouvelles précarités. Québec: Presses de l'Université Laval.

Bastien, Robert avec Joseph Lévy, Ignaki Olazabal, Germain Trottier et Élise Roy

2001 Analyse descriptive de la prévention dans le travail de proximité: la problématique des MTS/VIH et celles connexes (Rapport de recherche). Montréal: Direction de santé publique de Montréal.

Bazin, Laurent

2005 L'enquête ethnologique, cristallisation des modes de relégation. *In* Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales: retour réflexif sur la situation d'enquête. Olivier Leservoisier, dir. p. 165-183. Paris: Karthala.

Bellemare, Louise

2000 L'approche systémique: une histoire de familles. *Revue québécoise de psychologie* 21(1):75-91.

Bernard, Louis

2009 L'évolution du rôle de la haute fonction publique au Québec. *Télescope* 15 (1).

http://www.observatoire.enap.ca/OBSERVATOIRE/docs/Telescope/Volumes12-15/Telv15n1_bernard.pdf, consulté le 1 mai 2010.

Bourgault, Jacques

2004 La mise en œuvre de la gestion axée sur les résultats: leçons tirées de l'expérience québécoise. *Revue française d'administration publique* 109(1):109-128.

Brassac, Christian

2008 L'acquisition de savoirs comme activité située et distribuée. *Information, savoirs, décisions et médiations* 33. Nu. http://isd.m.univ-tln.fr/PDF/isd33/isd33_Brassac-al.pdf, consulté le 1 mai 2010.

Breton, Mylaine avec Jean-Frédéric Lévesque, Raynald Pineault, Lise Lamothe et Jean-Louis Denis

2008 L'intégration de la santé publique à la gouverne locale des soins de santé au Québec: enjeux de la rencontre des missions populationnelle et organisationnelle. *Pratiques et Organisation des Soins* 39(2):113-124.

Brown, John Seely et Paul Duguid

1991 Organizational Learning and Communities of Practice: Toward a Unified View of Working, Learning, and Innovation. *Organization Science* 2(1):40-57.

Chanal, Valérie

2000 Communautés de pratique et management par projet : A propos de l'ouvrage de Wenger (1998) *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*. *Management* 3(1):1-30. www.management-aims.com/PapersMgmt/31Chanal.pdf, consulté le 1 mai 2010.

Cicourel, Aaron V.

1994 La connaissance distribuée dans le diagnostic médical. *Sociologie du travail* 36(4):451-473.

Conseil Supérieur de l'Éducation (CSE)

2009 Rappel des positions du Conseil supérieur de l'éducation sur la gouverne en éducation. Québec: Gouvernement du Québec.

Demaiilly, Lise

2008 Politiques de la relation. Approche sociologique des métiers et activités professionnelles relationnelles. Lille : Presses Universitaires du Septentrion.

1998 Les métiers relationnels de service public : approche gestionnaire, approche politique. *Lien social et politique* 40:17-23.

Émery, Yves

2005 La gestion par les résultats dans les organisations publiques: de l'idée aux défis de la réalisation. *Télescope* 12(3):1-11.

Estèbe, Philippe

1998 Les métiers de la ville. *Esprit* 241:48-59.

Foucault, Michel

1975 Surveiller et punir : naissance de la prison. Paris. NRF.

Gagnon, Christiane avec Laurent Lepage, Mario Gauthier, Gilles Côté, Patrick Champagne, François Miller et Louis Simard

2000 Analyse et évaluation du fonctionnement de dix comités de suivi environnemental au Québec : étude exploratoire (Rapport de recherche). Collection de monographies en recherche et développement. Agence canadienne d'évaluation environnementale. <http://www.ceaa.gc.ca/default.asp?lang=Fr&n=C398606D-1&offset=1&toc=show>, consulté le 1 mai 2010.

Garon, Francis

2009 *Changement ou continuité? Les processus participatifs au gouvernement du Canada, 1975-2005*. Québec: Presses de l'Université Laval.

Goffman, Erving

1968 *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris: Éditions de Minuit.

Guérin, Francis

2004 *Le concept de communauté: une illustration exemplaire de la production des concepts en sciences sociales?* Présenté au 13^e Conférence de l'AIMS. Normandie. Vallée de Seine 2-4 juin. http://www.brousseau.info/semnum/pdf/2005-02-10_guerin.pdf, consulté le 1 mai 2010.

Gutwirth, Jacques

2003 *L'ethnologie, science ou littérature?* *Anthropos* 98:179-186.

Halbwachs, Maurice

1938 *Morphologie sociale*. Paris : Armand Collin.

Hamel, Pierre, et Bernard Jouve

2006 *Un modèle québécois. Gouvernance et participation dans la gestion publique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Hughes, Everett C.

1996 *Le regard sociologique*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Janosz, Michel avec Jean Bélanger, Christian Dagenais, François Bowen, Phil Abrami, Sylvie Cartier, Rock Chouinard, Jean-Sébastien Fallu, Nadia Desbiens, Gilles Roy, Sophie Pascal, Larysa Lysenko et Louis Turcotte

2010 *Aller plus loin, ensemble : synthèse du rapport final d'évaluation de la stratégie d'intervention Agir autrement*. Montréal : Groupe de recherche sur les environnements scolaires. Université de Montréal.

Joubert, Michel

2001 *Sur la prévention de proximité*. Paris : Cahiers Proximités.

Kidd, Pamela Stinson

1992 *Skeletons in the Closet: The ICU Nurse as Novice Field Worker in the ICU*. *Qualitative Health Research* 2: 497-503.

Lafortune, Louise

2008 Guide pour l'accompagnement professionnel d'un changement. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Larivière, Claude

2005 Les risques de la nouvelle gestion publique pour l'intervention sociale. Présenté au congrès international francophone des formateurs en service social, 5-8 juillet, Caen. <http://www.rqiiac.qc.ca/pub/lariviere.htm>, consulté le 9 août 2010.

Lave, Jean et Etienne Wenger

1991 Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation. Cambridge: Cambridge University Press.

Lemieux, Vincent

2001 Décentralisation, politiques publiques et relations de pouvoir. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Lessard, Claude, et André Brassard

2006 La « gouvernance » de l'éducation au Canada : tendances et significations. *Éducatons et Sociétés* 18(2):181-201.

Maroy, Christian

2005 Vers une régulation post-bureaucratique des systèmes d'enseignements en Europe. *Les Cahiers de Recherche en Éducation et Formation* 49.

Mauss, Marcel

1997 Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et Anthropologie*. Pp.143-280. Paris : Presses Universitaires de France.

Merrien, François-Xavier

1999 La Nouvelle Gestion publique: un concept mythique. *Lien social et Politiques* 41:95-103.

Messu, Michel

2003 La pauvreté cachée. Une analyse bachelardienne du concept de pauvreté. La Tour d'Aigues (France) : Éditions de l'Aube.

Mills, Anne, avec J. Patrick Vaughan, Duane L. Smith, et Iraj Tabibzadeh

1991 La décentralisation des systèmes de santé. Genève : Organisation Mondiale de la Santé. [whqlibdoc.who.int/publications/9242561371_\(p1-p80\).pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/9242561371_(p1-p80).pdf), consulté le 1 mai 2010.

Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (MELS)

2005 École en santé: guide à l'intention du milieu scolaire et de ses partenaires. Pour la réussite éducative, la santé et le bien-être des jeunes. Québec. Gouvernement du Québec.

<http://www.mels.gouv.qc.ca/DGFJ/csc/promotion/pdf/19-7062.pdf>, consulté le 6 août 2010.

Ministère de l'Éducation du Québec

1999 Une école adaptée à tous ses élèves. Prendre le virage du succès. Politique de l'adaptation scolaire. Québec. Gouvernement du Québec.

<http://www.mels.gouv.qc.ca/DGFJ/das/orientations/pdf/politi00.pdf>, consulté le 18 novembre 2010.

Ministère de la santé et des services sociaux (MSSS)

2008 Programme national de santé publique 2003-2012. Mise à jour 2008. Québec : Direction générale de la santé publique du ministère de la Santé et des Services sociaux.

Organisation des Nations Unies (ONU)

2008 Examen de la gestion axée sur les résultats à l'Organisation des Nations Unies. Rapport du Bureau des services de contrôle interne. Assemblée Générale des Nations Unies. Septembre. http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/63/268&referrer=/english/&Lang=F, consulté le 1 mai 2010.

Orr, Julian

1990 Talking About Machines: An Ethnography of a Modern Job. Ithaca: Cornell University Press.

Poirier, Mario

2010 Les communautés de pratique en santé mentale. Revue du CRÉMIS 3(1): 33-37.

Savoie-Zajc, Lorraine

2010 Les dynamiques d'accompagnement dans la mise en place de communautés d'apprentissage de personnels scolaires. Éducation et formation 293:9-20.

Sherwin, Susan

1992 No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care. Philadelphia: Temple University Press.

Simard, Paule avec Yolande Pelchat et Khadidiatou Tall Thiam

1994 Recherche sociale, solidarité et rapports de genre; réflexion a propos d'une étude sur les migrantes Serer a Dakar. Le bulletin de l'APAD 8. Les sciences sociales et l'expertise en développement.

<http://apad.revues.org/document1883.html>, consulté le 1 mai 2010.

Spanou, Calliope

2003 Abandonner ou renforcer l'État wébérien? *Revue française d'administration publique* 105-106(1-2): 109-120.

Turcotte, Louis avec Jean Bélanger, Gilles Roy, Michel Janosz et François Bowen

2010 La mise en œuvre de la Stratégie au sein des écoles. Rapport d'évaluation. *In* M. Janosz, J. Bélanger, C. Dagenais, F. Bowen et P.C. Abrami, dirs. Rapport final d'évaluation de la stratégie d'intervention. *Agir autrement*. Volume 1, La mise en œuvre de la Stratégie. Montréal : Groupe de recherche sur les environnements scolaires, Université de Montréal.

Wenger, Etienne

1998 *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weller, Jean-Marc

1998 Abuse-t-on de la notion de relation de service? À propos de la modernisation des administrations. *Éducation permanente* 137:9-21.

Résumé/Abstract

Cet article s'intéresse à la contribution ethnographique dans les formes nouvelles du secteur public au Québec; secteur fortement reconfiguré par le projet de la gouvernance et de la gestion axée sur les résultats. Nous explorons cette contribution principalement dans les secteurs de la santé publique et de l'éducation à partir de nos connaissances et expériences comme chercheurs institutionnels. Après avoir présenté les caractéristiques majeures de ces formes nouvelles de la gestion publique, nous dégageons deux espaces sociaux qui en émergent et au sein desquels sont repérables des proximités avec les savoirs et pratiques ethnographiques. Ces espaces renvoient essentiellement à des espaces de formation, de soutien et d'accompagnement. Ils s'articulent intimement à la mise en œuvre d'interventions dites intégrées et globales. Nous concluons en situant la pratique de l'ethnographe dans ces espaces sociaux, et plus largement, dans les organismes publics.

Mots clés : Gestion axée sur les résultats, service public, ethnographie, communauté de pratique, agent de l'interface

This article identifies the contributions of ethnography to new forms within the public sector in Quebec; a sector strongly reshaped under the logic of Results-based Management and Governance. We investigate this contribution based upon our experiences as institutional researchers in the field of education and public health. We begin by introducing some of the major components of new forms in public management. Next, we highlight two social spaces that emerge from these forms, wherein it is possible to observe proximity with ethnographical knowledge and practice. These spaces are essentially social spaces of formation and support. They are closely linked with the implementation of the current integrated approach of social intervention. We conclude by discussing the practice of the ethnographer in these social spaces and, more largely, in public organisational spaces.

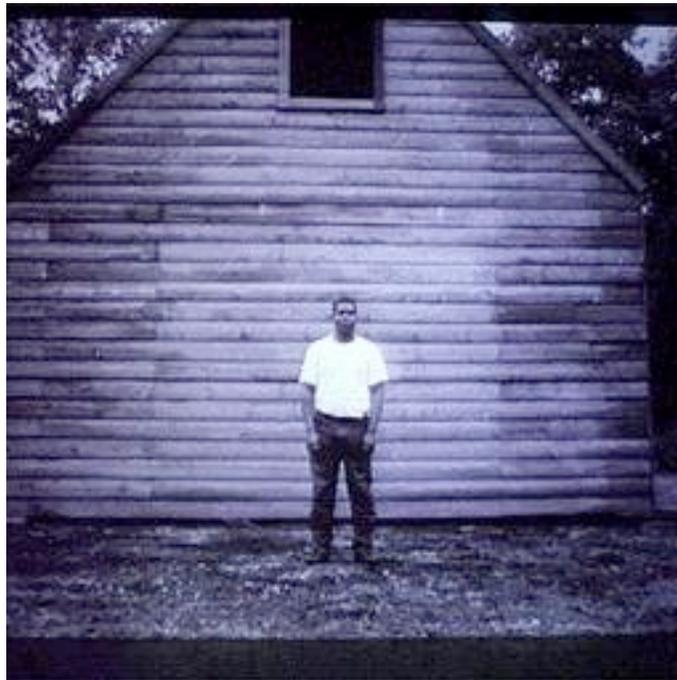
Louis Turcotte
Direction de santé publique de Montréal
lturcott@santepub-mtl.qc.ca

et

Robert Bastien
Université de Montréal
rbastien@santepub-mtl.qc.ca

**Le terrain humain du conflit.
Une analyse du *Human Terrain System***

Anne Lardeux
Université de Montréal



Deadpan, Steve McQueen, 1997.

Partir des images

En 1997, l'artiste britannique Steve McQueen reprend dans un court film une scène de *Steamboat Bill Jr* avec Buster Keaton. Le film, tourné en 16mm, noir et blanc et sans son, met en scène l'invulnérable McQueen lui-même résistant à l'effondrement d'une maison. L'homme est debout devant un mur de planches que perce dans la partie haute une fenêtre rectangulaire. L'action consiste en la chute de cette façade archétypale – une maison de colons – sur le corps de Steve McQueen qui ne doit son salut qu'à la fenêtre dans l'ouverture de laquelle il vient s'encastrier. La façade s'écrase avec fracas tout autour de l'homme impassible et indemne, debout encore, son corps passé par la fenêtre. Le montage reprend sous plusieurs angles cette chute du mur et l'homme miraculé. Dans cette reprise, le corps massif, immobile et noir de McQueen contraste avec celui nerveux et toujours en mouvement de Keaton dont il rejoue ici une des célèbres cascades; les deux partagent cependant cette impassibilité face au danger qu'ils rendent inopérant, ne s'effarant jamais ni de l'abîme, ni de l'écrasement, ni non plus d'y avoir échappé. Ces deux films empruntent au même registre d'image qui place en son centre le chaos du monde, mais aussi et surtout des corps qui lui résistent, des corps confiants (ou inconscients, ou indifférents) qui le déjouent. Ces images, l'original et son double, sont celles d'une conquête : d'une technologie sur les autres, d'un monde sur les autres.

New-York n'a rien d'un décor et l'on dénombre, victimes directes associées aux attentats du 11 septembre 2001, au moins 2 986 morts, sans compter les graves troubles de santé dont souffrent depuis lors de nombreuses personnes ayant travaillé sur le site ou vivant dans ses environs immédiats. Assez modestement et de façon intuitive, par rapprochement et analogie, je propose de partir de cette date du 11 septembre pour remonter à l'analyse du *Human Terrain System* – dispositif de collaboration d'anthropologues à l'Armée américaine mis en place en Irak et en Afghanistan – et qui fait l'objet de cet article. C'est de la rupture que cette date du 11 septembre marque dans le registre des images de l'Amérique et de l'Occident que je souhaite partir pour développer mon analyse.

Revenons donc aux images, à celles qui nous restent du 11 septembre et qui figurent d'une façon saisissante quelque chose d'inédit dans le rapport de l'homme au chaos qui l'entoure. Les

images « moyennes » qui restent¹, celles peut-être qui ont le plus circulé, sont des images cadrées en plans panoramiques, avec en leur centre les tours jumelles aux différents moments qui scandent leur attaque : l'impact du premier avion et l'épaisse colonne de fumée noire qui s'échappe de la première tour; l'explosion dans la seconde; les deux tours atteintes et fumantes avant leur effondrement respectif; le nuage massif, blanc et animé de circonvolutions qui suit chacun des deux effondrements. L'évènement se déroule sur un fond de ciel bleu et les images produites, comme suspendues, décollées du sol, à hauteur d'avion, entretiennent avec l'échelle humaine une distance difficile à combler. L'humain est renvoyé à l'échelle du détail dans la monumentalité de la catastrophe. L'on a pu voir circuler une fois le premier choc passé quelques images « loupes », tentant par le grossissement et le recadrage de retrouver dans les décombres la preuve humaine : ici une silhouette au bord du vide dans l'encadrement d'une fenêtre détruite, là un corps plongeant tête la première dans le vide. Ces images du chaos travaillent à plusieurs niveaux et entretiennent une ambivalence qui participe à les rendre fascinantes : ce sont les images d'une destruction humaine, où ne figurent pratiquement aucun corps sinon ceux des survivants, périphériques, le visage effaré blanchi de poussière errant ou fuyant tels les membres d'un chœur disloqué; mais ce sont les images d'une destruction symbolique ; en effet, la lecture si familière du bouquet de gratte-ciels de Manhattan et de la vue sur le *World Trade Center* (images de carte postale) est court-circuitée par des signes incroyables – la fumée, le feu, l'effondrement – qui empruntent pour leur part au genre spectaculaire des films catastrophes et notamment à l'emblématique *Tour infernale*². Il s'agit donc doublement d'un événement symbolique d'une part parce qu'il consiste en la destruction d'un symbole de l'hégémonie capitaliste occidentale ; et d'autre part, parce qu'il renvoie littéralement à la destruction d'une image : le cliché du célèbre panorama de Manhattan troué par cette « fulgurance inoubliable » (Baudrillard 2001) surgissant de l'extérieur du cadre. Le degré de lointain de ce hors-champ est signifié par l'échelle même des images : il faut un plan large, panoramique pour saisir la portée du choc et la séquence de l'évènement qui excède malgré tout le cadre de l'image mise en circulation. Quelque chose s'impose dès lors qui vient infiltrer le quotidien occidental et ses images : la menace permanente du surgissement de l'extérieur d'un événement pur,

¹ Les séquences vidéos de l'évènement sont plus hétérogènes ; elles comprennent des images de télévision, des images d'hélicoptères, des images amateurs captées de la rue ou d'immeubles avoisinants qui ont circulé et circulent encore sur le web.

² Notons pour l'anecdote que l'un des personnages principaux du film dont le titre original est *The Towering Inferno* (1974, réalisé par John Guillermin et Irwin Allen) était joué par nul autre que Steve McQueen lui-même, non pas l'artiste britannique cette fois mais son homonyme américain bien célèbre.

foudroyant³. La sécurisation forcenée des territoires de « l'intérieur » qui va alors être mise en place n'endigera pas cette menace mais en entretiendra au contraire le spectre.

Les états de violence contemporains, encadrés, régulés par des dispositifs de sécurité, font valoir la fragilité de l'individu, nous laissant en partage une définition nouvelle de la violence comme sentiment de ma vulnérabilité de vivant, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure (Gros 2006:242).

Aux lendemains immédiats de l'attaque du 11 septembre 2001, le président Bush engage une politique dure fondée sur une dialectique déterminée et simpliste, traçant une ligne de partage très nette entre « eux » et « nous » ; eux étant tous ceux qui ne sont pas nous ou pas avec nous, eux les barbares contre nous, la civilisation. L'ampleur de l'attaque justifie alors le déploiement décomplexé d'un discours de désignation des « forces du mal » préparant le terrain aux tentatives de prises de contrôle militaires qui vont suivre. On attribue à ce champ de forces, comme vecteur principal, le réseau terroriste d'Al Qaeda mais il englobe tout ce qui est (ou qu'on veut qu'il soit) « autre », à l'extérieur comme à l'intérieur du pays et contre lequel il faut intervenir : en Afghanistan, en Irak notamment. Cette désignation performative de l'autre en tant qu'autre constitue selon le géographe Derek Gregory (2004:147) le geste par excellence de la modernité coloniale qui ne cesse de dérouler son tapis sur lequel encore et toujours nous avançons. Et les barbares et les civilisés ressortent des malles de la guerre froide, leur cartographie simplement inversée : on avait armé l'Afghanistan contre l'ancienne URSS; on l'occupe et bombarde désormais après en avoir fait le bastion paradigmatique du terrorisme. Cette désignation de l'autre entérine aussi bien son extériorité ontologique, qu'elle renforce le moderne (le civilisé) en tant que point de désignation, point focal du pouvoir.

Tout système de représentation organise le monde autour d'un point de vue principal. Dans certains cas, ce point de vue se diffracte et le système des perspectives qu'il organise se complexifie, éclate en contradictions et suscite le doute. On pourra désigner cette rupture, dans l'après-coup de son bouleversement, comme relevant du fait d'une avant-garde artistique, par exemple, ou encore la qualifier de tournant scientifique à partir duquel une économie de savoir bien installée aura été déstabilisée. Le point de vue peut aussi se donner volontairement de la place du minoritaire

³ Il faut noter la circulation sur le web d'un discours contestant la version officielle des faits expliquant les attentats; l'hypothèse de ce courant est que les deux tours jumelles n'ont pas pu s'effondrer sous le seul impact de ces avions et que, « nécessairement », il s'agit d'un attentat préparé par le *DOD* américain. Une troisième tour se serait également effondrée, en 7 secondes et sans qu'aucun avion ne la percute, ce qui viendrait prouver cette hypothèse.

et du périphérique, je pense par exemple aux *Subaltern Studies* qui ouvrirent la possibilité à une voix « autre » de se faire entendre sans passer par la médiation d'un « nous » qui lui ferait la courte échelle.

Il ne s'agit pas, me référant aux « autres », de les défendre, comme si les pratiques que nous disqualifions avaient besoin que nous, encore nous, leur fassions justice (Stengers 2003:94).

Quand au système de représentation qu'impose la politique américaine, il consolide le paysage géopolitique en une convergence générale des lignes de fuite vers le foyer des États-Unis (*Homeland*), de l'Angleterre, de l'Europe.

Les oripeaux de la conquête

En mars 2003, l'opération *Shock and Awe* (choc et effroi) se déploie sur le sol irakien ; il s'agit, par l'emploi d'armements très puissants et précis, de causer un choc et d'engendrer la terreur dans l'armée irakienne et la population. Le 1^{er} mai 2003, George Bush prononce un discours depuis le porte-avion nucléaire Abraham Lincoln sous le flamboiement de deux mots aux couleurs des États-Unis : *Mission Accomplished!*

Quelques quatre-vingt années plus tôt, après que les turcs sont entrés dans le conflit mondial au côté des allemands (et c'est Derek Gregory qui documente ce contexte que je retranscris ici), l'armée britannique se déploie dans la région pour y défendre les intérêts de l'empire colonial (le pétrole déjà) et remonte de la ville de Bassorah à celle de Bagdad. Sur leur parcours, les troupes y rencontrent une forte résistance qu'un lieutenant tentera de désamorcer en faisant diffuser la proclamation suivante : « nos opérations militaires ont pour objet de défaire l'ennemi et de le faire sortir de ces territoires [...] nos armées ne viennent pas dans vos villes et vos territoires en conquérant et en ennemis, mais en libérateurs » (Gregory 2004:147)⁴.

La modernité coloniale préfère avancer sous les bannières de la libération plutôt que sous celles, moins faciles à porter, d'un pouvoir qui s'impose. Le passé colonial – qu'ont déjà subit l'Afghanistan et l'Irak dont les « géographies imaginatives » (Said 1978; Gregory 1994) actuelles sont les héritières – poursuit le présent et le rattrape. C'est ce présent colonial dans lequel nous vivons que Gregory refuse de minimiser en *post-colonial*. Ces géographies imaginatives s'élaborent par l'inscription de discours sur le territoire : du douloureux partage des frontières de la fin du

⁴ Ma traduction.

19^{ème} au milieu du 20^{ème}, aux « interventions » contemporaines de forces militaires. Imaginatives et non imaginaires en ce sens qu'elles performant l'arraisonnement d'espaces à des images, de discours et de politiques de pays dominants.

Le *Human Terrain System (HTS)* s'inscrit dans ce désir de positivité : à la fois par la tentative qu'il recouvre de redorer le blason d'une guerre coûteuse à tout point de vue, contestée de toute part ; mais aussi par la foi en un savoir qui pourrait résoudre les conflits du politique et réussir le pari utopique d'une guerre juste, où la part des choses et le tri des hommes se ferait pour le bien de tous, selon l'intérêt général.

Le *HTS* est un dispositif qui intègre des chercheurs en sciences sociales (de préférence des anthropologues, de préférence titulaires d'un Ph.D.) et des experts des régions concernées à des brigades de combat de la force américaine. Des équipes sont constituées (*Human Terrain Team, HTT*), composées de cinq personnes, trois militaires et deux civils, ayant pour mission de fournir au commandement des brigades qui les intègrent une meilleure connaissance sociale et culturelle des territoires « investis » pour y déployer des stratégies de maintien de l'ordre plus efficaces, moins létales; de lutter contre les éléments « terroristes » qui déstabilisent la région. Ces équipes s'appuient sur le soutien du Fort Leavenworth au Kansas, base arrière du *HTS* devant assurer un aller-retour des informations et organiser les données recueillies. Une première équipe a été déployée sur le terrain à l'automne 2006 en Afghanistan (vallée de Shabak). L'on dénombre à l'automne 2008, 16 équipes *HTT* déployées en Irak et en 5 en Afghanistan (Weinberger 2008). Il s'agit pour l'Armée de gagner la guerre en gagnant « les cœurs et les esprits »⁵.

Afin de comprendre les enjeux de ce dispositif particulier de collaboration entre sciences sociales et armée, je m'attacherai à replacer le *Human Terrain System* dans un contexte historique plus large, en retraçant quelques-uns des antécédents notables d'implication problématique de l'anthropologie américaine (Patterson 2001). Je m'intéresserai ainsi aux différents discours qui l'ont fondé, l'encadrent ou le limitent : discours de l'armée; discours de l'*American Anthropological Association (AAA)* ; discours des chercheurs qui s'y opposent ou le défendent (beaucoup plus rares et venant de l'intérieur du dispositif). J'analyserai également son contexte technologique d'émergence qui, d'une part, voit se développer l'utopie d'une guerre ultra-technologique où le terrain est relégué en arrière-plan de sa surface numérisée (Gregory 2004) et développe d'autre part, le paradigme d'armes non-létales (Bricet des Vallons 2007).

⁵ Formule canonique de propagande anti insurrectionnelle.

Le désenchantement de la « victoire »

En 2005, des officiers américains désemparés signalent à leur hiérarchie leur manque de connaissance et d'information sur la société iraquienne; on fait alors appel à Montgomery McFate, docteure en anthropologie devenue depuis lors la *Senior Social Science Advisor* du *Human Terrain System*, qui va mettre en place une base de données pour essayer de combler ce manque et fournir aux officiers les informations qui leur manquent. Dans ce contexte de doute quant à une résolution rapide du conflit, se font entendre des voix exigeant une nouvelle stratégie d'action pour l'armée américaine. Parmi elles, celle de David Kilcullen – un anthropologue australien spécialiste des méthodes anti-insurrectionnelles, conseiller en contre-insurrection auprès du Secrétariat d'état des États-Unis et qui servira en 2007 comme *Senior Counterinsurgency Adviser* en Iraq – qui défend l'idée d'une indispensable lecture renseignée de l'environnement du conflit :

Le conflit ethnographique est central; pour emprunter un terme littéraire, il n'y a rien qui puisse remplacer une lecture approfondie de l'environnement [du conflit]. Mais cette lecture ne se fait pas à partir des livres, [elle se fait] autour de vous, sur le terrain, les gens, leurs institutions sociales et culturelles, la façon dont ils agissent et pensent. Vous devez être un observateur participatif. La clé est de comprendre derrière la surface, les différences entre *nos* sociétés et *leurs* environnements (et notamment l'orientation religieuse qui est un élément capital), comprendre les facteurs culturels et sociaux les plus profonds qui mènent au conflit et que les locaux comprennent dans leurs propres termes⁶.

Kilcullen a également collaboré à un ouvrage sur les méthodes anti-insurrectionnelles (Nagel *et al.* *Counterinsurgency Field Manual* 2007), ouvrage au statut ambigu – entre manuel académique et livre de chevet pour patriotes inquiets – dont la réédition, très médiatisée, aux presses de l'Université de Chicago a soulevé de vives réactions parmi la communauté scientifique⁷. Le court paragraphe que je viens de citer en dit assez long sur l'idéologie qui sous-tend ce courant « ethnographique » qui trouve les faveurs des hautes instances militaires. Nous trouvons encore une fois opposés un « eux » et un « nous », la différence étant appuyée ici par

⁶ Je traduis (et souligne) D. Kilcullen ; citation empruntée sur le site *Small Wars Journal*, mai 2007, journal-blog offrant des ressources dans le domaine des méthodes de contre-insurrection militaires : <http://smallwarsjournal.com/blog/2007/05/print/more-on-fm-234-and-religion/> <http://smallwarsjournal.com/blog/2007/06/new-paradigms-for-21st-century/>

⁷ Je renvoie ici à l'article de David Price (2007) qui donne une bonne idée des critiques émises contre cet ouvrage : *Anthropology as Lamppost? A comment on the Counterinsurgency Field manual.* *Anthropology Today* 23 (6):20-21.

l'association du *nous* au terme de société (qui renvoie à une forme sociale organisée et donc minimalement civilisée), quand le *eux* est replacé simplement dans des « environnements », sous-entendu des milieux quasi naturels et pourquoi pas sauvages.

C'est dans ce contexte que, vers la fin 2005, émerge le dispositif du *Human Terrain System*, mis en place par l'armée américaine sous la direction de Steve Fondacaro, colonel retraité des Opérations spéciales, dans le cadre d'une politique anti-insurrectionnelle conduite en Irak et en Afghanistan. Ce dispositif va être conçu et mis en place au *Foreign Military Studies Office* (FMSO), établi à Fort Leavenworth (Kansas) qui deviendra par la suite un des lieux de formation des équipes et jouera aussi le rôle de base arrière de recherche.

Le *Human Terrain System* n'est pas une nouveauté en soi, l'histoire de l'anthropologie, et en particulier celle de l'anthropologie américaine, est tissée de ces collaborations « problématiques » avec le renseignement et le fait militaire; il faut donc envisager le *HTS* dans un contexte plus large.

La filiation du *Human terrain System*, un héritage assumé

Je ne retracerai pas toutes les occurrences de ce genre de collaborations, je noterai seulement que ressortent classiquement des histoires de l'anthropologie américaine certains faits saillants notamment celui de l'espionnage des forces allemandes pendant la deuxième guerre mondiale par des anthropologues, pratique condamnée par Boas; ou encore le développement dans la période de l'après-guerre de l'anthropologie sous l'impulsion du financement des fondations Ford et Rockefeller et drainée par l'idéologie anticommuniste.

Je m'attacherai ici spécifiquement à ce qui s'est passé pendant la guerre du Viêtnam, principalement parce qu'il s'agit, en termes de pratiques de renseignement, de la filiation assumée et revendiquée par les concepteurs du projet *HTS*. Je renvoie ici à un article en particulier qui fait référence en la matière puisqu'il constitue un des rares documents produits par l'armée sur ce projet : *The Human Terrain System : a CORDS for the 21st Century* (Kipp et al 2006). Les auteurs y présentent la profession de foi du *HTS* en le posant en héritier du programme *CORDS* mis en place pendant la guerre du Viêtnam et que co-dirigeaient le gouvernement du Viêtnam du Sud et l'Armée américaine. Ce système d'information visait, et l'expression a été reprise très souvent depuis, « à gagner les cœurs et les esprits » des sud vietnamiens. L'idée qui anime le *HTS* est sensiblement la même et rejoint les positions de Kilcullen : la guerre

ne se gagne pas sur les champs de bataille mais dans la lutte pour acquérir la loyauté du peuple qu'on veut dominer. Ce dispositif, établi entre 1967 et 1972, est un dispositif de renseignements et de propagande composé de plusieurs volets dont le plus célèbre et le plus controversé est le projet Phoenix qui avait pour mission de débusquer et de mettre hors d'état de nuire les leaders du front de libération vietnamien. Le projet Phoenix a souvent été décrit comme une campagne d'assassinats ciblés basée sur le principe de la délation (Gonzalez 2007).

La référence au système *CORDS*, même si les auteurs ne renvoient pas directement au projet Phoenix, place le *HTS* dans une perspective ouvertement utilitariste de technologie et de stratégie militaires alors que les anthropologues impliqués dans le projet vont préférer emprunter une perspective « humaniste » pour le défendre. L'alliance entre la force et sa justification est ainsi bien scellée, l'opérativité militaire se trouvant légitimée par le souci affiché des autres. Nous retrouvons ainsi l'anthropologue ravalé au rang de missionnaire, acceptant de porter la bonne parole du plus fort, et entretenant au monde un rapport simpliste et utilitaire. Le discours anthropologique qui avait pourtant vigoureusement disloqué cette surface première d'émergence se trouve renvoyé à son passé colonial où l'autre valait surtout comme partie d'une extériorité qui n'attendait que le regard blanc pour être résolue.

L'American Anthropological Association : définir l'acceptable par l'expérience des limites

Je voudrais poursuivre un peu plus avant la généalogie du *HTS* en abordant un autre projet de collaboration avec le renseignement militaire, le projet *Camelot* qui entretient une plus grande parenté encore avec le Terrain Humain puisqu'il a lui aussi directement impliqué des chercheurs en sciences sociales et qu'il a également obligé l'AAA à se positionner. Je m'appuierai pour les données factuelles sur le travail de Thomas C. Patterson publié dans son livre *A Social History of Anthropology in the United States* (2001)⁸.

Le projet Camelot résulte du financement du Département de défense américain et a été développé dans le cadre du *SORO* (*Special Operations Research Office*) à l'*American University*. Le

⁸ Voir notamment le chapitre "Anthropology in the Postwar Era", 1945-1973, pp. 103-134. Il est à noter que plusieurs autres publications abordent spécifiquement cette question des liens entre l'anthropologie et la raison d'Etat avec notamment Gough, Kathleen (1968) *Anthropology : Child of Imperialism*. Tucson (AZ): Taylor ; Hymes, Dell (1969) *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon; Blackburn, Robin (1972) *Ideology in Social Science*. Londres: Fontana Collins et Asad, Talal (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.

SORO a été fondé en 1957; il s'agit d'une organisation destinée à servir les besoins de l'armée américaine dans la conduite de sa guerre psychologique contre le communisme. En 1962, la mission du *SORO* a été étendue à la recherche sociale sur la contre-insurrection. À partir de 1964, des anthropologues, ou des personnes revendiquant ce statut, sont envoyées au Chili, en Colombie et au Pérou. La recherche conduite au Chili dans le cadre de ce projet est accidentellement rendue publique en juin 1965 : le projet est alors annulé suite au scandale suscité.

En 1966, l'*American Anthropological Association* commande un premier rapport pour décider de la position à tenir par rapport à ce projet Camelot. En juin 1966, le rapport Beals, du nom de celui qui en a dirigé les travaux, est déposé auprès du comité exécutif de l'AAA. Ce rapport préconise le divorce entre les activités de renseignement et celles des scientifiques ; il rappelle que les informations recueillies auprès des informateurs doivent rester confidentielles et suggère que les scientifiques ne soient impliqués qu'aux seules fins d'interprétation des données ou pour identifier des problèmes.

Mais de fortes dissensions politiques travaillent l'Association, notamment entre ceux qui voudraient condamner ouvertement l'attitude des États-Unis envers le Vietnam⁹ et participer ainsi du courant social de défenses des droits civiques qui se fait entendre de plus en plus fortement au pays et les autres qui considèrent que la science se doit de rester neutre.

Ce rapport sera rejeté point par point et le comité exécutif de l'AAA finira par passer une motion marquant l'irrésolution des problèmes soulevés par la controverse de Thaïlande. Trente ans plus tard, l'AAA est de nouveau confrontée à un cas limite, le *Human Terrain System*. Selon Foucault, c'est à partir des expériences limites qu'on réinterroge l'acceptable. C'est ici ce qui se joue symptomatiquement : le *HTS*, et le projet Camelot avant lui, contraignent une « instance de délimitation » (Foucault 1969) à redéfinir son champ d'action et son code d'éthique par ses marges. « C'est par l'avènement d'un paradigme à la place d'un autre, frappé de "crise", que s'opère une "révolution" scientifique » (Bricet des Vallons 2007). De crise il s'agit plutôt ici de brouillage, de position ambiguë obligeant l'académie à s'emparer du problème pour tenter soit de le normaliser en adoptant un nouvel outil paradigmatique, soit en le rejetant. C'est ce qui se passe en 1971 avec le rapport Mead qui est presque unanimement rejeté. Ce rapport joua sans aucun doute le rôle de fusible dans l'affaire, la position de Mead au sein de l'Académie n'ayant peut-être pas joué en sa faveur. Toujours est-il que le caractère iconoclaste des

⁹ Une motion sera votée dans ce sens là au congrès de 1967.

positions de Mead dans un climat de grande contestation permit de tourner la page en quelque sorte sans que soit clarifié ce qu'il était acceptable ou non de faire en tant qu'anthropologue en termes de collaboration avec le fait militaire. Plus de trente ans plus tard, la *Commission on the Engagement of Anthropology with the US Security and Intelligence Communities*¹⁰, mise en place en 2005 à la demande du comité exécutif de l'AAA, engage, sur des questions très proches, des travaux au terme desquels elle revendiquera une position à la fois plus nuancée (en détaillant tous les différents types de collaboration possible, en établissant des distinctions précises) et plus claire (en se positionnant contre le *HTS*). Son analyse se refusera cependant à tout commentaire sur la situation géopolitique spécifique dans laquelle s'inscrit le *HTS* et renverra à une vision strictement procédurale (respect du code d'éthique de l'AAA comme ligne de partage) pour poser son jugement.

2005, refaire la part des choses

Le motif initial du mandat conféré en novembre 2005 par le comité exécutif de l'AAA à la Commission d'enquête sur l'engagement de l'anthropologie dans les milieux liés à la sécurité nationale et aux services d'information américains est la publication d'offres d'emplois, de bourses et de subventions de recherche offerts par la Sécurité américaine et d'autres organismes de renseignement dans la revue *Anthropology News*. Le champ d'action de cette commission va cependant s'élargir considérablement.

Le rapport de la Commission resitue en préambule ses travaux par rapport à un contexte historique pour tenter de se dégager d'une dichotomie entre engagement et non-engagement :

Tout au long du siècle d'histoire de l'AAA, les relations entre les communautés militaires, de renseignement et de sécurité (*MIS : Military, Intelligence, and Security Communities*) et l'anthropologie ont varié, en partie en fonction du caractère attribué aux guerres américaines : la seconde guerre mondiale (une bonne guerre) évoquait le service patriotique, quand la guerre du Viêt Nam (une sale guerre) appelait la condamnation par l'anthropologie des services rendus aux *MIS*. Ce contexte historique nous rappelle que nous ne pouvons pas fonder notre jugement de ce qui constitue un engagement éthique des anthropologues et de l'anthropologie avec les *MIS* sur

¹⁰ Le rapport final de cette commission sera remis le 4 novembre 2007. Les membres qui composent cette commission sont James Peacock (président), Robert Albro, Carolyn Fluehr-Lobban, Kerry Fosher, Laura McNamara, Monica Heller, George Marcus, David Price et Alan Goodman (ex officier).

notre approbation ou condamnation des politiques nationales à un moment donné (AAA 2007:7)¹¹.

Le refus de s'engager dans un « moment donné » est compréhensible du point de vue formel d'une discipline qui veut instaurer un cadre de réflexion et de recherche stable et ne pas se soumettre aux aléas des opinions et de leurs revirements. Cependant, extraire son jugement de l'approbation ou la condamnation des politiques à un moment donné est une position qui se condamne à ne pas résoudre ce que pose comme question un problème donné, à un moment donné. Les conclusions de la commission publiées dans le rapport remis le 2 novembre 2007 traduisent finalement une prise de position claire (en rejetant la collaboration au sein du *HTS*), en se référant plutôt à la logique interne de la discipline et à son code d'éthique, qu'en s'attaquant directement au cadre idéologique dans lequel a émergé le *HTS*. Est-ce là le seul consensus possible : s'en remettre à l'éthique plutôt qu'au politique ?

La Commission insiste également beaucoup sur la complexité du fait dont elle doit rendre compte, sur la multiplicité des types de collaboration (le terme « engagement » est proscrit pour éviter de tomber dans la prise de position idéologique) et pose en prologue cette autre balise :

La longue tradition en anthropologie de marquer une différence entre la recherche appliquée et la recherche indépendante académique est mise au défi par les rencontres croissantes [entre les deux] sur les mêmes terrains de recherche. Des différences persistent bien sûr, mais il y a de nouvelles opportunités pour d'intéressants dialogues, et le partage de méthodes, de compréhensions et de concepts. Ces nouveaux et intéressants dialogues, ces rencontres entre anthropologies appliquée et académique sont à la fois une condition de travail des membres mêmes de cette Commission et des environnements de recherche anthropologiques qu'elle doit réviser ici (AAA 2007:7)¹².

On retrouve ici la question entre anthropologie appliquée et anthropologie académique. La position de la commission est de tenir compte de la complexité et de l'intégration des modes de gouvernance, de la nécessité d'analyser les opportunités de dialogue au moment où elles se présentent. Le refus du *HTS* comme pratique acceptable que la commission va formuler ne s'inscrit donc pas dans un refus de dialogue et de coopération a priori.

¹¹ Ma traduction.

¹² Ma traduction.

Les réticences de la commission à propos du *HTS* concernent surtout les conditions mises en place par le *HTS* ne permettant pas au chercheur de respecter le code d'éthique dont s'est doté l'AAA ; ainsi la Commission ne recommande pas cette pratique qu'elle ne juge pas relever d'une pratique pouvant se revendiquer de la discipline anthropologique. La Commission craint pour finir de voir toute la crédibilité de la discipline et le travail de terrain sapés, à moyen terme, par ce genre de collaborations.

L'instrument humanitaire

Le manichéisme de l'Armée américaine désamorce jusqu'à ses « bonnes » intentions mêmes. Montgomery McFate cite, lors d'une entrevue radiophonique avec Neal Conan¹³, Steve Fondocarò plaisantant à propos de ce qu'il souhaitait pour ses soldats : *An angel on their shoulder* (Schactman 2008). Ce tableau angélique a d'ailleurs été repris par certains grands médias¹⁴. L'intégration des anthropologues au sein de l'armée révèle une inflexion humanitaire instrumentalisée dans le sens d'un renforcement des stratégies biopolitiques qui sous-tendent la conflictualité contemporaine. « Intervenir en Irak ou ailleurs, ce n'est pas lui faire la guerre; c'est envoyer des techniciens pour réparer les causes d'un dysfonctionnement » (Gros 2006). Les anthropologues sont intégrés dans ce principe d'intervention comme médiateurs entre l'action militaire et sa surface d'inscription pour en quelque sorte, réduire la zone de frottements et améliorer la productivité de l'occupation américaine en en réduisant les coûts.

Cette pensée positiviste se traduit également dans le développement ultra technologique de la guerre qui voit le terrain d'action secondarisé s'effacer derrière sa surface numérisée sur laquelle la frappe « chirurgicale » s'opère. Et comme le note Gregory (2007:249), ça n'est pas Kaboul que l'on bombarde mais « K.A.B.O.U.L. ».

Ces deux courants pourraient paraître paradoxaux, avec dans un cas, une guerre faite d'en haut et de loin et dans l'autre,

¹³ 2007 'Academic Embeds': Scholars Advise Troops Abroad. Entretien avec Montgomery McFate et Roberto Gonzalez. NPR. [En ligne].
URL : <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=15124054>.
Consulté le 24 novembre 2010.

¹⁴ Dans *The New Yorker* avec un article affichant son admiration pour Killculen, intitulé, Knowing the Enemy. Can social scientists redefine the "war on terror?". 18 décembre 2006 et dans *Le Times* qui reprend complaisamment le témoignage bien sous tout rapport de Tracy, membre d'une *HTT*. David Rohde, Enlists Anthropology in War Zones. New York Times. [En ligne], mis en ligne le 5 octobre 2007. URL : <http://www.nytimes.com/2007/10/05/world/asia/05afghan.html>.
Consulté le 24 novembre 2010.

l'intégration d'anthropologues sur le terrain pour mieux en comprendre les fondements. Ce paradoxe n'est qu'apparent et la matrice commune de ces évolutions conflictuelles est bien celle de la guerre donnée comme système de contrôle transversal et continuum de force (Bricet des Vallons 2007).

Un autre symptôme de cette biopolitisation des stratégies militaires est le développement des armes non létales qui traduit une volonté « non plus déterminée par la destruction du corps ennemi et le primat ancestral, dans la pensée de la guerre, du pouvoir de mort, mais par l'exercice d'un contrôle permanent par et sur les corps » (Bricet des Vallons 2007). Les armes non létales s'inscrivent aussi dans ce continuum de forces qui hybride les pratiques, rassemblées sous le seul mot d'ordre d'intervention, « principe d'action visant à harmoniser toutes les contradictions notamment les distinctions sémiologiques qui fondaient les guerres classiques », les distinctions entre les temporalités de guerre et de paix, entre sociétés civiles et combattantes etc. (Gros 2006, Dal Lago 2010).

La réalité du terrain résiste parfois sous ce contrôle tout azimut et en octobre 2010, l'Iraq Body Count estime que « 66 081 civils (irakiens ou étrangers mais non impliqués comme combattants) auraient trouvé la mort dans les violences entre janvier 2004 et décembre 2009 »¹⁵.

On dénombre par ailleurs à ce jour, trois cas de décès d'anthropologues *embedded* (Lawrence 2007) dans le *Human Terrain System*. Le dernier décès remonte au 7 janvier 2009 et c'est Paula Loyd qui succombe à des brûlures au *Brook Army Medical Center* de San Antonio, au Texas. Paula Loyd, une anthropologue engagée dans le *HTS*, était en mission dans la région de Kandahar; elle est morte des suites d'une agression : un homme avec qui elle discutait l'a soudainement aspergée du contenu d'un bidon d'essence enflammé. Ces morts violentes ont ouvert plus largement la voie aux critiques qui ratissent désormais largement en dehors de la sphère académique d'où elles émergèrent initialement.

Le faisceau convergent des critiques

Le *HTS* a été depuis son implantation vigoureusement critiqué par un grand nombre d'anthropologues et d'universitaires qui y voient une instrumentalisation dangereuse de l'anthropologie risquant de nuire au crédit de l'ensemble de la profession. Il est désormais mis très sérieusement en doute par ceux-là même qui avaient pu le défendre, au sein de l'armée mais aussi, et assez exemplairement, par des journalistes, notamment de la revue *Nature*, qui a publié

¹⁵ <http://www.iraqbodycount.org/analysis/numbers/warlogs/>. Consulté le 24 novembre 2010.

récemment un éditorial réclamant la fermeture du programme (trop de morts, trop de problèmes de recrutement, peu d'efficacité) tout en précisant que l'idée restait bonne sur le principe (Weinberger 2008). Cette même revue avait pourtant publié en 2008 un éditorial se positionnant ouvertement en faveur de ce programme¹⁶.

Mais le désaveu le plus officiel est venu plus récemment du Congrès qui le 21 mai 2010¹⁷ – et dans un rapport sur l'investissement militaire prévu pour 2011¹⁸ – a conditionné la reconduction du financement de ce programme à l'exigence que l'armée fasse montre d'efforts manifestes pour régler quelques-uns des problèmes majeurs qui ont été soulevés, parmi lesquels viennent en tête l'efficacité même du projet et le respect des normes éthiques qui doivent encadrer la recherche sur des sujets humains ; normes que le *HTS* enfreint de façon évidente.

Désormais se retrouvent donc côte à côte sur le front des opposants à ce dispositif des anthropologues qu'on pourrait qualifier d'engagés (et colorés politiquement à gauche ou à tout le moins démocrates) et des membres de haut rang des forces militaires américaines qui reprochent au *HTS* le fait de relever de méthodes trop « soft » (Price 2007). S'ajoute à cela une critique plus populiste basée sur l'argumentation du coût exorbitant du programme (140 millions de dollars par an¹⁹).

Contre le *HTS*, des anthropologues inquiets

Parallèlement à cette commission et sous la conduite active de Roberto J. Gonzales, de la San José University, un groupe se constitue qui fait circuler une pétition contre le travail des anthropologues avec l'armée ; il s'agit du *Network of Concerned Anthropologists*. Voici ce que dit ce réseau :

Nous ne sommes pas nécessairement opposés à des formes de consultations des anthropologues par l'état ou par les

¹⁶ A social contract. Efforts to inform US military policy with insights from the social sciences could be a win-win approach. *Nature* 454 (138). [En ligne], mis en ligne le 10 juillet 2008.

URL : <http://www.nature.com/nature/journal/v454/n7201/full/454138a.html>. Consulté le 24 novembre 2010.

¹⁷ Voir le blog de Maximilian Forte, professeur adjoint au Département de sociologie et d'anthropologie de l'Université Concordia, Montréal, Canada, qui suit le développement de l'implantation du *HTS* : <http://zeroanthropology.net/>.

¹⁸ H.R. 5136 – Nation Defense Authorization Act for Fiscal Year 2011.

URL : <http://openanthropology.files.wordpress.com/2010/05/hascfy11ndaa051910.pdf>. Consulté le 20 octobre 2010.

¹⁹ Voir le passage de John Stanton, journaliste indépendant qui a beaucoup travaillé sur le sujet du *HTS*, à l'émission de télévision *Alyona Show* du 10 novembre 2009. URL : http://www.youtube.com/watch?v=U4R5mBCLJnY&feature=player_embedded. Consulté le 20 octobre 2010.

militaires, spécialement quand cette coopération peut contribuer à l'atteinte d'objectifs humanitaires ; mais le travail qui se fait de façon opaque, qui rompt les relations d'ouverture, de confiance avec les populations étudiées, le travail qui permet l'occupation d'un pays par un autre viole les standards professionnels de la pratique anthropologique²⁰.

L'intégrité du chercheur sur le terrain est donc mise en cause. Est-ce qu'il tente de servir la cause de la science, ou d'assumer le rôle de mission dirigée par une agence gouvernementale, ou les deux ? Les deux postures sont-elles réconciliables ?

Roberto Gonzalez, qui va prendre le flambeau de la critique anti-HTS et sera le principal interlocuteur de McFate par articles interposés (Gonzalez 2007; McFate 2007) ou en « affrontement » radiophonique (Conan 2007), interroge aussi l'implication de l'anthropologue dans un système fondamentalement basé sur la domination, géopolitique entre autres. Il est relayé sur ce point notamment par David Price, par ailleurs membre de la commission et qui tient un discours, hors rapport, très marqué et très en prise « avec le moment donné ». La position de Price est proche de celle de Gregory sur les fondements colonialistes de la politique de défense américaine; il critiquera notamment, de façon virulente, le *Counter Insurgency Field Manual* et l'absence, dans les témoignages des (jeunes) anthropologues impliqués dans le projet, d'une conscience politique qui dépasse le leitmotiv de « nous sauvons des vies » (Price 2007). Cette idée d'une réduction de la létalité du conflit appuyée par des chiffres largement repris dans les médias - on attribuerait au HTS la réduction de 60% des opérations de combat depuis février 2007²¹ - reste questionnable, selon Gonzales, dans la mesure où l'on oublie de dire que, dans le même temps, ont été introduits plus de 6000 soldats dans l'est de l'Afghanistan.

La critique du HTS qu'oppose ce réseau recoupe la position de la Commission d'enquête de l'AAA sur le plan notamment des critères d'éthique de la discipline. Le HTS ne garantit ni le libre consentement des participants - les chercheurs impliqués dans ce dispositif peuvent porter l'uniforme ou circuler avec des soldats qui le portent et donc représenter un pouvoir et une autorité de fait - ; ni l'innocuité de la recherche et la confidentialité des données recueillies - rien ne garantit en effet que les données transmises au commandement de brigades militaires ne soient pas utilisées pour

²⁰ Ma traduction. Présentation sur la page d'accueil du site du réseau : <http://sites.google.com/site/concernedanthropologists/> (pas de date de mise en ligne). Consulté le 24 novembre 2010.

²¹ Chiffres relatés par McFate au cours d'une entrevue accordée le 9 octobre 2007 à la radio et repris régulièrement dans les articles sur le sujet. En ligne sur le site du NPR : <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=15124054>. Consulté le 24 novembre 2010.

repérer ou cibler certains éléments de la population. La critique du réseau se fait par contre plus précise sur les technicalités même du *HTS*. J'en résume ici les points principaux :

- Dysfonctionnements dans le déploiement des *HTT* et remise en question de la qualité de la formation offerte aux chercheurs au *Fort Leavenworth* et des procédures de recrutement. Il revient ainsi de façon récurrente dans les témoignages des cas d'intégration « malheureuse » de traducteurs aux compétences non adaptées au territoire d'accueil²²; d'autre part, et contrairement à l'objectif du programme qui prévoyait d'envoyer sur place des anthropologues qualifiés, sur les 35 chercheurs déployés, la moitié seulement est titulaire d'un doctorat et sept sont anthropologues²³.

- Conflits d'intérêts patents dans la « production » même du *HTS*. Maximilian Forte (Professeur adjoint au Département d'anthropologie de l'Université Concordia) affirme que tous les contractants et sous-contractants qui travaillent pour le *HTS* sont des compagnies privées impliquées dans l'industrie militaire. Ainsi, le *BAE System* qui est le contractant privé chargé du recrutement aurait concentré ses recherches dans le réseau du renseignement proche des intérêts militaires²⁴.

Du recrutement à l'entraînement en passant par l'équipement et la technologie utilisés par le *HTS*, tout est entre les mains de contracteurs privés. Plusieurs employés du *HTS* ont déjà également été, ou continuent d'être, des employés de ces entreprises. Il y a un chevauchement considérable et une circulation du personnel qualifié entre plusieurs de ces entreprises et le *HTS*. Certains, parmi ces individus, se connaissent d'expériences de travail passées chez ces contracteurs privés (Forte 2010)²⁵.

Cette perspective économique permet d'envisager le *HTS* comme un maillon d'une économie militaire où les enjeux financiers prévalent sur les considérations politiques. La marge de manœuvre

²² Voir le témoignage d'Ann Rachel Marlow, spécialiste de l'Afghanistan, sur son blog <http://www.annrachelmarlowe.com>; voir la page spécifique sur le *HTS* : <http://www.annrachelmarlowe.com/category/us-military-and-coin/page/>; voir également la revue *Nature* (2008) qui relaie un cas de traducteur marocain en Irak ne parlant pas anglais : <http://www.nature.com/news/2008/081001/full/455583a.html>.

²³ Ibid.

²⁴ Information que confirme la revue *Nature* (2008). <http://www.nature.com/news/2008/081001/full/455583a.html>

²⁵ Ma traduction. Billet de Forte du 28 février 2010 : Mapping the Terrain of War Corporatism: The Human Terrain System within the Military-Industrial Academic Complex. [En ligne], mis en ligne le 28 février 2010. URL <http://zeroanthropology.net/2010/02/28/mapping-the-terrain-of-war-corporatism-the-human-terrain-system-within-the-military-industrial-academic-complex/>. Consulté le 24 novembre 2010.

de l'anthropologue nous apparaissait déjà réduite, mais la prise en compte de cet élément confirme l'aliénation des chercheurs à leurs commanditaires et employeurs : une entreprise dont les revenus viennent d'un marché que lui ouvre la guerre a-t-elle intérêt à ce que cette guerre se termine ?

Par ailleurs, en parcourant les blogs et les ressources en ligne qui traitent du sujet, il est facile de s'apercevoir que la critique de la part des anthropologues impliqués au projet n'est pas absente, mais est souvent formulée dans l'après-coup de leur engagement ou encore sous couvert de pseudonymes. La critique la plus documentée vient d'une jeune femme, Zenia Helbig, renvoyée au bout de quelques mois de formation, soupçonnée de non-allégeance au pays sur la base d'une blague qu'elle aurait lancée autour d'une bière à des collègues du HTS (en substance « si les États-Unis envahissent l'Iran, je change de camp! »²⁶). Il semble que la jeune femme se soit montrée critique par rapport au dispositif et essayait d'en régler les manquements, tant au niveau du recrutement – extrêmement rapide et pressant – qu'au niveau de la formation, apparaissant une fois encore comme très lacunaire et sans rapport avec la mission de fournir une plus grande connaissance des enjeux culturels des territoires occupés. La jeune femme, soutenue par son compagnon –membre lui aussi du HTS dont il a démissionné au début de l'année 2008 et qui tenait un blog documentant cette affaire²⁷ – n'en est pas restée là. Après le rejet de sa demande d'audience par l'inspecteur des armées, Helbig en a référé au *Project on Government Oversight* (POGO), et il semble que depuis une enquête ait été ouverte.

Si des voix discordantes se font entendre au sein même du HTS, elles ne remettent pas en cause le projet lui-même mais plutôt la façon dont il est implanté tout en critiquant le peu de sérieux apporté aux moyens devant mener à l'accomplissement de ses objectifs.

Le bien ne peut pas faire de mal

La défense de McFate face à ces critiques consiste à faire appel au « bon sens » : si nous pouvons faire en sorte que ces guerres fassent moins de victimes pourquoi ne pas le faire ? Qu'offrent ces critiques comme levier pour agir sur ces conflits et faire en sorte qu'ils se résolvent plus vite et avec le moins de pertes en vies humaines possible. Selon elle, les anthropologues impliqués dans le

²⁶ Ma traduction. Zelbig citée par David Glenn dans son article du 5 décembre 2007 « Middle East studies in Disarray, Former Human Terrain System Participant Describes Program in Disarray [on Zenia Helbig]. », The Chronicle of Higher Education, <http://chronicle.com/daily/2007/12/891n.html>.

²⁷ The Human Terrain in Irak : <http://iraqht.blogspot.com>.

projet ne font en aucun cas du renseignement militaire : « Je suis fréquemment accusée de militariser l'anthropologie, alors qu'en fait nous "anthropologisons" le fait militaire » (McFate et Fondacaro 2008:534). Montgomery McFate scande avec virulence que l'anthropologie n'est pas une *leftist religion* (ibid.). Elle tente ainsi de minimiser la portée de la critique levée par ce programme en radicalisant la posture.

Revenir aux images

Le cas de l'artiste en résidence (militaire)

Au jeu des inversions rhétoriques et des effets de miroir, l'armée britannique n'est pas en reste qui invite en 2003 Steve McQueen (encore lui), par le biais du *Imperial War Museum's Art Commissions Committee*, à se rendre en Irak aux côtés de ses soldats. « C'est une vieille tradition » explique McQueen, « cela remonte à l'époque où l'armée envoyait des types avec de l'aquarelle peindre les batailles pendant leur déroulement même, sur le terrain » (Frodon 2008:50)²⁸. Steve McQueen, qui pensait tout d'abord refuser cette étonnante invitation, l'accepte finalement. Nommé *National War Artist*, il passe six jours à Bassorah, l'armée fixant la durée maximale autorisée à ces seuls quelques jours. Au retour de ce séjour, McQueen, se dit avoir été profondément ému par le fort sentiment de camaraderie unissant les hommes et femmes soldats britanniques et par le caractère « humain » de la guerre. En recevant une enveloppe affranchie d'un timbre présentant le portrait de Vincent Van Gogh, lui vient l'idée du projet pour rendre compte de son expérience auprès des soldats britanniques. Il propose à la *Royal Mail* de mettre officiellement en circulation une série de timbres – *Queen and Country* – avec le portrait des soldats ayant perdu la vie au service de cette guerre. La *Royal Mail* refuse encore aujourd'hui de donner son aval à la diffusion de cette série philatélique.

Le seul moyen pour un individu de figurer sur un timbre c'est d'être soit membre de la famille royale, soit mort. Je ne sais pas qui mérite le plus d'être sur un timbre que quelqu'un qui a combattu pour sa reine et son pays. Dites moi si je me trompe. Et si me trompe, d'accord, j'arrête (McQueen *In Brown* 2010)²⁹.

Je me pose la question de savoir quelles sont les attentes de l'*Imperial War Museum* qui mandate les comités (sur lesquels ne

²⁸ Entrevue de l'artiste cinéaste à l'occasion de la sortie de son film *Hunger* qui retrace l'histoire de Bobby Sands, activiste de l'IRA, qui se laissera mourir de faim dans les prisons de la Reine.

²⁹ Ma traduction.

siègent pas uniquement des militaires) auxquels revient la tâche de choisir les *National War Artist*. La mission de ce musée (financé en partie par l'État) se donne comme suit :

Le Musée impérial de la guerre est unique en son genre dans la couverture qu'il offre des conflits, spécialement ceux impliquant l'Angleterre et les pays du Commonwealth, de la première guerre mondiale à nos jours. Il a pour mandat l'étude et la compréhension de l'histoire de la guerre moderne et l'expérience de vie en temps de guerre³⁰.

S'agit-il de faire appel à des spécialistes de l'image – des artistes – pour produire des archives de guerre ? Plus précisément, s'attend-on à ce que ces images ainsi produites, dans le cadre de cette « résidence » un peu spéciale, puissent faire œuvre d'archives sensibles valorisant, en le montrant sous vitrine, l'héroïsme des soldats de la reine ? Toujours est-il que si le travail de McQueen, rendu possible par cette institution muséale, répond à la commande, il doit échapper aux normes qu'elle prescrit puisqu'il n'a toujours pas été (pas encore) actualisé dans toute son opérativité. En effet, si le projet circule sous forme d'exposition dans des galeries et musées, la poste royale refuse de le reconnaître et le prive ainsi de sa fonction officielle : celle de faire passer des messages. La série *Queen and Country* est ainsi maintenue littéralement dans les limbes, entre le monde des morts et celui des vivants. Le travail mémoriel que cette série entreprend met l'accent sur le sacrifice dans ce qu'il a de plus nu – et c'est sans doute cela qui dérange la *Royal Mail* - en empruntant à la pierre tombale la mise en forme graphique de la durée d'une vie : un âge (ici souvent jeune) et une date de décès. Le visage serré en gros plan qui remplit le cadre du timbre ne permet pas l'anonymat dans lequel les armées souvent préfèrent commémorer leurs morts : ici, pas de soldat inconnu, on y voit bien.

J'aimerais faire dialoguer ce travail avec un autre objet, filmique cette fois, relevant de la même catégorie des « images de guerre ».

***Redacted*, des images déjà là**

En 2007, Brian de Palma réalise *Redacted*, un faux documentaire tourné en HD. Le film est un objet inédit, qui semble reprendre des images déjà là, prises à même le flux de celles qui circulent sur l'occupation américaine en Irak : des images prises à la télévision, sur internet, d'une mini-DV d'un GI *Redacted* documente un fait divers, le viol et l'assassinat d'une jeune fille irakienne de 14 ans par des soldats américains.

³⁰ Ma traduction; Diane Lees, <http://www.iwm.org.uk/server/show/nav.213>

Le cinéaste fait des recherches sur internet, parcourt les blogs et traque les images postées sur YouTube qui traitent du sujet :

Ces informations que j'ignorais m'arrivaient à travers des procédés que j'ignorais également. Je me suis donc dit : c'est ainsi que l'histoire doit être racontée, car c'est ainsi qu'elle l'est. C'est de cette manière-là, fragmentée, et pas autrement, qu'est dite la vérité sur l'occupation américaine de l'Irak. Cette vérité ne passe pas par les grands médias (De Palma interviewé par Burdeau 2008:12).

Le caractère ambigu des images de *Redacted*, leur source sans ancrage, sans point de vue stable laissent le spectateur inquiet du contrat qu'il signe, mal à l'aise de reconnaître aussi des images de son quotidien qu'il aura laissé passer, terrifié pour finir à l'idée que tout cela ne soit pas que du cinéma, avec à l'esprit le spectre d'Abu Ghraib et l'immense possible des exactions. L'artifice, et artifice il y a, n'est pas exactement là où on l'attend. Au moment de réaliser son film, l'affaire que de Palma veut « adapter » est en cours d'instruction ; le cinéaste n'est donc pas autorisé à disposer des informations qu'il a collectées. Comme il tient à ce régime d'images, à ce registre de vérité associé à la diffusion particulière sur le web de ces images « subalternes », il décide de re-tourner tous les éléments visuels qu'il a glanés en en tordant légèrement la diégèse pour qu'on n'y reconnaisse plus les véritables acteurs de l'affaire. Il conserve donc le statut de ces images, amateurs, brouillées, déterritorialisées mais en prise directe avec la réalité de l'occupation américaine. Les soldats évoluent, super-appareillés (lunettes à infra rouge, gilets pare-balles, multi-poches démultipliées) au milieu d'un terrain qui les effraie, aux prises avec une routine absurde de mesures contraignantes (longs et vains *check points* qui opposent leur désœuvrement à l'activité refreinée des irakiens qu'ils filtrent et des irakiennes qu'ils dévisagent). Quand ils ne sont pas dehors, ils évoluent dans les angles morts des caméras de surveillance de leur camps et apparaissent dans la semi obscurité, membres titubants d'un groupe mal constitué, forcés à la promiscuité, souffrant sans le savoir de leur décalage, de leur inadéquation et de la peur de mourir qu'une guerre non-létale refoule. *Redacted* propose un contre-pied au système de représentation de l'administration Bush, en s'appropriant justement des images sans grades, à tout point de vue, aussi bien technique que politique, échappant au tableau de la guerre juste.

Après la fin annoncée de la guerre en Irak, le 1^{er} septembre 2010

Le *Human Terrain System* met en relation des mondes et des projets hétérogènes: il est tout à la fois une tenue de camouflage

pour des militaires qui se pensent et se vivent mal perçus; un miroir humaniste que se tend l'armée après la diffusion en 2004 des images terribles et dégradantes d'Abu Ghraib; l'application d'une nouvelle technologie de contrôle; un nouvel horizon d'engagement pour anthropologues. Il reste que sa mise en place, par le nécessaire positionnement qu'elle a entraîné et le cas limite qu'elle constitue, oblige à réactualiser les enjeux de l'anthropologie contemporaine et son rapport au terrain.

Paul Rabinow, entre autres, défend le projet d'une anthropologie dite du contemporain qui propose de déplacer les catégories de l'anthropologie classique basées sur la différenciation des cultures et des peuples pour s'intéresser plutôt à des processus temporels, à l'émergence de formes, de rationalités, d'institutions, et à leurs effets : « L'anthropologue du contemporain doit rester proche des choses quand elles adviennent mais, grâce à sa visée analytique, il doit préserver une certaine distance critique avec elles, une proximité en même temps qu'une certaine avance » (2008:58). Et George Marcus de préciser cette idée d'*untimely* : il s'agirait de développer un rapport « en avance du monde » qui permette à l'anthropologue de ralentir les choses pour mieux les comprendre, sans être en retard sur elles (2008:58).

L'anthropologie telle que la conçoit le *Human Terrain System* fonctionne à l'inverse de cet ambitieux projet : bien que posté aux avant-ponts de conflits, au cœur d'un panorama de violences d'une grande complexité (diffraction des acteurs, des groupes, des alliances, du champs de bataille, du front; effacement et confusion des délimitations spacio-temporelles, des objectifs, des codes qui faisaient la guerre classique), l'anthropologue y opère sur une surface discursive polarisée de façon très réductrice selon des camps irréconciliables (le bien contre le mal; les croyants contre les impies) et qu'on lui demande de concilier.

Références

American Anthropological Association (AAA)

2007 Commission on the Engagement of Anthropology with the US Security and Intelligence Communities (Rapport Final). [En ligne], mis en ligne le 4 novembre 2007. URL : <http://www.aaanet.org/cmtes/commissions/CEAUSSIC/>. Consulté le 24 novembre 2010.

Baudrillard, Jean

2001 L'esprit du terrorisme. *Le Monde diplomatique*, 2 novembre 2001. [En ligne], URL : <http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/lesprit-du-terrorisme/>. Consulté le 24 novembre 2010.

Bricet des Vallons, Georges-Henri

2007 L'arme non létale dans la stratégie militaire des États-Unis : imaginaire stratégique et genèse de l'armement. *Cultures et Conflits* 67:63-82. [En ligne], mis en ligne le 04 janvier 2010. URL : <http://conflits.revues.org/index3116.html>. Consulté le 24 novembre 2010.

Brown, Marc

2010 « Artist Steve McQueen fights on to put Britain's war dead on stamps », *The Guardian*. [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2010. URL : <http://www.guardian.co.uk/artanddesign/2010/mar/18/steve-mcqueen-iraq-soldiers-stamps>. Consulté le 24 novembre 2010

Burdeau, Emmanuel

2008 Entretien avec Brian de Palma. *Cahiers du cinéma* 631 (février):12-16.

Conan, Neal

2007 'Academic Embeds': Scholars Advise Troops Abroad. Entretien avec Montgomery McFate et Roberto Gonzalez. NPR. [En ligne]. URL : <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=15124054>. Consulté le 24 novembre 2010.

Dal Lago, Alessandro

2010 (2004) *Police Globale*. *Cultures & Conflits*, 56 (hiver):157-169. [En ligne], mis en ligne le 07 janvier 2010. URL : <http://conflits.revues.org/index1642.html>. Consulté le 24 novembre 2010.

Foucault, Michel

1969 *L'archéologie du savoir*. Paris:Gallimard.

Frodon, Jean-Michel

2008 Entretien avec Steve McQueen. *Cahiers du cinéma* 639 (novembre): 45-50.

Gonzalez, Roberto J.

2008 Human Terrain, Past, present and future applications. *Anthropology Today* 24 (1):21-26.

2007 Phoenix Reborn? The rise of the 'Human Terrain System".
 Anthropology Today 23 (6):21-22.

Gros, Frédéric

2006 États de violence. Essai sur la fin de la guerre. Paris:
 Gallimard.

Gregory, Derek

2004 The Colonial Present. Oxford: Blackwell Publishing.
 1994 Geographical Imaginations. Oxford: Blackwell Publishing.

Kipp, Steep [*et al*]

2006 The Human Terrain System : a CORDS for the 21st Century.
 Military Review Septembre-Octobre:8-15.

Lawrence, Kan

2007 Embedded Anthropologists. The Chronicle of Higher
 Education. 54 (8).

McFate, Montgomery and Steve Fondacaro

2008 Cultural Knowledge and Common Sense. A response to
 González in this issue. Anthropology Today 24 (1):27.

Nagel, John A. with David Petraeus and James Amos

2007 The US. Army/Marine Corps Counterinsurgency Field Manual.
 Chicago: University of Chicago Press.

Patterson, Thomas C.

2001 A Social History of Anthropology in the United-States.
 Oxford/New-York: Berg.

Price, David

2007 Antropology as Lamppost? *A comment on the
 Counterinsurgency* Field manual. Anthropology Today 23 (6):20-21.

Rabinow, Paul with George E. Marcus, James D. Faubion and Tobias
 Rees

2008 Designs for an Anthropology of the Contemporary. Durham:
 Duke University Press.

Said, Edward

1978 Orientalism. New York: Pantheon.

Shachtman, Noah

2008 Army Anthropologist's Controversial Culture Clash. 23
 September. Wired Blog Network. [En ligne]. URL :
<http://blog.wired.com/defense/2008/09/controversial-a.html>.
 Consulté le 24 novembre 2010.

Stengers, Isabelle

2003 *Cosmopolitiques II*. Paris: Éditions La Découverte.

Weinberger, Sharon

2008 Military research: The Pentagon's culture wars. *Nature* 455:583-588.

Résumé/Abstract

Cet article propose une analyse du *Human Terrain System (HTS)*, un programme de collaboration d'anthropologues à l'Armée américaine mis en place en 2005 dans le contexte des guerres en Irak et en Afghanistan. Il s'agit d'essayer de comprendre les enjeux de ce dispositif particulier en le replaçant dans un contexte historique plus large pour en proposer une généalogie à partir de quelques notables antécédents. L'auteur analyse non seulement les différents discours qui ont encadré ou limitent encore le *HTS* (discours de l'armée; discours de l'*American Anthropological Association (AAA)* ; discours des chercheurs qui s'y opposent ou le défendent) mais interroge également le « registre d'images » dans lequel il s'inscrit.

Mots clés : Collaboration, champ de bataille, colonisation, représentation

This article proposes an analysis of the Human Terrain System (HTS), a program for embedding anthropologists in the U.S. Army established in 2005 as part of the wars in Iraq and Afghanistan. The author is trying to understand the stakes of this particular program by setting it in a broader historical context. She analyzes the different discourses that frame or further limit the HTS (the Army, the American Anthropological Association (AAA), researchers who oppose or defend the program) but also the "registre d'images" in which HTS operates.

Key words: Embedment, Battlefield, Colonization, Representation

Anne Lardeux
Département d'anthropologie
Université de Montréal
anne.lardeux@umontreal.ca

Vers une ethnographie de la communauté qui vient ? Remarques imaginaires sur un terrain comparatiste

Erik Bordeleau
McGill University

1. Introduction : un souci du passage

*Je ne puis assurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle.
Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne
peints pas l'estre. Je peints le passage (...)*
Montaigne 1979:20

Celui-là pétrit le plus de réalité, qui saisit le plus d'irréalité.
Giorgio Agamben 1998:14

Dans le cadre de mon doctorat en littérature comparée à l'Université de Montréal, j'ai effectué trois séjours d'environ trois mois chacun en Chine, principalement à Shanghai et Beijing. Ayant moi-même étudié l'anthropologie au baccalauréat et ayant l'insigne honneur de pouvoir compter sur plusieurs bons et bonnes ami(e)s anthropologues, je décris souvent ces séjours comme d'authentiques terrains de recherche (formulaire de demande « d'approbation éthique d'un projet de recherche avec des sujets humains » en moins). S'il ne fait aucun doute qu'ils ont puissamment contribué à définir mon effort doctoral, il n'en

demeure pas moins que leur valeur ethnographique reste indéterminée, et même, dans une optique disciplinaire, passablement problématique. En quoi consiste un terrain de recherche en littérature comparée, compte tenu du caractère littéraire, artistique ou imaginal de ses objets de recherche ? Comment rendre compte de l'apport de ce que d'aucun juge comme une indispensable expérience d'immersion dans une culture étrangère sur le plan de la production d'un savoir transculturel ?

Plutôt que de m'interroger sur la conformité de mon travail aux exigences de l'ethnographie classique, j'aimerais déplacer légèrement la perspective en me penchant sur des questions relatives au *lieu* propre de ma recherche. Mon doctorat s'organise en effet autour d'une urgence focale : *[E]scape*. Ce concept suggère un horizon et un mouvement de fuite immanent; sa graphie même signale un espace interstitiel, une disjonction. Concrètement, ce concept a commandé la production d'une série d'analyses théoriques et artistiques portant principalement sur le cinéma et l'art contemporain chinois, conçues comme autant de *passages* ou *itinéraires de désubjectivation*. Ces itinéraires se veulent liminaux, c'est-à-dire qu'ils se constituent comme passages « initiatiques » sur le seuil des non-lieux du capitalisme global et impliquent une mise en jeu éthopoïétique. En d'autres mots : ils font *intercession*. En ce sens, ces passages se démarquent du paradigme anti-orientaliste et de la critique des représentations interculturelles, pour se rapprocher de ce que Foucault a décrit comme ascèse, exercice de soi ou encore *essai*, qu'il définit comme « épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité » (1984:16).

Définissons rapidement les concepts d'éthopoïétique et d'intercession. Pour le Foucault du souci de soi, l'éthopoïétique renvoie à une conception de la vérité « telle qu'elle se lit dans la trame des actes accomplis et des postures corporelles » (2001:510). L'éthopoïétique est, comme son étymologie l'indique, production d'ethos, mise en consistance, incorporation. Dans son article « Du droit à la non-communication des différences » (2002b), Massumi décrit un va-et-vient entre l'éthique et le politique qui met en évidence le plan de l'en-formation. C'est à ce niveau qu'il identifie un troisième terme, précisément l'éthopoïétique (éthopoïèse), qu'il emprunte à Vinciane Despret, et qui désigne « tout ce qui a trait au devenir des formes-de-vie en relation, ou de la vivacité relationnelle de l'en-formation ». Étonnamment, il souligne que « pour ceux qui s'y pratiquent, Deleuze a suggéré le nom d'intercesseurs » (2002b:36). Si le politique se rapporte aux êtres formés et l'éthique aux processus de formation, l'éthopoïétique se situe entre les deux, dans l'espace virtuel des devenirs, se confondant *de facto* avec la recherche d'intercesseurs.

Mais qu'est-ce qu'un intercesseur ? Le concept d'intercession implique un passage « sur la ligne », une modulation expressive, à mi-chemin entre éthique et politique. La traduction anglaise, « mediator », en donne un premier aperçu, quoiqu'elle perde complètement la dimension intrinsèquement fabulatoire du terme. Pour Deleuze en effet,

Fictifs ou réels, animés ou inanimés, il faut fabriquer ses intercesseurs. C'est une série. Si on ne forme pas une série, même complètement imaginaire, on est perdu. J'ai besoin de mes intercesseurs pour m'exprimer, et eux ne s'exprimeraient jamais sans moi. (...) Félix Guattari et moi, nous sommes intercesseurs l'un de l'autre. (2003:171).

Deleuze puise le concept d'intercession chez le cinéaste québécois Pierre Perrault. Ce dernier en fait un usage fort « imagé », qui s'écarte sensiblement du sens usuel, qui possède une connotation religieuse. Décrivant la démarche qui a mené à son film *Pour la suite du monde* (1962), Perrault dira : « À la face du monde je me cherchais un intercesseur et à mes propres yeux. J'ai fait un film. J'ai pris un marsouin. À ma plus grande surprise » (1985:38). Pionnier du cinéma direct et soucieux de « rendre hommage au vivant », Perrault cherchait les moyens de s'affranchir à la fois du caractère colonisant de la fiction et de l'impuissance du documentaire « objectif » à saisir la vie dans son devenir. Il se méfiait de l'universel; ce qu'il voulait, c'est prendre les gens « en flagrant délit de légender ». Car il ne va jamais de soi que l'on aura la puissance nécessaire pour entendre chez l'autre, non pas une identification culturelle représentée, mais le mouvement sourd d'un *peuple à venir*. Comme il le dit si joliment, « mon entreprise un peu naïve consistait à *me persuader* moi-même d'hommes, de femmes et d'îles d'ici » (1983:80). Le problème de l'intercession, c'est finalement celui des indiscernables moyens pour *croire* en ce monde. D'un point de vue anthropologique, on dira donc qu'un intercesseur, c'est une sorte plutôt étrange d'informateur, dont on n'a pas à se préoccuper qu'il soit fictif ou réel, parce qu'il participe du processus d'émergence même par lequel quelque chose comme une ethnographie sera possible¹.

Au-delà donc, ou plus précisément, en-deçà de la mise en scène d'un « avoir été là » par lequel se justifie traditionnellement la démarche ethnographique, je me propose de décrire, sur le mode d'un essai épistémologique explorant les zones d'indiscernabilité

¹ Peut-être est-ce quelque chose de semblable que Maurer a en tête lorsqu'il parle d'une « anthropologie de l'émergence » : « The point of an emergence is that you do not know where it is going. The point of an anthropology of emergence is not to attempt to achieve the universal language adequate to all transformation, but to go along for the ride, in mutual, open-ended, and yet limited entanglements, which one might call friendship, or perhaps, ethnography » (2005:4).

entre pensée de l'imaginal et constructivisme spéculatif, en quoi les itinéraires de désobjectivation, parce qu'ils se définissent par les lieux d'une prise toujours locale et singulière, se constituent ultimement comme *parcours de déprise*.

2. Sortir du libéralisme existentiel et de la fiction de *l'homo oeconomicus*

Je pars d'une évidence sensible : le fait massif et pourtant difficilement saisissable de la *privatisation de l'existence*. Au cœur du diagnostic, on trouve l'insuffisance radicale de la fiction de *l'homo oeconomicus*, modèle de l'individu privé sans liens sociaux et souffrant de ce que Sloterdijk appelle un « déficit de sphère ». « L'être isolé, c'est l'individu, et l'individu n'est qu'une abstraction, l'existence telle que se la représente la conception débile du libéralisme ordinaire », note Blanchot dans *La communauté inavouable* (1983:36). Contre la privatisation de l'existence, le libéralisme existentiel triomphant et la métaphysique du sujet qui les sous-tend, il s'agit de penser à nouveau frais l'expérience du commun, et en premier lieu, de dépasser la « forme désormais impropre et insensée de l'individualité » (Agamben 2001:53). Mais comment réaliser ce dépassement ? Ou de manière plus précise : quelle *traversée* pour amener l'individu privé à opérer ce dépassement ?

Il ne sert à rien – et même il y a beaucoup de naïveté à le faire – d'opposer aux simples valeurs économiques celles, dites plus humaines et plus complexes, de la culture, de l'art de la morale, de la personne (de grâce n'en jetez plus!), si *l'homme économique* devient, non un ingrédient ou une qualification parmi d'autres, mais le sol, le plan même, de l'homme social. S'il est en quelque sorte la condition de possibilité, la condition transcendantale de toute vie en commun moderne, le plan sur lequel toute autre valeur peut, doit même être traduite. (Scherer 2006:156).

C'est sur le fond d'une critique radicale de l'impuissance de l'humanisme libéral à penser adéquatement la question du commun que se profile la relation essentielle à notre époque entre anonymat et politique. D'une certaine manière, si j'ai proposé des itinéraires de *désobjectivation* et non de *subjectivation* ou de *resubjectivation*, c'est en fonction de ce constat préalable selon lequel à l'ère du *Century of the Self*², « le capitalisme apparaît comme une entreprise mondiale de *subjectivation* » (Deleuze et Guattari 1980:571).

² Référence à l'excellent documentaire du même nom réalisé par Adam Curtis (2002).

Une autre manière de décrire cette situation est de la caractériser comme une mobilisation globale dans laquelle nous sommes tous tenus au « service identitaire » : *I am what I am*. Cette injonction spectaculaire est particulièrement intéressante à analyser dans un contexte chinois, en raison d'une part de son émergence relativement récente³ et de son exceptionnelle virulence, et d'autre part en regard de la promesse de liberté qu'elle suscite et des nombreuses tensions qu'elle engendre dans un contexte non-démocratique. De fait, la Chine se révèle être un avant-poste privilégié pour comprendre comment le spectacle participe essentiellement d'une neutralisation du politique et de l'être-ensemble.

3. Penser le passage

Ma démarche doctorale s'est ainsi ordonnée autour d'une exigence (à toute fin) pratique : produire des itinéraires de désobjectivation, tracer des lignes de fuite, opérer des passages à partir – à même – d'œuvres qui, pour la plupart, se rapportent à une aire géoculturelle donnée, la Chine. En court, cela signifie produire des lectures d'œuvres qui engagent des devenirs, d'une manière qui se soucie expressément de ses effets éthopoiétiques. [E]scape, *c'est penser le passage*.

Penser le passage, c'est d'abord, dans un mouvement que Deleuze a magistralement initié, s'éloigner de la question de la représentation pour chaque fois chercher à penser le comment de l'effectuation. Dans le cas du traitement d'œuvres issues de l'espace culturel chinois, c'est d'emblée prendre ses distances avec un ensemble de problématiques paradigmatiques dans le champ des études culturelles nord-américaines, et qui ont égard aux difficultés (presqu'insurmontables, nous dit-on) de parler de « l'Autre », qu'il soit culturellement autre (ici, asiatique) ou simplement « différent » (la liste qui correspond à cet aplatissement identitariste de l'autrement puissant concept de différence s'étend indéfiniment); c'est prendre ses distances avec une optique dont l'enjeu principal (il se dit suprêmement « politique ») est de débusquer les lieux communs dans lesquels « on » risque d'enfermer cet Autre, de manière à libérer les potentiels d'expression de sa singularité; bref, c'est congédier la litanie de la politique identitaire et l'épineux problème de la représentation interculturelle.

³ Il s'agit bien sûr de désigner la transition vers le capitalisme dans laquelle la Chine s'est engagée à partir de la fin des années 70. Nous laissons délibérément de côté les ramifications terminologiques liées à la conceptualisation originale de Guy Debord (1988), par exemple la distinction entre spectacle diffus et spectacle concentré. Elles ne sont guère utiles pour notre propos. Suffit ici de dire que le spectacle est le pouvoir qui veut que l'on s'exprime, que l'on soit (seulement) *quelqu'un*.

Il ne s'agit bien sûr pas de nier en bloc l'existence de problèmes de représentation interculturelle, ni d'en disqualifier toute pertinence. Mais dans un contexte où la différence identitaire est devenue le principal outil de gestion du biopouvoir, il est nécessaire d'adopter un *matérialisme incorporel* capable de nous plonger dans les interstices des processus éthopoïétiques et anthropogénétiques. Comme le souligne Brian Massumi,

The problem with the dominant models in cultural and literary theory is not that they are too abstract to grasp the concreteness of the real. The problem is that they are not abstract enough to grasp the real incorporality of the concrete. (2002:5).

Plutôt que de constamment penser en fonction du danger de simplification de l'autre au niveau de sa représentation, il s'agira donc de rendre compte *effectivement* du monde dans lequel nous nous trouvons impliqués, en essayant de saisir dans le vif les processus de formation et d'émergence au-delà (ou plutôt, en-deçà) des déterminations socioculturelles données.

Si on se penche dans cette optique sur le cinéma et l'art contemporain chinois, une série de problématiques auront tôt fait d'apparaître, qui en appellent toutes de près ou de loin à la position cruciale de la Chine dans le contexte de la mondialisation. Tirons une première ligne, à titre indicatif : l'ordre global n'a pas de lieu : c'est l'ordre des non-lieux⁴. *Ces non-lieux sont au cœur du cinéma chinois contemporain*, de Jia Zhangke à Tsai Ming-liang en passant par Wong Kar-wai ou Wang Xiaoshuai. Encore faut-il être capable de les révéler, de les lire de manière à obtenir un creux, comme dirait Satie. C'est-à-dire : d'en faire l'occasion d'une plongée ou d'un *passage*, non seulement pour les participants directs à la sphère culturelle chinoise ou asiatique, mais pour quiconque est intégré, à plus ou moins fort degré, à l'espace capitaliste global.⁵ D'une certaine manière, il s'agit de parvenir à « faire prise là où le capitalisme prétend offrir la face lisse, enchantée, d'une rationalité purement économique » (Pignarre et Stengers 2007:76).

⁴ À la suite de Marc Augé (1992), je conçois les non-lieux comme des espaces interchangeable et plus ou moins hostiles aux rapports d'appartenance, qui conditionnent des formes particulières de solitude et d'anonymat. L'intérêt du concept de non-lieu réside principalement dans le fait que, tel que Augé le conçoit, il se présente comme passage et accès (surmoderne) au commun : « C'est dans l'anonymat du non-lieu que s'éprouve solitairement la communauté des destins humains » (1992:150).

⁵ Voir par exemple *2046 de Wong Kar-wai : topologie du secret ou piège psychanalytique?* (Bordeleau 2008).

4. [E]scape : un lieu imaginal ?

*L'homme n'est pas lui-même un monde autre que celui dans lequel il éprouve
l'intolérable, et s'éprouve coincé.*

Gilles Deleuze 1985:221

Mon travail doctoral est tout entier tendu par la recherche de voies de passage « concrètes » pour sortir hors de la métaphysique du sujet. Son fantasme opérateur⁶ : qu'un passage sur cette hypothétique ligne de partage cosmologique Orient/Occident – un devenir-ligne passant par la Chine – puisse se révéler un lieu privilégié pour opérer une telle sortie. Ce fantasme se résume en une formule programmatique : [E]scape. Pour des raisons qui s'éclairciront dans les pages qui suivent, je me permets d'abord de présenter une version dite poétique de ce *lieu imaginal* d'où mon terrain de recherche tire sa source, avant de tenter une problématisation à grands traits de la question de l'imagination, principalement à partir de la pensée de Giorgio Agamben.

1. [E]scape : un horizon de fuite immanent, qui ne renvoie à aucun ailleurs transcendant. Comment s'en sortir sans sortir ? L'espace de la fuite. Son interstice. Son là. [E]scape est un *Erewhon*, à la fois *no where* originaire et *now here* toujours recréé. [E]scape : ce n'est pas un « escapisme », si on entend par là le retrait dans l'univers onirique d'un moi fantasmé. [E]scape signe une démobilisation. [E]scape : pas tant un déplacement qu'une dis-location, une dés-occupation d'un certain *paysage* politique, économique, culturel. « Montrer à la mouche à sortir de la bouteille. » (Wittgenstein) [E] pour enfermement. [E]scape est un passage, un resserrement, un détroit. [E]scape : « Un champ social se définit moins par ses conflits et ses contradictions, que par les lignes de fuite qui le traversent » (Deleuze et Guattari 1980:114). [E]scape comme point de fuite d'un devenir-révolutionnaire, d'un devenir-imperceptible. [E]scape : l'impératif de la fuite. « Du schizo au révolutionnaire, il y a seulement toute la différence de celui qui fuit,

⁶ J'utilise le concept de fantasme d'une façon radicalement non-psychanalytique. Enjeu épistémologique de première importance – le fantasme et sa fonction heuristique. En guise d'explication à ce sujet, je renvoie à cette lumineuse définition du fantasme proposée par Agamben dans son livre *Enfance et histoire* : « Le fantasme, qui est la véritable origine du désir, est aussi ce qui permet l'appropriation de l'objet du désir; et par conséquent, en dernière analyse, la satisfaction de celui-ci. (...) *Quand l'imagination se trouve exclue de l'expérience*, pour cause d'irréalité, et quand elle cède sa place à l'*ego cogito*, alors le désir change radicalement de statut; il échappe par essence à toute satisfaction, tandis que le fantasme, jadis médiateur garantissant une possible appropriation de l'objet du désir (autrement dit, la possibilité d'en faire l'expérience), en vient à marquer l'impossibilité même de se l'approprier. » (2002:47-49) (Je souligne) Notons par ailleurs que dans sa leçon inaugurale du Collège de France (7 janvier 1977), Roland Barthes (2002) accorde de même une place prépondérante au fantasme comme outil heuristique.

et de celui qui sait faire fuir ce qu'il fuit. » (Deleuze et Guattari 1972:408).

2. *[E]scape* : la pratique d'un non-lieu. « Le tracé d'un vide. Un espacement. *[E]scape* is a [BLANK] space. *[E]scape* est un *espace en blanc*⁷. Une éthique de la distance. Une politique syntaxique. « Qu'est-ce que le nihilisme sinon une abolition de la distance qui rend impossible toute proximité ? » (Esposito 2006:157) *[E]scape* est un vide qui doit rester tel. Arpenter l'ère du vide. Arpenter l'aire du vide. N'entraver en rien la violence originelle du négatif. Obtenir un creux. *[E]scape* est un dégagement. Une ponctuation. Un évidemment.

3. *[E]scape* : [E] pour extase. [E] pour événement. *[E]scape* : l'ouvert. Un espace vibrant. *[E]scape* nomme un seuil, un point de contact avec un dehors. « Une singularité plus un espace vide ne peut être autre chose qu'une extériorité pure, une pure exposition » (Agamben 2001:55).

La mise entre crochet du « e » dans *[E]scape* marque une disjonction : elle dis-pose le mouvement initial de fuite annoncé et force à prendre en compte le vide immanent qui le rend possible. Vide opératoire ou fonction du vide, telle que décrite dans le chapitre 11 du *Laozi* : « Une maison est percée de portes et de fenêtres / c'est encore le vide /qui permet l'habitat » (1967:44). C'est à la pointe de ce vide et de sa dimension éthopoïétique que j'ai rencontré certaines pratiques artistiques et cinématographiques chinoises contemporaines.

[E]scape nomme donc un seuil, une zone de contact avec un dehors, un point de fuite virtuel à partir duquel se configureront des parcours de déprise ou itinéraires de désobjectivation. D'une manière plus formelle, l'expression désignerait quelque chose comme l'espace immanent d'un passage/traversée sur la ligne du dehors, le tracé d'un vide extatique. C'est dans le chapitre « Dehors » de *La communauté qui vient* qu'on en trouve le développement théorique paradigmatique :

Le *dehors* n'est pas un autre espace qui git au-delà d'un espace déterminé, mais il est **le passage**, l'extériorité qui lui donne accès – en un mot : son visage, son *eidōs*.

Le seuil n'est pas, en ce sens, une autre chose par rapport à la limite; celle-ci est, pour ainsi dire, l'expérience de la limite même, l'être-*dans* un dehors. Cette *ek-stasis* est le don que la

⁷ Nom d'une revue et d'un collectif de Barcelone duquel je suis proche.
www.espaienblanc.net

singularité recueille des mains vides de l'humanité. (Agamben 2001:56)

Cette conception du rapport entre passage, extase et dehors définit l'horizon théorique général dans lequel s'est tenu mon effort doctoral. Reste à voir comment celui-ci s'est traduit dans une *pratique* de recherche et d'écriture. Pour l'instant, j'aimerais me pencher sur quelques difficultés théoriques relatives au *[E]scape* pensé en tant que lieu imaginal. Dans l'optique d'une réflexion sur le terrain ethnographique, on peut d'abord se demander : que signifie au juste entrer « dans le vif » d'un processus incorporel, imaginal ou extatique ? Et de quel *être-là* ethnographique cela relève-t-il ?

Dans l'introduction de *Stanze*, Agamben nous donne peut-être une première indication de ce qui est ici en jeu. Discutant de la scission entre poésie et philosophie dans la culture occidentale et de l'impossibilité qui en découle de « posséder pleinement l'objet de la connaissance » (1998:10), Agamben se propose de remonter aux origines poétiques médiévales de la théorie du fantasme afin de renouveler le problème de la critique. Au plus loin de la mise à distance critique et analytique telle qu'on la conçoit généralement, Agamben place ses propres recherches sous le signe d'une « topologie du *gaudium* » (1998:12) une topologie de la joie, et plus particulièrement d'une « gioia che mai non fina », cette « joie qui jamais ne finit » de l'expérience amoureuse célébrée par la poésie des troubadours et des tenants du *dolce stil novo*. Le lieu propre de cette joie, c'est la *stanza*, qui signifie en italien demeure, pièce ou lieu de séjour, et qui désigne également l'élément constitutif de la poésie des poètes du 13^{ème} siècle, « parce qu'il formait avec les diverses composantes formelles de la *canzone* [chanson] le foyer de ce *joie d'amor* qu'ils assignaient comme unique objet à l'activité » (1998:4). En conséquence, dans la parole poétique se déploie une puissance épistémologique de premier ordre, en tant que « parole délimitant un espace où devient possible l'appropriation de ce qui échapperait autrement à toute saisie et à toute jouissance » (1998:216). Et c'est finalement dans cette perspective que, sur le plan topologique proprement dit, Agamben nous enjoint à

penser le « lieu » non comme quelque chose de spatial, mais comme quelque chose de plus originel que l'espace; peut-être, selon la suggestion de Platon, comme une pure différence, dotée cependant du pouvoir de faire en sorte que « ce qui n'est pas, en un certain sens, soit et qu'inversement ce qui est, en un certain sens, ne soit pas. » (1998:13).

À même ces considérations sur le lieu poétique que constitue la *stanza*, et plus particulièrement, dans le mouvement de création et de décréation qu'il décrit à la suite de Platon entre ce qui est et ce

qui n'est pas, on reconnaît une des premières manifestations d'un des motifs centraux de l'œuvre d'Agamben, sa méditation sur le thème aristotélicien du rapport entre acte et puissance. À la lumière de ce développement passablement déconcertant, on remarque que sur un plan ethnographique, l'insistance sur la dimension fantasmatique ou imaginaire du *[E]scape* conduit à problématiser la spatialité même du terrain de recherche. Il ne peut en aucun cas être simplement question d'« avoir-été là »⁸ au sens empirique du terme, car ce dont il s'agit ici, c'est de l'*avoir-lieu* même – *[E]scape* comme site d'émergence événementielle. Considéré en tant que *stanza* poétique, *[E]scape* instaure ainsi un être-là qui ne se réduit jamais à sa simple « actualité » ou localisation spatiale, et dont la dimension imaginaire explicitement thématifiée donne lieu à ce que, à la suite d'Ernesto de Martino, nous appellerons un drame (virtuel) de la présence⁹. C'est d'ailleurs à cette condition que pourront être produits des parcours de déprise effectifs, à rebours de l'assignation à la positivité de l'être que résume la formule *I am what I am*.

On aura sans doute remarqué que je préfère parler d'imaginal plutôt que d'imaginaire. C'est que dans l'usage courant, « imaginaire » renvoie à l'irréel, tandis que dans le terme « imaginal », j'entends une efficace qui n'a rien d'utopique¹⁰. Il en ira de même lorsque, suivant Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, Ernesto de Martino et l'auteur du *Bel enfer*, je me risquerai en conclusion à parler de sorcellerie, d'envoûtement ou de magie. Dans son essai *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, Henry Corbin suggère que « si nous parlons couramment en français de *l'imaginaire* comme de l'irréel, de l'utopique, ce doit être là le symptôme de quelque chose » (2008:28)¹¹. Il est intéressant de rapprocher cette

⁸ Il s'agit d'un trope commun en anthropologie : qu'on pense seulement à ces deux ouvrages intitulés respectivement *Being There : Fieldwork in Anthropology* (Watson 1999), et *Being There : The Fieldwork Encounter and the Making of Truth* (Borneman et Hammoudi 2009).

⁹ Pour de Martino, l'expression « drame de la présence » désigne la nécessité et les moyens (magiques) par lesquels un groupe humain donné conquiert et consolide son être-au-monde. Voir la conclusion de cet article pour une description détaillée du processus par lequel « un sorcier [...] redescend à son *là* pour se retrouver en une présence dramatiquement soutenue et garantie » (2007:97).

¹⁰ Cette manière de penser l'efficacité imaginaire n'est pas étrangère, par exemple, à ce que George Didi-Huberman définit pour sa part comme l'efficacité « visuelle ». Dans son combat contre le positivisme dans l'histoire de l'art, il articule en effet une distinction entre le visible et le visuel afin de rendre compte de la puissance virtuelle des images. « L'histoire de l'art échoue à comprendre l'immense constellation des objets créés par l'homme en vue d'une efficacité du visuel, lorsqu'elle cherche à les intégrer au schéma convenu de la maîtrise du visible. C'est ainsi qu'elle a trop souvent ignoré la consistance anthropologique des images médiévales » (1990:39).

¹¹ Pour Corbin, la réponse réside du côté de ce qu'il appelle la « sécularisation de l'imaginal en imaginaire », (2008:46) laquelle conduit à une « réduction de l'image au niveau de la perception sensible pure et simple, et par là même d'une

remarque de la discussion menée par Agamben dans *l'Enfance et histoire* sur le rapport entre imagination et expérience dans le contexte du développement de la science moderne. Agamben rappelle d'abord qu'avant d'être expulsée hors de la connaissance pour cause « d'irréalité », l'imagination était pour les Anciens le medium par excellence, « permettant dans le fantasme l'union entre la forme sensible et l'intellect possible » (2002a:45). Très proche de ce que, dans sa remarquable description du rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne, Foucault appelait le « moment cartésien » (2002a:20), Agamben poursuit en soulignant qu'avec

Descartes et la naissance de la science moderne, le rôle de l'imagination se trouve dévolu au nouveau sujet de la connaissance : *l'ego cogito* (on remarquera que *cogitare*, dans le vocabulaire technique de la philosophie médiévale, désignait plutôt le discours de l'imagination que l'acte de l'intelligence). Entre le nouvel ego et le monde des corps, entre *res cogitan* et *res extensa*, point n'est besoin de médiation. D'où l'expulsion de l'imagination, qui se manifeste dans la nouvelle manière de caractériser sa nature : dans le passé, elle ne relevait pas du « subjectif », elle se définissait plutôt comme *la coïncidence du subjectif et de l'objectif*, de l'intérieur et de l'extérieur, du sensible et de l'intelligible; (...). (2002a:46).

On ne saurait sous-estimer l'importance de ces considérations pour comprendre la dimension imaginaire essentielle de la pensée d'Agamben, qui s'exprime en premier lieu dans son concept de forme-de-vie. Celui-ci constitue sans doute la pierre angulaire de sa politique messianique, demeurée relativement dans l'ombre en raison de l'importance excessive accordée au concept de vie nue dans la réception de son œuvre. Pour Agamben, une forme-de-vie c'est « une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, une vie dont il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue » (2002b:13). Dans les traits d'union immanents à la forme-de-vie, on trouve une pensée très complexe de l'image : « L'image est le lieu où le sujet se dépouille de sa mythique consistance psychosomatique » (2005:146), dira-t-il, tout en précisant : « l'imagination, et non l'intellect, est le principe qui définit l'espèce humaine » (2007a:52). Dans cette perspective, l'ultime consistance de la vie humaine se trouve dans les images. Autrement dit : l'unité humaine élémentaire n'est pas le corps ou l'individu en chair et en os, mais la forme-de-vie, chargée d'images.

dégradation définitive de l'image » (2008:56). Bien que je ne partage pas l'horizon théosophique et spiritualisant de sa pensée, il n'en demeure pas moins que son diagnostic concernant les limites de ce que l'on entend généralement par imaginaire s'accorde à mes vues.

En suivant Agamben entre sa définition de la stanza poétique, son retour sur le statut privilégié de l'imagination chez les Anciens et sa pensée de la forme-de-vie, nous nous trouvons en somme plongés dans une étrange science-fiction médiévale, où réalité et fiction tendent à devenir indiscernables – exactement le genre de dérapage fabulatoire dont devrait normalement nous garder nos précautions épistémologiques, dérapage sans doute pire encore que les supposés délires post-structuralistes régulièrement dénoncés par la confrérie analytique. En tant que comparatiste, j'imagine que ce n'est finalement pas plus mal; nous ne sommes que des littéraires, après tout. Mais rien n'oblige les sciences sociales – et, en premier lieu, l'anthropologie – à entrer en dialogue avec ce qui se présente sous un jour si manifestement imaginal et décidément non-empirique. Rien dis-je si ce n'est l'importance cruciale du concept d'*imagination* dans les études anthropologiques et culturelles contemporaines.

5. Imagination et anthropologie

Il faudrait que l'homme se ramène au mouvement qui l'amène sur l'île, mouvement qui prolonge et reprend l'élan qui produisait l'île. Alors la géographie ne ferait plus qu'un avec l'imaginaire.
Gilles Deleuze 2002:13

*-How the f*** did you get in here?
-I used my imagination.*
Jim Jarmush, *The limits of Control* (2009)

En essayant de penser *[E]scape* en tant que lieu imaginal, j'ai voulu à la fois préserver et rendre compte de la dimension intuitive et poétique de mon effort doctoral, tout en l'ouvrant à un dialogue concernant le terrain de recherche. C'est un exercice périlleux et difficile, en raison surtout du caractère apparemment fantastique des références théoriques invoquées. En choisissant de développer ma recherche sous l'égide de la littérature comparée, j'imaginai, peut-être à tort, me donner une plus grande marge de manœuvre que celle à laquelle j'aurais eu droit en anthropologie, compte tenu du fait que, on le perçoit aisément, j'ai conçu dès le début mon travail d'analyse culturelle en tant que mode d'intervention micropolitique. Plutôt que de réaliser une étude ethnographique sur tel ou tel phénomène lié à la mondialisation, j'ai en effet éprouvé, comme je l'ai déjà souligné, la nécessité de produire des itinéraires de désubjectivation ou de déprise sur le seuil des non-lieux de la mobilisation globale.

Au fil de mes recherches pour écrire cet article¹², je réalise cependant que le genre de liberté méthodologique auquel j'ai aspiré n'est peut-être finalement pas si étranger à ce qui est visé par certaines réflexions développées en anthropologie concernant le renouvellement de la notion de terrain dans le contexte de la mondialisation. Marc Abelès, par exemple, lève un obstacle épistémologique de première importance lorsqu'il fait remarquer que

Dans l'esprit des fondateurs de la discipline, le terrain n'a jamais été autre chose qu'un *dispositif méthodologique*. Le choix d'une échelle limitée ne prend son sens que du projet intellectuel qui anime l'investigation. Le « micro » que nous pratiquons n'est autre que le fruit d'un découpage dont la pertinence n'est pas *a priori* assurée par la référence à un modèle villageois ou communautaire. Il faut insister sur la nécessité impérieuse d'éviter l'illusion selon laquelle la proximité engendrerait quasi mécaniquement une meilleure connaissance de l'objet. *L'un des pièges qui guettent constamment les anthropologues, c'est cette propension à fétichiser le « micro ».* Au point que dans certains domaines la pulsion monographique peut devenir un véritable obstacle épistémologique (2008: 71) (je souligne).

Je tends pour ma part à croire qu'un certain humanisme auquel je faisais référence plus tôt se réfugie volontiers dans ce « fétichisme du micro ». Ceci dit, il faudrait sans doute y regarder « de plus près » (les choses sont toujours un peu plus complexes qu'on ne le *croit*, n'est-ce pas ?).

Dans une perspective similaire, on trouve également l'essai pionnier de George E. Marcus sur l'émergence de nouvelles méthodologies de recherche en lien avec le phénomène de la mondialisation, *Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography* (1995). Le titre, fort suggestif, évoque habilement l'ambiguïté entre intérieur et extérieur posée par la « globalisation », quoique ce soit bien sûr en raison de l'idée « d'ethnographie multi-située » qu'il est devenu une référence incontournable de la littérature anthropologique¹³. Dans une allocution récente destinée aux étudiants du programme d'études supérieures en littérature de l'université Duke, Marcus souligne que

¹² J'aimerais ici remercier mon ami Philip Rousseau pour m'avoir fait part de ses recherches actuelles sur la question du terrain en anthropologie.

¹³ J'aurai l'occasion plus loin de souligner l'étonnante (et réjouissante) proximité entre ma manière de décrire mon mode de présence sur le terrain et sa manière de parler du « suivre » ou de concevoir l'ethnographe comme « activiste circonstanciel » (1995:113).

the multi-sited challenge of ethnography—that is, becoming delocalized disrupts conventions of “being there”—does not lead to a merely mobile ethnography following processes through sites, but evokes ethnography itself as composed of networked, rhizomic, viral knowledge processes. Yes, it is following out connections and relations, but of ideas and maps or topologies that are not given, but found. (2007:1132).

Incidentement, l'approche ethnographique multi-située semble souvent caractérisée par sa dimension « imaginaire ». L'expression « multi-sited research imaginary » est en effet reprise dans nombre de travaux anthropologiques, où, à première vue, le mot « imaginaire » semble surtout là pour marquer une distance vis-à-vis la matérialité physique du terrain localisé, suggérer un mode d'être émergent de la recherche et, peut-être, évoquer une dimension humaine¹⁴.

Dans son article destiné aux chercheurs en études des sciences et technologie (STS, *Science and Technology Studies*), Christine Hine (2007) s'intéresse à l'imaginaire multi-situé de Marcus et explicite le sens de cette référence à l'imaginaire dans une optique résolument constructiviste. Deux points principaux ressortent de sa lecture: d'abord, sa description d'une sorte de tournant imaginaire de l'ethnographie, un « shift in terminology from ethnography to imaginary » (2007:5) qui tend à mettre en évidence le caractère construit à la fois des projets de recherche et de leurs objets. « The upshot of the contemporary anthropological thinking suffusing the more imaginative developments in ethnography is that these bounded cultural entities rarely exist, and it is a distraction to assume in advance that they can usefully define our studies » (2007:9). Deuxièmement, dans une optique qui rappelle celle de Bruno Latour, Hine insiste sur le fait que l'imaginaire multi-situé se conçoit lui-même comme une intervention, « highlighting that the form of stories we deem acceptable, and the choices we make in developing encounters into research projects, are themselves ways of intervening » (2007:17).

Cette lecture d'inspiration constructiviste de l'imaginaire multi-situé me semble tout à fait en phase avec l'inflexion que Marcus lui-même donne à ce concept. Surtout, sur le fil de la question de l'imaginaire, elle révèle des parallèles insoupçonnés entre cette approche méthodologique et la description du point d'émergence de mon terrain de recherche en termes imaginaires. Un même désir opère-t-il

¹⁴ À titre indicatif, voici ce qu'en dit Katherine Hall: « The localized field is being replaced by what George Marcus (1998) refers to as a « multi-sited research imaginary», focusing on the circulation of discourse, the production of social imaginaries, and the forging of transnational networks across levels of scale and connecting people across time and space » (2004:109).

dans les deux cas ? Sans doute; mais là n'est pas la question. Que ce soit par des moyens constructivistes ou imaginaires, nous pouvons considérer avoir conquis la liberté et les moyens de configurer à notre guise des terrains de recherche qui répondent aux enjeux de l'époque globale. Mais pour consolider la possibilité d'un passage théorique entre imaginaire constructiviste multi-situé et horizon de pensée imaginal, reste à affronter une évidence presque banale, mais hautement problématique en ce qui me concerne: l'usage commun et *déjà constructiviste* du mot « imagination » dans les études culturelles et anthropologiques. Il y a longtemps en effet que le mot « imaginé » appliqué à un phénomène culturel affirme son caractère construit. Ce qui, à la lumière de mon travail, apparaît comme étant problématique, c'est la manière dont l'usage de ce mot se rapporte à l'expérience d'un en-commun – pensons par exemple à la célèbre expression *imagined communities*. Claudia Strauss offre un bref aperçu de la question :

Imaginary is becoming common in the place of culture and cultural beliefs, meanings, and models in anthropology and cultural studies. I believe it is not a coincidence that talk of imaginaries became common just as culture was falling out of favor: to a certain extent the imaginary is just culture or cultural knowledge in new clothes. We need a way to talk about shared mental life: if culture is too redolent of Otherness, fixity, and homogeneity, then another term will have to be found. (2006: 322)¹⁵.

L'usage hégémonique du mot imagination en sciences sociales renvoie, sur un mode anti-essentialiste, à des schémas cognitifs partagés et au caractère construit de toute réalité sociale, lequel aurait tendance à être occulté par le mot « culture ». La fortune de ce concept dans les sciences sociales dépend sans doute, pour une bonne part, de sa puissance de conjuration analytico-critique: car dire d'une communauté ou d'un sentiment d'appartenance qu'ils sont « imaginés », qu'est-ce que cela signifie au juste ? Trop souvent, il s'agit par là d'entretenir une « bonne » distance vis-à-vis un phénomène social donné, surtout si celui-ci est encore « actif » (comme on dirait d'un volcan), c'est-à-dire chargé d'une certaine intensité collective ou de forces en émergence, c'est-à-dire : de

¹⁵ Ce va-et-vient terminologique entre culture et imaginaire ne manque pas d'ironie si on le considère dans la perspective de la *Bildung*, mot allemand proche du mot « culture » mais qu'on traduit généralement par « formation », dans la mesure où il implique l'idée de culture de soi. Dans *Bildung* il y a *Bild*, image. L'origine du mot remonte, nous y revoilà (!), à la mystique médiévale. Discutant du rôle de l'image et de la nécessité de se « ré-imaginer » chez maître Eckhart, Reiner Schürmann présente ainsi le rapport entre image et culture de soi: « Un homme se cultive (*bilden*), s'il se représente en imagination sans cesse du nouveau et s'il aiguise ses représentations » (1996:409). Peut-être peut-on lire là une autre indication sur ce qu'on pourrait nommer, sur le modèle de ce que Whitehead décrit comme « bifurcation de la nature » (1920), la « bifurcation moderne de l'imaginaire »?

quelque chose qui *importe*, au sens fort que lui attribue Isabelle Stengers :

Lorsque résonne le sempiternel refrain : Vous croyez que cela « existe », au sens où cela aurait titre à s'imposer à nous, mais ce n'est en fait qu'une construction « sociale » », nul sens de possibles soudain libérés ne se fait sentir. Tout semble dit mais rien n'est produit. L'adjectif « social », d'une désespérante généralité, rime le plus souvent avec « arbitraire », avec ce qui aurait aussi bien pu être autrement. Certes cela signifie aussi ce qui est dès lors possible au changement – mais à quel changement ? (...) Que traduit cette généralité, tout est « social », sinon la résultante d'une opération de mise en équivalence généralisée ? C'est-à-dire aussi la destruction de ce qui importait sur un mode irréductible à une généralité, de ce qui réclamait non un statut d'exception mais la prise en considération de sa manière propre de diverger par rapport à la règle générale. (Stengers 2009:146).

Il en va donc ici d'un problème de posture énonciative ou épistémologique : de quelle forme de satisfaction théorique l'usage du mot imaginaire en sciences sociales est-il le moyen et l'expression (symptomatique) ? Rappelons le constat de Brian Massumi : le problème avec les modèles théoriques dominant dans les études culturelles n'est pas qu'ils sont trop abstraits pour saisir la concrétude du réel, mais qu'ils ne sont pas assez abstraits pour saisir la *réelle incorporalité du concret*. Pour combattre efficacement la fiction (incorporelle) de *l'homo oeconomicus* et son célèbre corollaire social thatchérien – « There is no such thing as society » –, il m'est nécessaire de développer une pensée du commun sur un mode qui ne prenne pas l'individualité « cognitive » pour acquise, c'est donc dire, qui ne réduise pas l'imaginaire au seul pôle subjectif et ne présume pas des modes d'existence du collectif. Une telle exigence apparaît, et c'est là tout le paradoxe, parfaitement conforme à l'approche constructiviste. Pour éviter toute confusion, il faudra parler ici de constructivisme *spéculatif*. Le tour de force théorique que je suis amené à expliciter dans le cadre de cet article consiste, pour ainsi dire, à opérer une jonction entre une pensée de l'imaginal et un empirisme radical ou spéculatif¹⁶. Ce

¹⁶ Peut-être trouve-t-on un remarquable précédent à cette tentative de pensée dans les pages lumineuses de *Différence et répétition* consacrée à la philosophie spéculative de Whitehead. Deleuze y décrit en effet une « phantastique de l'imagination » (1968:365) qui participe d'une sorte de nomadisme spéculatif parfaitement congruent aux exigences du [E]scape, et peut-être aussi à celles de l'imaginaire multi-situé. « Aux distributions sédentaires des catégories s'opposent les distributions nomades opérées par les notions phantastiques. Celles-ci (...) sont des complexes d'espace et de temps, sans doute partout transportables,

rapprochement passablement risqué se justifie, au final, par un souci essentiellement pratique : entrer dans le vif de la mobilisation globale, l'explorer à partir de là où elle nous isole et fait prise, afin d'en dégager des itinéraires de déprise ou de désobjectivation.

C'est du point de vue de cette exigence pratique que l'usage hégémonique de la notion d'imagination dans les sciences sociales provoque en moi une irrésistible suspicion. Cet usage me rappelle dangereusement le maniement « critique » de la notion de croyance, dont Latour dit fort à propos qu'il sert essentiellement à reconduire la distinction entre savoir et illusion, de manière à assurer « la séparation entre une forme de vie *pratique* qui ne fait pas cette distinction et une forme de vie *théorique* qui la maintient ». Séparation qui, au final, contribue encore et surtout à « purifier indéfiniment la théorie » (2009:52) – et ainsi, peut-être, s'assurer une place de choix dans le cortège critique académique.

Dans une optique dite spéculative donc, nous ne pouvons pas nous satisfaire d'un usage constructiviste « par défaut » du concept d'imagination. La référence à l'imagination ne doit pas induire l'idée d'une abstraction culturelle présupposée, aussi « construite » soit-elle; elle doit au contraire signifier les moyens d'un accès aux pratiques culturelles et aux formes de vie dans la singularité de leur devenir¹⁷. Car *l'imagination est vectrice de devenirs*. C'est là, en définitive, que réside l'irréductible différence qualitative entre les différents projets d'ethnographie de communautés imaginées, et les itinéraires ou parcours de déprise qui composent la cartographie d'une *communauté qui vient*. Dans le premier cas, l'imagination s'accorde tout naturellement au passé, en fonction de sa valeur d'identification culturelle; dans l'autre, elle se *compose*, poétique et presque imperceptible, dans les interstices de ce *qui vient*.

6. De la déambulation comme mode de connaissance

Comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode ?
Gilles Deleuze (1966:2)

J'éprouve toujours un certain malaise lorsque je me trouve contraint de désigner « la Chine » (ou le cinéma chinois) comme mon « objet » de recherche. Et ce, pour une raison somme toute

mais à condition d'imposer leur propre paysage, de planter leur tente là où ils se posent un moment : aussi sont-ils l'objet d'une rencontre essentielle, et non d'une reconnaissance » (1968:364-365).

¹⁷ Notons que chez le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* (2004), l'expression « forme de vie » s'est imposée en lieu et place de celle de « culture », justement afin de rester au plus près du caractère pratique et créatif de ce qu'il appelle « jeux de langage ».

très simple : la Chine n'est pas pour moi un objet de connaissance, une forme préexistante qui serait plus ou moins impossible à saisir et maîtriser, plus ou moins objectivable selon les codes de représentation interculturelle en vigueur. Pour reprendre l'expression de Rimbaud l'infatigable marcheur, la Chine constitue plutôt pour moi le lieu d'un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens, l'endroit où je me suis abandonné à d'innombrables dérives (au sens situationniste le plus strict du terme). Au plus loin d'une quelconque scientificité anthropologique classique donc, je me suis d'abord (et de plus en plus délibérément) amené en Chine afin d'éprouver de plus près, « sur ma vie » si je puis dire, quelque chose comme le passage – le tracer – de la mobilisation globale. En termes de démarche doctorale, je m'accorde donc entièrement à cette lumineuse remarque de l'empiriste William James, pour qui « la connaissance, toutes les fois que nous l'envisageons concrètement, signifie « déambulation » (cité par Lapoujade 1998:270).

À l'origine des itinéraires de désubjectivation, on trouve donc un mouvement de recherche nomade ou déambulatoire qui, plutôt que d'imposer une série de catégories à une réalité donnée, cherche à épouser au plus près – au niveau moléculaire diraient Deleuze et Guattari – une matière énergétique en mouvement, porteuse de singularités et de traits d'expression. Comme le fameux boucher de Zhuangzi, il s'agit de *suivre* les articulations intimes du réel : « Celui qui connaît la conformation naturelle du bœuf sait glisser le mince tranchant dans ses interstices. Il agit avec aisance parce qu'il opère par le vide » (1967:105). Dans le cadre de mon travail doctoral, on pourrait dire que le vide par lequel j'ai opéré, c'est l'anonymat des non-lieux du capitalisme global, en particulier tels qu'ils se présentent dans divers films et œuvres de la Chine contemporaine.

Incidentement, l'étymologie du mot « suivre » en chinois, 隨 *sui* (caractère non-simplifié : 隨) qui est aussi le nom de l'hexagramme 17 du *Yi Jing*, semble directement renvoyer à la dimension événementielle de l'exemplaire découpe bouchère. L'idéogramme est formé de l'assemblage de trois caractères, groupés côte à côte. Il comporte en bas le signe de la viande et en haut un caractère qui signifie main¹⁸. Combiné avec le caractère de la viande, cette main forme un caractère autonome essentiel en chinois, 有 *you*, qui se traduit généralement par « avoir » ou « il y a », mais qui, si on s'en tient au mouvement qui le constitue, indique le plan ontogénétique où les choses se révèlent et viennent à l'existence. Au milieu du caractère *sui*, on trouve le signe général de la marche ou du

¹⁸ Le caractère non-simplifié est encore plus explicite : c'est la main gauche, « la main qui tient l'équerre », qui se trouve au-dessus du caractère de la viande, suggérant l'idée d'une viande découpée.

mouvement. Le dernier composant, le plus à gauche, est un signe général à valeur d'abstraction. L'ensemble forme un caractère toujours très employé de nos jours et dont le sens principal est, selon la belle formulation de Faure et Javary, « se conformer de manière féconde à quelque chose d'extérieur » (2002:301)¹⁹. Deleuze et Guattari ne semblent pas dire autre chose dans leur *Traité de nomadologie* lorsque, s'opposant à l'idéal de reproduction de la science royale ou étatique, ils soulignent comment « on est bien forcé de suivre lorsqu'on est à la recherche de « singularités » d'une matière ou plutôt d'un matériau, et non pas à la découverte d'une forme » (1980:460), ou que « cette matière-flux ne peut être que *suivie* » (1980:509)²⁰. En découle une définition forte du *dao* de l'artisan (doctorant ?) comme *itinérance* : « On définira donc l'artisan comme celui qui est déterminé à suivre un flux de matière, un *phylum machinique*. C'est *l'itinérant, l'ambulant*. Suivre le flux de matière, c'est itinérer, c'est ambuler. C'est l'intuition en acte. (1980:509).

Certains seront tentés de stigmatiser le caractère « ludique » de cette approche, ou de lui reprocher son manque de sérieux. Et effectivement, tout cela demeure sans doute trop général, et demande à être contextualisé. D'abord, il ne suffit pas, bien que cela soit effectivement vrai, de *dire* que la mondialisation change les coordonnées du monde, ou qu'il faille nous défaire des catégories engendrées par une conception désuète des vieilles frontières nationales. Autrement dit : il ne s'agit pas, dans le cadre de ce travail doctoral à tout le moins, de redéfinir le champ des études asiatiques ou des *area studies*, mais bien de poser des problèmes de mise en consistance éthopoïétique et transculturelle, qui auront principalement émergé au fil de mes rencontres avec l'art actuel et le cinéma chinois dans un contexte de mondialisation. En ce sens, je ne peux me satisfaire des mots d'ordre postcoloniaux nous invitant à dépasser les frontières traditionnelles : en effet, le défi pour moi consiste à se donner les moyens théoriques afin de

¹⁹ D'une manière fort suggestive pour notre propos sur la déambulation comme mode de connaissance, les auteurs notent également que « l'idéogramme évoque donc un double mouvement : celui d'un flux qui crée une structure et celui de l'insertion dans un vide créé par cette structure. C'est pour cette raison qu'il a été choisi pour écrire en chinois le nom du type de mémoire d'ordinateur qui stockent l'information au hasard des espaces vides qu'elle rencontre et dont l'acronyme est RAM (random Access Memory) » (2002:302). Manière de souligner l'importance incomparable du hasard dans toute recherche sur le terrain... Soulignons encore que le *Yi Jing*, littéralement le « classique des mutations », constitue un modèle de connaissance par déambulation, qui figure des passages à la limite et des métamorphoses dans une optique cosmologique. Le caractère 易 *yi* suggère entre autre l'idée d'un fluide facilité, mais aussi celle d'un passage à la limite; en lui adjoignant le radical de la terre, on obtient 場 *yí*, « limite », « frontière ».

²⁰ On notera la proximité avec l'importance accordée par Marcus au « suivre » – des personnes, choses, métaphores, intrigues, histoire ou allégorie, vies ou biographies, et même des conflits (1995) – pour l'ethnographie multi-située.

rendre compte de cette mutation géopolitique en termes de drame de la présence ou de capture²¹.

Parler d'itinérance ou de déambulation oblige donc à une mise en jeu intime sur les lignes de forces qui configurent des plans de consistance collectifs afin, éventuellement, d'en offrir des figurations ou cartographies. Dans le contexte de la Chine continentale, la question de la production d'une image nationale unifiée sur la scène internationale constitue sans doute un des éléments prédominants autour duquel se structure un ensemble de pratiques artistiques et culturelles que je me serai efforcé de « suivre ». Règle générale, je me suis davantage intéressé aux pratiques artistiques qui tracent des lignes de fuite hors des représentations nationales officielles. Dans le cas du cinéaste Jia Zhangke par exemple, j'ai essayé de voir comment son geste filmique s'interpole dans ce que j'ai appelé « l'extrême molarité chinoise ». L'analyse de films comme *The World* (2004)²² ou *Still Life* (2006)²³ m'a amené à problématiser le rapport complexe entre représentation nationale et mondialisation dans un contexte chinois.

7. Conclusion : l'itinéraire comme parcours de déprise

故有之以为利 无之以为用
Ce qui est donne prise,
Par le vide on en fait usage.
Laozi, Daodejing (1967:44)

Dans la première partie de son livre *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Agamben se questionne sur l'origine du mot « dispositif » dans la pensée de Foucault. Il remarque que dans *L'archéologie du savoir*, Foucault n'utilise pas encore le terme dispositif, mais un autre dont l'étymologie est proche : *positivité*. Par l'entremise de Jean

²¹ À titre d'exemple, je prends cet extrait tiré d'un article d'un éminent spécialiste des études est-asiatiques, Arif Dirlik : «Recognition of areas in their concrete formations exposes the ideological mystifications promoted by the spatialities of area studies. Border crossings are crossings only against a legacy of abstractly established borders, which do not correspond to the borders shaped by flows of labour and capital in the modern world. A radical perspective on Asia Pacific needs to grasp Asia Pacific as a formation of contradictory forces; most importantly from the top and the bottom» (2005:168). Sur le fond, nous ne pouvons qu'être d'accord avec Dirlik. Seulement, l'idée de saisir l'Asie Pacifique comme formation de forces contradictoires « from the top and the bottom » illustre bien le genre d'abstractions que les concepts d'itinérance ou de déambulation nous obligent à dépasser, en nous installant d'emblée au niveau où s'effectuent ces forces.

²² Voir La scène comme enfermement dans *The World* de Jia Zhangke (Bordeleau 2010a).

²³ Voir *Still Life* de Jia Zhangke : les temps de la rencontre (Bordeleau 2010b).

Hyppolite, que Foucault reconnaît comme l'un de ses maîtres, Agamben retrace l'origine de ce mot chez le jeune Hegel, dans un essai de 1796 intitulé *La positivité de la religion chrétienne*. Hyppolite montre comment le concept de positivité renvoie à l'élément historique, c'est-à-dire à « l'ensemble des institutions, des processus de subjectivation et des règles au sein duquel les relations de pouvoir se concrétisent » (2007b:16). Dans cette optique, les dis-positifs se définissent avant tout par leur capacité à faire prise, de sorte qu'on comprend aisément comment l'œuvre de Foucault se caractérise essentiellement par un irrésistible mouvement de déprise.

À la manière des minutieuses enquêtes foucaaldiennes, les itinéraires qui composent mon doctorat constituent autant de trajets d'apprentissage locaux et singuliers, situés par les *lieux d'une prise*. En tant que tels, « la généralisation leur est un poison, car elle risque de leur faire perdre prise, de leur proposer un raccourci qui empêche d'apprendre » (Pignarre et Stengers 2007:104). Il en va, pour ainsi dire, de leur étanchéité, de leur capacité à *caractériser* une situation. Comme j'ai essayé de le montrer au fil de cet article, les itinéraires se veulent liminaux. Leur efficace dépend de leur capacité à catalyser des mises en jeu éthopoïétiques, sur la ligne de notre vulnérabilité face aux captures par les dispositifs de la mobilisation globale. C'est pourquoi, simultanément, les itinéraires sont dits « de désobjectivation » : ils signent un passage, une déprise, une intercession. Leur objectif ultime : *livrer passage aux singularités, aux formes-de-vie*, à rebours de l'assignation à la positivité de l'être que résume la formule *I am what I am*.

En dernière analyse, peut-être que la meilleure manière de rendre compte du potentiel de déprise que comporte chaque passage ou itinéraire, c'est encore de les considérer comme des *pratiques de désenvoûtement*. Car comment nier l'évidence ? Mobilisés, transis de dispositifs, nos contemporains font figure d'ensorcelés. Comme l'écrit un ami,

Tous les gauchistes du monde peuvent bien prétendre leur ouvrir les yeux sur l'étendue de la catastrophe, l'affaire est entendue depuis plus de 70 ans : il ne sert à rien de conscientiser un monde déjà malade de conscience. Car cet ensorcellement n'est pas le produit d'une superstition ou d'une illusion qu'il suffirait d'abattre, c'est un *ensorcellement pratique* : c'est leur assujettissement aux dispositifs, le fait qu'il n'y ait qu'accouplés à tel ou tel dispositif qu'ils s'éprouvent comme sujets²⁴ (Je souligne).

²⁴ <http://lafeteestfinie.free.fr/enfer.htm>

Prendre acte de la crise de la présence qui affecte une civilisation qui chaque jour davantage se raidit implique de se préparer à rivaliser avec le capitalisme sur le terrain des mises en consistance – le terrain de la magie. Assumer la schizophrénie capitaliste dans le sens d'une croissante faculté de désobjectivation. Prendre sur soi la dissolution de la présence dans le sens d'une démultiplication simultanée, asynchrone de ses modalités. S'intercéder. Se décentrer. DEVENIR SORCIER.

Pour arrêter la dissolution, il y a une voie : aller délibérément à la limite de sa propre présence, assumer cette limite comme l'objet à venir d'une *praxis* définie; se placer au cœur de la limitation et s'en rendre maître; identifier, représenter, évoquer les « esprits », acquérir le pouvoir de les appeler à volonté et de profiter de leur ouvrage aux fins d'une pratique professionnelle. Le sorcier suit précisément cette voie : il transforme les moments critiques de l'être-au-monde en une décision courageuse et dramatique, celle de se situer dans le monde. Considéré en tant que *donné*, son être-au-monde risque de se dissoudre : il n'a pas encore été donné. Avec l'institution de la vocation et de l'initiation, le magicien défait donc ce donné pour le *refaire* en une seconde naissance; il redescend à la limite de sa présence pour se restituer à lui-même sous une forme nouvelle et bien délimitée : les techniques propres à favoriser la labilité de la présence, la transe elle-même et les états voisins, expriment justement cet être-*là* qui se défait pour se refaire, qui redescend à son *là* pour se retrouver en une présence dramatiquement soutenue et garantie. En outre, la maîtrise à laquelle il est parvenu permet au magicien de plonger non seulement dans sa propre labilité, mais également dans celle d'autrui. Le magicien est celui qui sait *aller au-delà de soi-même*, non au sens idéal, mais vraiment au sens existentiel. Celui pour qui l'être-au monde se constitue en tant que problème et qui a le pouvoir de se procurer sa propre présence, n'est pas une présence parmi les autres, mais un être-au-monde qui peut se rendre présent chez tous les autres, déchiffrer leur drame existentiel et en influencer le cours. (de Martino 2007 97-98).

Références

Abélès, Marc

2008 Anthropologie de la globalisation. Paris : Payot.

Agamben, Giorgio

1998 (1977) Stanze. Paris : Rivages.

2001 (1990) La comunità che viene. Turin: Bollati Boringhieri.

2002a (1978) Enfance et histoire Paris : Payot.

2002b (1995) Moyens sans fins. Paris : Payot.

2005 « Warburg o la scienza senza nome ». *In* La potenza del pensiero Vicenza: Neri Pozza.

2007a Ninfe. Turin: Bollati Boringhieri.

2007b Qu'est-ce qu'un dispositif ? Paris: Rivages.

Augé, Marc

1992 Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris : Seuil.

Barthes, Roland

2002 Comment vivre ensemble. Paris : Seuil.

Borneman, John and Abdellah Hammoudi (ed.)

2009 Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth. Berkeley: University of California Press.

Blanchot, Maurice

1983 La communauté inavouable. Paris : Éditions de minuit.

Bordeleau, Erik

2010a La scène comme enfermement dans *The World* de Jia Zhangke. *CinémaS* 20(2-3):195-221.

2010b *Still Life* de Jia Zhangke : les temps de la rencontre. *Inflexions* 4. www.inflexion_s.org, 26 novembre 2010 (à paraître).

Corbin, Henry

2008 Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal. *In* Face de Dieu Face de l'homme. Pp. 27-58. Paris : Entrelacs.

Didi-Huberman, Georges

1990 Devant l'image. Paris : Éditions de Minuit.

Debord, Guy

1988 Commentaires sur la société du spectacle. Paris : Gallimard.

Deleuze, Gilles

- 1966 *Le bergsonisme*. Paris : PUF
- 1968 *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- 1985 *Cinéma II : L'image-temps*. Paris : Éditions de Minuit.
- 2002 *Causes et raisons des îles désertes*. *In* *L'île déserte et autres textes*. Pp. 11-17. Paris : Éditions de Minuit.
- 2003 (1990) *Les intercesseurs*. *In* *Pourparlers*. Pp.165-184. Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari

- 1972 *L'anti-Œdipe*. Paris : Éditions de Minuit.
- 1980 *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.

Dirlik, Arif

- 2005 *Asia Pacific Studies in an Age of Global Modernity*. *Inter-Asia Cultural Studies* 6(2):158-170.

Esposito, Roberto

- 2006 (1998) *Communitas*. Torino: Einaudi.

Faure, Pierre et Cyrille Javary

- 2002 *Yi jing. Le livre des changements*. Paris : Albin Michel.

Foucault Michel

- 2001 *L'herméneutique du sujet*. Paris : Seuil-Gallimard.

Hall, Katherine D.

- 2004 *The Ethnography of Imagined Communities: The Cultural Production of Sikh Ethnicity in Britain*. *The annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595(1):108-121.

Hine, Christine

- 2007 *Multi-sited Ethnography as a Middle Range Methodology for Contemporary STS*. *Science, Technology, and Human Values* 32(6) 652-671.

Lapoujade, David

- 1998 *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier: William James*. *In* *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Eric Alliez, dir. Pp. 265-276. Paris : Synthélabo.

Latour, Bruno

- 2009 (1996) *Sur le culte moderne des dieux fétiches*. Paris : La Découverte.

Lao Tseu

- 1967 *Tao-tö King*. Liou Kia-Hway, traduction Paris : Gallimard.

Marcus, George E.

1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

2007 Ethnography Two decades after Writing Cultures: From the Experimental to the Baroque. *Anthropological Quarterly* 80(4):1127-1145.

de Martino, Ernesto

2007 *Il mondo magico*. Turin: Bollati Boringhieri.

Maurer, Bill

2005 Introduction to «Ethnographic Emergences». *American Anthropologist* 107(1):1-4.

Massumi, Brian

2002a *Parabols for the Virtual*. Durham: Duke University Press.

2002b *Sur le Droit à la Non-Communication de la Différence*. *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison* (Paris) 4. www.brianmassumi.com, consulté le 26 novembre 2010.

Montaigne

1979 « Du repentir ». *In* *Essais* livre 3. Paris : GF-Flammarion.

Perrault, Pierre

1983 *Caméramages*. Paris et Montréal : Edilig et L'hexagone.

1985 *Discours sur la parole*. *In* *De la parole aux actes*. Pp.7-39. Montréal : L'hexagone.

Pignarre, Philippe et Isabelle Stengers,

2007 *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris : La découverte.

Schérer, René

2006 *L'apocalypse libérale*. *Chimères* 58/59.

Schürmann, Reiner

1996 *Des hégémonies brisées*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress.

Stengers, Isabelle

2009 *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte.

Strauss, Claudia

2006 *The Imaginary*. *Anthropological Theory* 6:322-344.

Watson, C.W. ed.

1999 *Being There: Fieldwork in Anthropology*. Londres: Pluto Press.

Wittgenstein, Ludwig

2004 *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.

Whitehead, Alfred N.

1920 *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University press.

Zhuangzi

1967 Tschouang-Tseu. Liou Kia-Hway et Bénédicte Grympas, traduction. *In Philosophie taoïste*. Paris : Gallimard.

Résumé/Abstract

En quoi consiste un terrain de recherche en littérature comparée, compte tenu du caractère littéraire, artistique ou imaginal de ses objets de recherche ? Comment rendre compte de l'apport de ce que d'aucun juge comme une indispensable expérience d'immersion dans une culture étrangère sur le plan de la production d'un savoir transculturel ?

Plutôt que de m'interroger sur la conformité de mon travail aux exigences de l'ethnographie classique, j'aimerais déplacer légèrement la perspective en me penchant sur des questions relatives au *lieu* propre de ma recherche. Mon doctorat s'organise en effet autour d'une urgence focale : *[E]scape*. Ce concept suggère un horizon et un mouvement de fuite immanent; sa graphie même signale un espace interstitiel, une disjonction. Concrètement, ce concept a commandé la production d'une série d'analyses théoriques et artistiques portant principalement sur le cinéma et l'art contemporain chinois, conçues comme autant de *passages* ou *itinéraires de désubjectivation*.

Au-delà, ou plus précisément, en-deçà de la mise en scène d'un « avoir été là » par lequel se justifie traditionnellement la démarche ethnographique, je me propose de décrire, dans une optique à la fois imaginaire et spéculative, en quoi ces itinéraires, parce qu'ils se définissent par les *lieux d'une prise* toujours locale et singulière, se constituent ultimement comme *parcours de déprise*.

Mots clés : Littérature comparée, études transculturelles, imagination, communauté, Giorgio Agamben, éthopoïétique, constructivisme spéculatif, Chine

What constitutes a fieldwork in comparative literature, when our research objects are of a literary, artistic or imaginal nature? How do we give an account of what is unanimously considered an indispensable immersion experience in a foreign culture for the production of transcultural knowledge?

Instead of interrogating my work in the light of its conformity to the standards of classical ethnography, I would like to slightly shift the focus by asking a set of theoretical questions concerning the *imaginal place* at the heart of my research. My PhD work is organized around a focal urgency: *[E]scape*. This concept suggests an immanent horizon of flight: it graphically signals an interstitial space, a disjunction. Concretely, this concept commands the production of a series of theoretical and artistic analyses mostly about Chinese contemporary art and cinema. These analyses are conceived as *passages* or *itineraries of desubjectivation*.

Beyond, or more precisely, “below” the staging of a “having been there” that traditionally justifies the ethnographic work, I wish to describe, in an imaginal and speculative perspective, in what way these itineraries, because they are defined by an always localized and singular *capture*, can be ultimately conceived as *trajectories of un-capture*.

Key words: Comparative literature, transcultural studies, imagination, community, Giorgio Agamben, ethopoietic, speculative constructivism, China

Erik Bordeleau
Art History and Communication Studies
McGill University
icebord@hotmail.com

Research (Im)possibilities: Reflections from Everyday International Relations¹

Jean-Michel Montsion
University of Winnipeg

As a scholar well-versed in critical approaches to International Relations (IR), I have been told many times that my discipline is self-referential and geared towards quantitative research. Learning from the 'margins' of IR, it is easy to grow cynical of the scientific pretensions as well as the close watch gatekeepers like Robert Keohane (2002), Kenneth Waltz (1979) and Alexander Wendt (1999) who keep on defining IR's object of study.

IR's ethnographic turn emerged at the end of the 1980s as one way of easing these disciplinary pressures. By including the voices of other actors and acknowledging a plurality of social processes, the

¹ Acknowledgements: Special thanks are due to the participants of the 2008 conference of York Centre for Asian Research as well as the comments received by the anonymous reviewers of *Altérités*. I would also like to thank Dan Bousfield, Peter Nyers, Richard Stubbs and Wanda Vrasti for their insightful engagement with my work. The views expressed in this paper are my own and should not be attributed to anyone else.

ethnographical turn allows for a broadening of IR's object of study. The 'international' is more than the processes and actors impacting states and inter-state relations. It is a distance drawn between one's own concerns and those of others like Uighur rioters in China's Xinjiang province or Indian foreign students living in my community. It refers to everything outside of one's political community and familiar concerns, whether this is encountered daily or not (Edkins and Pin-Fat 2005).

As recognized by other disciplines, ethnographical work was a way to better legitimize my research to IR. My work focuses on how Singapore and Vancouver are marketed by their respective state authorities as gateways between East and West. I am interested in how Singapore's multiracialism and Vancouver's multiculturalism impose very narrowed representations of the East and the West, and I investigate the direct impacts of these social codes on people living in these locations when it comes to understanding racial, cultural and language differences.

Reconciling ethnography and IR presents many challenges, notably for IR scholars like myself who are not prepared to deal with its implications. For example, racial stereotypes and language asymmetries are part of the fieldwork experience, but can be hard to face. Participants' prejudices along racialized and linguistic lines seemed unproductive at first, even if they were constitutive of the voices and experiences I documented in both Singapore and Vancouver.

In this article, I would like to share my own struggles in reconciling the importance of ethnographical work to IR. In my case, insurmountable research challenges became the source of new forms of findings. Racial stereotypes and language asymmetries may have displaced the process of traditional research into the realm of social expectations and unproblematized clichés. However, I found that by exploring the mechanisms by which these prejudices and asymmetries occur and evolve, I could shed new light on how the 'international' is experienced by people living in gateway locations.

After discussing the use of ethnography by IR scholars, I will briefly present my own approach. I will then introduce my research on gateways to frame how race and language became research challenges. Finally, I will address how I found both racial stereotypes and language asymmetries to be productive sites for IR research.

Ethnographical Struggles

IR's ethnographic turn was deemed favourable for some IR scholars for the launch of an 'emancipatory research agenda' and a lean towards multi-disciplinarity (Vrasti 2008:279). However, IR's timid attempts at ethnography have since been framed in traditional disciplinary ways; making ethnography part of IR's scientific endeavours.

As Wanda Vrasti (2008) points out in *The Strange Case of Ethnography and International Relations*, IR scholars tend to misappropriate ethnography in three specific ways, as ethno-empiricism, ethnografeel text and ethnographilia. In the first instance, ethnography becomes for IR scholars, such as Carol Cohn (1987), just a "positivist data-gathering machine" (Vrasti 2008:286). Ethno-empiricism glorifies the gathering of more marginal and situated knowledge but frames them in the traditional "knower/known", "expert/participant" divides. Secondly, Vrasti accuses IR scholars like Cynthia Enloe (2000) of sacrificing "fieldwork experience on the altar of literary stylization" (Vrasti 2008:288). In her view, Enloe develops an ethnografeel text which lacks real engagement and personal communications with the people spoken for by the author. Finally, Vrasti targets the constructivist standpoint to remind us that ethnography cannot be reduced to ethnographilia or to any method of writing that can be incorporated into a scientific endeavour. As with the other pitfalls she identifies, Vrasti puts into question the capacity and willingness of IR scholars to problematize their subjective voice and their positionality in the name of the scientific pretensions of the discipline.

Despite being a good general assessment of IR scholars' engagement with ethnography, Vrasti's argument is unfair in two regards. Her critique of IR's appropriations of ethnography is a gatekeeping exercise, implicitly reinforcing disciplinary walls between anthropology and IR. While stating that the ethnographic turn came about in IR to allow for better engagement with other disciplines, her critiques shut down these efforts in the name of retaining ethnography, as it is practiced and debated in anthropology. Any heuristic use of ethnography by IR scholars is deemed not good enough for IR or for anthropology, as Vrasti does not allow for researchers to experiment, combine and use in their own ways ethnographical insights (Bourdieu 1991).

Furthermore, Vrasti's argument does not consider the struggles of many IR scholars in putting forth serious and complex engagements with ethnography. Besides the mild ethnographical engagements of renown scholars like Cohn and Enloe, doctoral dissertations, like Daniel Bousfield's *A Political Economy of Protest: Ethics and Ethnographical Sensibilities of Contemporary Anti-Capitalism* (2009), and published monographs like J. Marshall Beier's *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology and the Limits of International Relations* (2005), have been populating IR scholarship since the late 1990s. Vrasti fails to recognize these expressions of struggle from IR scholars in engaging with ethnography, thus contributing to their marginalization. It seems that only big names of the discipline and their use of ethnography are important to consider when trying to illuminate the nature of IR's ethnographic turn. Such a position reduces significantly the image of contemporary IR and IR scholars. Not only does Vrasti reduce the use of ethnography to a very specific anthropological understanding, she also does not recognize how IR scholars struggle (and have expressed their struggle) to reconcile ethnography with IR.

I do not believe that ethnography has been utilized to its full potential by IR scholars and I have no pretensions of seeing my work doing so. Rather, I would like to discuss my experience in engaging with ethnography as my own way to critique how IR scholars deal with this approach but also as a response to Vrasti's clean cut argument.

Methodological *Flânage*

Personally, my struggles in engaging with ethnography as an IR scholar drew me closer to everyday life theory (Certeau 1984, Lefebvre 1968). Like many others, focusing on how people contend with the various ways they are asked to contribute to society, this approach allowed me to problematize not only the actions and opinions of my study participants, but also my own. As Anca Pusca (2009) argues, I found that Walter Benjamin's (1968) image of the *flâneur* represented how I felt as a researcher, struggling to understand and engage with the everyday life of Singapore and Vancouver.

The *flâneur* is an intellectual walking and observing the crowd (Benjamin 1968:169). Like a researcher, the *flâneur* goes to specific places for a specific duration and talks to people, observes various interactions and reactions to specific events and social situations and does archival work. As researchers, we walk through

our case study for a period of time and work/hope that the “right” people will share their insights with us.

The archetype of the *flâneur* is helpful to understand the boundaries in which fieldwork is conducted. It speaks of positionality and the ways in which we determine – to some extent – what is important for research *a priori*. We traverse our case study with our own lens on the world and the arrogance that we have a higher purpose, despite all the limitations linked to using only one lens. Besides the obvious privilege of having the time to observe and investigate social realities, the researcher also has a unique social status giving him or her freedom to participate in various social circles and cut across existing hierarchies in order to gather information (Benjamin 1983:170–171). This archetype captures the unpredictability of fieldwork, depending as it does on cutting across local power relations, social structures and conventions, on the good faith of people, on finding helpful contacts, on being able to attend specific international and local events and, lastly, on sheer luck.

As such, ethnography – to me – was first a privileged method to gather information in an ethno-empiricist way. I thought I could gain insights from social groupings usually not part of the debate and incorporate this information as a first-hand critique of mainstream analyses on my topic. However, ethnography soon became more than a method and the *flâneur* position allowed me to see and struggle with its implications, despite my disciplinary upbringing.

Marketing Gateways

I decided to *flâne* in Singapore and Vancouver, two locations marketed by their state as gateways between East and West. In both cases, governments made this strategic move to profit from the economic rise of Asian markets in the late 1990s, by arguing that these locations – these gateways – could help business and people to transgress civilizational divides between East and West. As such, Singaporean and Canadian authorities reproduced stereotypes of what the East and the West for these two cities to become the perfect connection points between civilizations.

Locally, this meant that state authorities institutionalized a narrow understanding of the East and the West in everyday life. In order to encourage the types of gateway activities they desire, both Canadian and Singaporean authorities played on specific policies like Singapore’s multiracialism and Vancouver’s multiculturalism to influence activities performed at their gateways. State authorities

constructed how the “international” should be lived locally by institutionalizing what the cultural differences are and articulating how they should be tolerated, notably along racialized and linguistic lines.

Multiracialism in the city-state was used to emphasize that the East (read Chinese) and the West could meet and interact in Singapore. Multiracialism is an official system in which the Chinese, the Malay, the Indian and the Other (read Caucasian) – called the CMIO system – have equal public treatment in terms of official languages, religious holidays and so forth. Racializing everyday life along the CMIO distinctions has created social expectations about, for example, the religion of a Malay and the language an Indian may or may not speak (Bokhorst-Heng 1999, Huat 2007).

Canada’s multiculturalism was historically developed as a managerial tool to deal with increasing ethno-cultural differences since the 1960s. The official federal legislative measure enacted in 1971 and 1988 legitimized cultural pluralism and ensured equal opportunities for all. In Vancouver, multiculturalism helped fight rampant racism against the various immigration waves of people of Asian descent, notably since the 1970s (Mitchell 1993:265). By tolerating the existence of different cultures alongside the mainstream Caucasian ideal, multiculturalism has tended to racialize culture and promote, parallel to public equality, private ethnocentric practices (Gilroy 1991).

Gateway Impossibilities

Despite their differences, both multiracialism and multiculturalism impact the carrying-out of qualitative research in similar ways, especially when the aim of the research is to problematize mechanisms constructing dividing lines between East and West. I faced challenges created by the ways in which racial stereotypes and language asymmetries made their way into the everyday life of Singapore and Vancouver. Racial stereotypes and language differences are real obstacles in conversation and interactions with people who see themselves and the researcher through these lenses. I will expand on how race and language became research obstacles to me during interviews and participant observation in both locations.

Race is a social construction with real presence in our everyday life and with concrete influence on the development of our societies (Persaud 2002:62). Even with multiculturalism and multiracialism, perceptions of race inform everyday social expectations on how

best to relate to people of other races. A stereotypical representation is devoid of the various nuances, fluidity, complexities and power relations on which identities and communities are built because it is a simplified categorization of others for our own purpose and benefit (Rosello 1998).

In Singapore's multiracial society, for example, racialized CMIO categories are not only depicted as homogeneous and exclusive. They tend to reproduce eclectic and dangerous assumptions, identifying automatically who should celebrate Christmas and making easy correlations between the Malay race, Islam and the recent terrorist activities of the Muslim Jemaak Islamiyah (JI) in Southeast Asia. Even if multiracialism was created to allow inter-racial dialogue, it instead reproduces racialized anxiety by increasing social expectations and profiling (Chin and Vasu 2006)².

While divisions may be less public in Vancouver, they remain significant. More often than not it is the private cultural spaces that are racialized. During my fieldwork, attendance to Chinese events was often received as crossing (in)visible lines. At one specific event, I was told, in an amusing and intrigued fashion, that *you're the first foreigner to participate with us*. Even if everybody can, on paper, participate in such events, it was pretty clear that it was a "Chinese space". Despite the fact that the association promotes multiculturalism, I was perceived as an outsider because of the ways in which morphological markers are enmeshed with other social expectations and cultural boundaries.

In both locations, there were expectations regarding my behaviour, preferences and (un)knowledge, which dictated how people acted in my presence and the depth of our interactions. As many Chinese informants told me in Singapore, Chinese Singaporeans do not expect Caucasians to speak Chinese, to eat Chinese or to know about Chinese culture. The few times I shared my research interests and findings on local Chinese community associations, I was either perceived as someone who did not and could not truly understand their reality, or I was putting my informants to shame by knowing more about their heritage than them (Interview with Marie-Geneviève, Singapore, 27 January 2008; Kelly, Singapore, 6 March 2008). In Vancouver, expectations about Westerners wanting to know more about Eastern cultures are often perceived as a business angle, or as a career advancement strategy. Many informants shared with me marketable insights in the Chinese business

² Multiracialism tends also to reify economic inequalities between races by separating social services and structuring individual opportunities along these lines (Huat 2007).

communities of Vancouver, neither expecting nor understanding that my research focus was on community-based activities including, but not limited to, private sector actors.

Many personal ethical issues arose from being perceived through a local racialized identity which was given to me by the people I met in these locations. Becoming complicit in the racialized hierarchies at play, I repeatedly allowed my status as Other in Singapore to be used by some of my participants to their advantage. For example, I interviewed many representatives of Chinese clan associations in Singapore, which are seen to be somewhat ethnocentric organizations. I ended up being invited to a series of events, notably during Chinese New Year, to help boost their multiracial pool in the VIP section. This was beneficial for their media coverage and for furthering their image as inclusive organizations (Interview with Bella, Singapore, 27 February 2008).

Similarly, my participation in the events of specific community associations in Vancouver was shaped by the spirit of multiculturalism. I was not expected to speak with people and understand Mandarin at the “Chinese” events attended. I was to use English while bolstering the association’s ethno-cultural diversity profile. Despite clear and formal introductions of my purposes, many of the people I met during these events thought I was trying to establish business contacts and/or tried to convince me to get involved in these associations’ activities or sit on their Board of Directors.

Furthermore, I found that language differences and expectations, often convoluted with racialized processes, created a research challenge of their own. Ludwig Wittgenstein (1997) has demonstrated that languages are manifestations of specific and unique worlds of meaning – or language-games – including both verbal and non-verbal social conventions, shared collective memory components and specific expressions. Language asymmetries happen when we attempt to translate specific ideas into other languages, as no world of meaning can really be reduced to or captured in its linguistic representation.

In locations like Singapore and Vancouver, everyday life is divided along linguistic lines, which became a challenge to me, as I was perceived as linguistically limited to English. My inability to speak specific Chinese dialects and the unwillingness of potential participants to engage with me in English were real obstacles. I witnessed many instances of insecurity from participants attempting to explain to me in English their true feelings and insights, endlessly trying to find the “right” English word to express

how they felt in their own world of meaning. In Singapore, willing participants to my research censored their thoughts as they felt their English was not up to par with what they would convey in Cantonese, Hokkien or Teochew. In many cases, it resulted in broad references to what can be found in books and the web, to the detriment of personal insights and in-depth conversations (Interviews with representatives of Ngee Ann Kongsi, Singapore, 7 March 2008; Singapore Federation of Chinese Clan Associations, Singapore, 25 January 2008)³.

During interviews in Vancouver, some participants of Chinese origin decided to answer specific questions by writing down Chinese characters on a sheet of paper. Expecting me not to understand Mandarin, they decided not to engage with me in English on specific topics. They wanted me to look up and investigate their answers in Chinese characters, as there was no answer in English would have adequately expressed what they wanted to say (Interview with Jenny, Singapore, 25 February 2008; Mike, Vancouver, 19 June 2008). In the mind of these participants, their understanding and practice of ideas like 'giving back/responsibility' are inherently Chinese, with no sufficient equivalent in English. No discussion in English could be carried out and their decision to disengage, based on linguistic differences and expectations, shut down conversation.

Moreover, language differences can be used to reinforce racialized expectations and thriving ethnocentrism (Pascale 2006:90-110). I met with Martin in Singapore, a young Chinese professional. When asked about the linguistic divides in the city-state, he shared with me how the schism between Chinese-educated and English-educated Chinese Singaporeans constitutes one of the major and unspoken divides; communities who do not really relate because they do not see the world the same way. In his case, as someone English-educated, he watches specific TV programs, hangs out at specific coffee houses and has specific Westernized dreams and desires, to which Chinese-educated people cannot refer to. He expressed to me that his interest in my research and my personal lack of contact with Chinese-educated people were probably anchored in common linguistic ground and social expectations from potential participants of becoming friends based on what we both know, experience and understand (Interview with Martin, Singapore, 19 February 2008).

³ Language differences are a serious problem for Singapore's social cohesion, as the 1960s language policies have imposed specific languages over others. To this day, some grandparents are unable to speak to their grandchildren as they do not share a common language (Bokhorst-Heng 1999, Huat 2007).

In Vancouver, I interviewed Alice, a local news director who came from Hong Kong in the early 1990s to study journalism. She shared with me how she is always perceived as an expert on Chinese news but has never been appreciated as a 'real' journalist in the mainstream media because of the Western and Eastern languages she speaks. She expressed that, as a Hong Kongese, she has the same problem with people less versed and integrated to mainstream Vancouver. (In)visible lines based on which language people are or are not speaking create hermetic social circles in which it is harder for Caucasian researchers like myself and news directors such as Alice to fit in and engage with people who identified with one language only (Interview with Alice, Richmond, 14 May 2008).

Reflecting on Possibilities

After struggling to understand how these research challenges could allow me to speak to IR and further our understanding of gateway locations between East and West, I realized that racial stereotypes and language asymmetries are not just insurmountable obstacles: They are interesting sites to understand how the various borders and distances we create through our social expectations and daily actions structure what we see as the "international".

In the case of racial stereotypes, I decided to stop trying to get rid of them, either performed by me or by the people I met. As Alina Sajed (2008) indicates, racial stereotypes will always come back under new forms. It is better to ask: What can I do with a stereotype? How can I make the stereotype productive to me? Even if racial stereotypes are used in everyday life to disregard someone else's reality, people depicted by these crude categories utilize them as well. Stereotypical expectations about racialized identities become more than a limiting factor for people to frame their ideas and actions in their everyday lives. They become starting points along which we can appropriate racialized divisions and transgress them (Velayutham 2007).

In Singapore I witnessed how racial stereotypes were used as common ground to have an open conversation on the city-state. During an academic conference, two Chinese Singaporean scholars decided to share their everyday experiences as a starting point to a discussion on multiracialism. The first argued that if he were a Malay citizen and saw one of his neighbours practicing some "Falun Gong nonsense" on the grass, he would not approach the Chinese person directly. He would ask a Chinese friend of his to intervene on his behalf. The second scholar, taking the role of the Chinese friend,

answered that he would not like to deal with this “Falun Gong nonsense” either. He argued it would be unjust for him to be expected to intervene and be responsible because of his race. Starting with racial stereotypes and their shared common senses, a deeper discussion about social life in Singapore was launched regarding freedom of religion, the loss of social cohesion along racialized lines, communitarian social responsibility and public/private divides .

In Vancouver one can witness the Gung Haggis Fat Chow Dinner during Chinese New Year, an event which celebrates on the surface all the racial stereotypes of both Scottish and Hong Kong cultures, as a starting point. Alongside the interesting outfits mixing kilts with traditional Chinese clothes, this event speaks to two very specific historical connections; the first that Scottish banks were among the first Western banks in Hong Kong and the second that many Hong Kongese businesspeople moved to Vancouver during the 1990s fearing the impending annexation to China. As such, Vancouver has become a new ground for hybrid cultures to foster. Gung Haggis Fat Choy is more than a dinner, as it represents a renowned networking event and can be directly connected to the diverse and growing trans-pacific alumni relations starting from Simon Fraser University (Gung Haggis Fat Choy 2008). Enacting what the gateway is as a bridging location, this dinner represents the appropriation of racialized cultural symbols to express and thrive on personal connections. Therefore, racial stereotypes give clues of how people in locations like Singapore and Vancouver experience the “international”. If they are the lenses through which people see the world, their importance should be acknowledged not only as blindfolds, but as sources of possibilities as well.

Furthermore, the language asymmetries I faced when trying to understand distinct language-games can also become productive sites for investigating the “international”. Miscommunication and approximation of meaning are very difficult obstacles to surmount. However, in coming to realize which language would have been preferable to be familiar with before conducting fieldwork, I discovered the usefulness of language asymmetries to me. There are many worlds of meaning one can identify as a starting point to “better” engage with people living at the gateway including Chinese dialects, English, Malay, Mandarin, and Tamil. But what about Singlish and the hybrids between Mandarin and Chinese dialects many people speak? We cannot assume that pure forms of language are better reflections of everyday life. This is a shared reality of Singapore and Vancouver where people are brought up to speak many languages. Whereas Singlish is a particular mix of

English and Chinese with Malay intonations, linguistic developments in Vancouver include an increasing incorporation of French to English and Eastern languages. In fact, I observed the popularity of French immersion schools for newcomers from Asian countries, who desire their children to develop skills in both Canadian official languages in order to be able to work for the Canadian federal government (Interview with Julie, Vancouver 29 April 2008). No matter the context, there is no pure form of language that relates closer to a specific language-game than others. The combination and evolution of mixed languages becomes interesting to map the historical configurations and social developments of locations where people live between languages, between East and West.

Moreover, through language asymmetries, it is also possible to find productive sites of comparison. In some interviews with Chinese international students studying in both Singapore and Vancouver, participants answered several questions about their choices of activities by saying, “because it is more happy”. This answer sounds awkward, as something seems to be lost in translation (Interview with Linda, Singapore, 22 February 2008; Collective interview with 4 international Chinese students, Vancouver, 24 April 2008). As Benjamin (1968) indicates, there are ideas like happiness that we all relate to in all languages, even if we experience them differently. For example, happiness is a concept J. L. Austin (1975) privileges over truth to express the positive connotation of performative statements. Happiness relates to a direct state of being which seems to be shared by Chinese international students interviewed in both Singapore and Vancouver. This idea of the positive performative is in line with the interesting shared world of meaning I tapped into with these students. Their common happiness and how it is lived differently are fruitful grounds to investigate further the structural lines shaping their international experience of East-West realities in gateway locations.

Conclusion

My personal struggle in engaging with ethnography as an IR scholar is not unique, as it reflects the difficult disciplinary position adepts of IR's ethnographic turn are facing. I wanted to present my research challenges and the ways in which I integrated them into my work as a way to critique what my discipline imposes on IR scholars and to respond to analyses glorifying ethnography as an anthropological endeavour only. Having ethnographical sensibilities helped me to re-locate IR research and findings within my personal struggles with racial stereotypes and language asymmetries. Even if my intent was more to share my personal struggles rather than

conveying how my participants construed the “international” in gateway locations, it is interesting to note how I became part of my participants’ own experiences of the “international”. The ways in which they perceived me and interacted with me in this regard allowed me to investigate their struggles with social codes like multiracialism and multiculturalism.

Références

Austin, J. L.

1975 *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.

Beier, J. Marshall

2005 *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology and the Limits of International Relations*. New York: Palgrave MacMillan.

Benjamin, Walter

1968 *Illuminations*. Harcourt: Brace & World.

1983 *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. London: Verso.

Bokhorst-Heng, Wendy

1999 Singapore’s Speak Mandarin Campaign: Language Ideological Debates and the Imagination of a Nation. *In* *Language Ideological Debates*. Jan Blommaert, ed. Pp 235-262. New York: Berlin.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

Bousfield, Daniel

2009 *A Political Economy of Protest: Ethics and Ethnographical Sensibilities of Contemporary Anti-Capitalism*. Ph.D. Dissertation. Department of Political Science. McMaster University.

Certeau, Michel

1984 *The Practice of Everyday Life*. London: University of California Press.

Chin, Yolanda, and Norman Vasu

2006 Rethinking Racial Harmony in Singapore. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies.

Cohn, Carol

1987 Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals. *Signs* 12(4):687-718.

Edkins, Jenny, and Veronique Pin-Fat

2005 Through the Wire: Relations of Power and Relations of Violence. *Millennium* 34(1):1-24.

Enloe, Cynthia

2000 Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics. London: Pandora Press/Berkeley: University of California Press.

Gilroy, Paul

1991 There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation. Chicago: University of Chicago Press.

Gung Haggis Fat Choy

2008 Asian Canadian adventures in inter-cultural Vancouver and home of Toddish McWong's Robbie Burns Chinese New Year Dinner [online]. Available from: www.gunghaggisfatchoy.com, accessed 4 September 2009.

Huat, Chua Beng

2007 Multiracialism as Official Policy: A Critique of the Management of Difference in Singapore. *In* Social Resilience in Singapore: Reflections from the London Bombings. Norman Vasu, ed. Pp. 51-67. Singapore: Select Publishings.

Keohane, Robert

2002 Power and Governance in a Partially Globalized World. New York: Routledge.

Lefebvre, Henri

2008 The Critique of Everyday Life, vol. 1. New York: Verso.

Mitchell, Katharyne

1993 Multiculturalism, Or the United Colors of Capitalism? *Antipode* 25(4):263-294.

Pascale, Céline-Marie

2006 Making Sense of Race, Class, and Gender: Commonsense, Power, and Privilege in the United States. New York: Routledge.

Persaud, Randolph B.

2002 Situating Race in International Relations: The Dialectics of Civilizational Security in American Immigration. *In* Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class. Geeta Chowdhry and Sheila Nair, eds. Pp. 56-81. New York: Routledge.

Pusca, Anca

2009 Walter Benjamin: A Methodological Contribution. *International Political Sociology* 3(2):238-254.

Rosello, Mireille

1998 Declining the Stereotype: Ethnicity and Representation in French Cultures. Dartmouth College: University Press of New England.

Sajed, Alina

2008 Postcolonial Encounters in the Maghreb: Transgressing International Relations. Ph.D. Dissertation, Department of Political Science, McMaster University.

Velayutham, Selvaraj

2007 Responding to Globalization: Nation, Culture and Identity in Singapore. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Vrasti, Wanda

2008 The Strange Case of Ethnography and International Relations. *Millennium* 37(2):279-301.

Waltz, Kenneth

1979 *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.

Wendt, Alexander

1999 *Social Theory of International Politics*. New York: Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig

1997 *Philosophical Investigations*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Résumé/Abstract

Bien que certains chercheurs en relations internationales aient utilisé l'ethnographie depuis la fin des années 1980, cette approche demeure marginale au sein de la discipline. Plusieurs adeptes de cette approche la réconcilient difficilement avec les préceptes disciplinaires des relations internationales. Je soutiens que l'utilisation de l'ethnographie redéfinit le type de recherches et de résultats possibles pour les relations internationales. Pour ce faire, j'explore les stéréotypes raciaux et les asymétries linguistiques observés dans le contexte de mes recherches de terrain à Singapour et Vancouver. Ces stéréotypes et asymétries ne sont pas que des obstacles, car ils révèlent comment « l'international » est vécu par tous, dans leur quotidien. En problématisant ces frontières raciales et linguistiques, les chercheurs en relations internationales peuvent mieux comprendre comment « l'international » se construit dans la vie de tous les jours.

Mots clés : Relations Internationales, Ethnographie, Vie quotidienne, *Flâneur*, Race, Langue

Even if some scholars in international relations (IR) have engaged with ethnography since the 1980s, it remains a marginal approach in the discipline. Adepts of ethnography in IR struggle with reconciling this approach with disciplinary pressures to draw out of their fieldwork a broader significance for international politics. I argue that IR's engagement with ethnography re-shapes what research and findings are for this discipline. To illustrate this, I explore racial stereotypes and language asymmetries in the context of my own fieldwork on gateway locations like Singapore and Vancouver. I show that these research challenges reveal how people in their daily lives experience the "international". By problematizing these racial and linguistic borders, IR researchers may develop a better understanding of how the "international" is structured, hence re-locating IR research and findings within their own research struggles.

Key words: International Relations, Ethnography, Everyday Life, *Flâneur*, Race, Language.

Jean-Michel Montsion
Department of Politics
University of Winnipeg
j.montsion@uwinnipeg.ca

Pan-Indigenous Anthropology: Differing Needs

Robert-Falcon Ouellette
Université Laval

Much as Oscar Kawagley (Yupiaq) once wrote, this article is written from the perspective of an urban Cree-Métis-British-Franco researcher who feels that there are generalizations that can be found within many cultures. These generalizations (based on a pan-Aboriginal essentialism) do not characterize all and everything, but simply offer a means of further exploration, a window into differing worlds (Cook-Lynn 2007). At the same time, I recognize that many cultures share many of the same characteristics, but also have many differing features (Kawagley 1995:3).

I am an Indigenous scholar who has just recently come into contact with anthropology. This recent contact has caused a shift in the negative manner in which I initially viewed anthropologists, allowing recognition that many anthropological techniques and investigative tools hold attractive qualities when doing research with Aboriginals. There are, however, many philosophical traits within Western science and anthropology I find to be incompatible with the ongoing political struggle for decolonization, reaffirmation and neo-construction of a holistic Aboriginal identity, philosophy and political body.

For myself, the anthropologist generally seeks to answer four questions about the study of humans: what is presented; who

presents it; who learns it; and what is learned (Nicholson 1968:3). To that I would like to add: what can this information be used for and who uses it? With Indigenous populations and their *sui generis* Indigenous knowledge I am not convinced that anthropology has always done justice, nor adequately understood the Aboriginal populations of Turtle Island¹ and their specific world vision. I would like to offer a shortened assessment of anthropology and its foundation in the Western worldview by presenting: 1) my Aboriginal holistic philosophical framework by which I conduct my research; 2) criticisms of Western science; and 3) some criticisms of traditional anthropology.

Indigenous Knowledge as a Basis for Indigenous Research

My research within anthropology has attempted to exist within a pan-Indigenous holistic worldview² using the voices of Aboriginal scholars. This idea of a specific pan-Indigenous worldview is very important for many Aboriginal scholars' research. For Oscar Kawagley (who is an excellent representation of many other Aboriginal scholars such as Vine Deloria, Gregory Cajete, Marie Battiste, Eber Hampton etc.), world view is closely related to definitions of culture and a cognitive map. Oscar Kawagley gives what I see as the most complete definition of Indigenous worldview, by an Indigenous scholar to date.

A worldview consists of the principals (principles?) we acquire to make sense of the world around us. Young people learn these values, traditions and customs from myths, legends, stories, family, community and examples set by community leaders. The worldview (cognitive map) is a summation of coping devices that have worked in the past [but may not work in the now or future]... The worldview [allows a people who self-identity] to make sense of the world around them, make artefacts to fit their world, generate behaviour and interpret their experiences (Kawagley 1995:8).

The Aboriginal matrix is made up of the ideas of constant flux and motion, existence consisting of energy waves,

¹ Continental North America

² There have been questions as to what terms to use cosmology, worldview and world vision. Apparently the usage in French consist of cosmology and not vision du monde. I myself prefer using worldview which I see as being world vision as well. A vision has spiritual connotations which in English at least translate better and convey a meaning which is consistent with Indigenous Knowledge and also allows better translation into the political realms.

interrelationships, all things being animate, space/place³, renewal and all elements being imbued with spirit. “The Great Spirit or Great Mystery, or Good Power is everywhere and in everything-mountains, plains, winds, waters, trees, birds and animals. Whether animals have mind and the reasoning faculty admits of no doubt for the Blackfeet. For they believe that all animals receive their endowment of the power of the Sun, differing in degree, but the same kind as that received by man and all things animate and inanimate” (McClintock 1968). All matter and all being have a dualistic nature of the static and the active. Gary Witherspoon writes: “The assumption that underlies this dualistic aspect of all being and existence is that the world is in motion, that things are constantly undergoing processes of transformation, deformation and restoration and that the essence of life and being is movement” (Kawagley 1977:48).

For John and Virginia Lyons Friesen (2002), the philosophical foundations of a traditional (and modern) Aboriginal lifestyle are wholly spiritual. To understand Aboriginals, one must have an appreciation of the holistic-inclusive world-view. It is a philosophy of free will and personal moral choice and an understanding that the past, present, and future are one. The objective must be, and, is, continual well-being, balance and synchronicity. The Saulteaux elder Manitopeyes says: “It is not enough for us to merely walk on the earth” (Akan 1992), but we must be mindful about how we walk. This is a practical guide asking for balance between the social, civil and natural environments, applied on an individual basis and extended to include the family, local community and world community. The result is not an elusive, mystical concept, but survival with moral living in or through acceptance, learning and knowledge juxtaposed to a Western vision of immortality or paradise (Akan 1992).

Traditionally, Aboriginals perceived spirits in everything both animate and inanimate, in plants as well as in creatures of the sky, ocean and earth. These spirits were respected and held in great reverence. It was a world in which everything was interconnected, with everyone and everything depending on everyone else for survival. A good hunter, when killing an animal, would thank the animal for his sacrifice, for providing sustenance to him and his family. For John and Virginia Lyons Friesen (2002), this interconnectedness would require that the warrior understood the

³ Vine Deloria and Daniel Wildcat (2001) sees place as those relationships which we maintain with the universe (between individual, the environment and the metaphysical).

role he has to play in the larger scheme and any future sacrifice he might be required to make for the greater good.

Holistic knowledge is about the interconnectedness of all of creation. Holism is the idea that all is connected, that all living organisms, inanimate objects, living animals (humans), plants, the soil, the air, the community, nations and the metaphysical have a spirit and are connected into relationships of interaction creating a matrix offering a (dynamic) sense of order or (dynamic) equilibrium (Canadian Council of Learning 2007). It is the 360 degree vision (Dumont 1976) that is very important within the Aboriginal philosophy. Within my own tradition (Cree), the medicine wheel is often used as both a metaphor and as a literal symbol. It represents the circle of life, containing all experience, both collective and individual; it contains all of creation (Fenelon and Lebeau 2006:39-41). There are two lines that mark the quadrants of the circle. The center is the balancing point where these lines interact. The medicine wheel is part of the tradition of the plains tribes such as the Dakota, Siksika and Cree. It is used to explain the stages of life from child, to youth, to adult, to elder. For instance, Castellano (2000) has written of her own need to obtain balance within life as represented in a medicine wheel. She finds herself heavily weighted to Western learning and the medicine wheel represents equilibrium wherein the person must seek out different gifts in order to be fulfilled within life. The sharing of individual gifts and the greater balance in life benefits the individual as well as the society (*ibid.*:30).

Perhaps one of the widely used ideas among Aboriginals is that of the circle. It should be noted that not all Aboriginal peoples use the circle, but there are many Aboriginals today who use this idea as a pan-Aboriginal one. George Sioui (1999) (Wendat) rejects the idea that a linear concept is applicable to Aboriginals. He sees the linear concept as being rigid and creating an exclusive (alien) nationalism. It has been the circle conception of the universe that has allowed Aboriginal societies to survive. They have been able to regroup literally and spiritually each time they suffered catastrophic events because they have seen life as a “great whole in which human constitute, but one element” (*ibid.*:113).

Criticisms and Problems of Translation

The combination of the Indigenous worldview and Western science and the conventions governing both, presents challenges to an Indigenous scholar. As an Indigenous scholar studying the Aboriginal condition on Turtle Island, I face major ethical problems concerning the analysis of Indigenous knowledge using traditional techniques of anthropology or any other Western-based thought process. I am

not alone with my problem, I am almost certain that other Aboriginal scholars face the same questions (Ranco 2006). Within Western scientific circles, analysis and criticism are commonplace, but often they will serve the established order (Latour 1997). Within many Aboriginal circles, Indigenous knowledge is seen as something that just exists, that should not be analysed, because this would lead to a defamation of the spiritual (interview with Chief Gilbert Whiteduck (Ojibwe), 15 January 2010). This premise of non-analysis, though, poses a problem for many Western scientists (Widdowson and Howard 2008). Aboriginal scholars have not yet been very concerned with analysing our societies according to most Western theories; often we will state what our beliefs are, our position and our point of view using analyses of knowledge concerning power, survival and decolonization. This Indigenous method of research often has greater concordance with Indigenous knowledge. It is a means to protect that Indigenous knowledge, to protect ourselves, our communities and our identities.

For myself, Aboriginal research must use an Aboriginal vision of science and spirituality as espoused by Gregory Cajete (1994:42) (Santa Clara Pueblo) and Vine Deloria Jr (1990, 2001, 2006) and be juxtaposed with the Occidental world-vision of science. Western science is too often seen to be an objective and a secular undertaking, devoid of God, spirituality and the areas of metaphysics, that which cannot be “proven or seen.” For instance, the French scientist Étienne Klein (2008) sees science as an objective knowledge and makes a case for science and the true spirit of science. Science does not “work very well but as scientific questions” and plays “the role of an acid, dissolving progressively various beliefs taught by natural authorities” but “does not have any values. At the same time, Klein acknowledges that science is not devoid of sense. There exists a need to “join the love of the world to its comprehension” (Moreault 2009:A8) and to arrive at this we must have “urgent collaboration between philosophy and science” (*ibid.*). Science has been traditionally understood as a search for knowledge, the desire to obtain a greater understanding of the world surrounding the individual and of the greater community. As Claude Lévi-Strauss argues:

History is therefore never truly impartial: There is always some underlying objective. It is partial, despite protests to the contrary, and remains inevitably so – which is yet another form of partiality (1962).

While the above quote is mentioning only history, I see much of Western science as being based on the premises of objectivity and distance from the material. I see this as being true within many of

disciplines of Western science. While there may be pockets in Western sciences, such as anthropology, that present differing points of view and other considerations, these differences do not often constitute the mainstream. There is a cultural mismatch between the values and philosophy of Western science and the values and philosophy held by many Aboriginal people and communities, making the issue of increasing Aboriginal participation in education and the Western industrial politic(s) a difficult one. These cultural differences, as explained by Niel Haggan (2002) state that native peoples see people, landscape and living resources as a spiritual whole. In contrast, the Western science approach seeks greater understanding through breaking apart the whole and analyzing it in its smallest parts (Cajete 1994:75-8; Deloria 1992:64; Haggan, Brignall, Peacock and Daniel 2002).

Bruno Latour (1995) also offers a criticism of Western science and its supposed objectivity. Science has a reputation of being detached from value and judgement statements, though when a new discovery is made we don't only look at the facts, but who discovered that new property, where is he from, where does he work, what language does he work in, what is his background. These elements will often have an effect on the degree of acceptance towards the scientist's findings (*ibid.*:13-4). The scientist does not exist in a vacuum, but within society and, as such, has value judgements. For Latour (*ibid.*), the scientist is not above society, but within. The value of the science done by a scientist has a multitude of other factors that come into play. The ability of the scientist to obtain a grant, get equipment, do research, present arguments, publish and obtain recognition all point to a scientist who must push the boundaries, but not too far, not getting too far ahead (*ibid.*:34-5). For Latour (*ibid.*), science functions much as capitalism. A scientist frequently pursues research with ideals that may be noble but often the research brings something personally to the scientist such as recognition and grants (*ibid.*:37). When a capitalist-scientist abandons his research or hypotheses it is not because they are no longer worthwhile, but because the idea will not bring anything further to the researcher in the long term as scientific-capital (*ibid.*:38). Finally, for Latour (*ibid.*) the scientist often has a lack of respect for the political. They fail to realize that they are doing much the same work as politicians. Each speaks for interests, forces, power, people and players with very little differences (*ibid.*:56). Scientists make value judgements based upon their society, up-bringing, education, etc., value judgements that are based in a distinct cosmology and morality. Latour wrote that "la science sans conscience n'est que ruine de l'âme" (*ibid.*:71).

Within the large universal domain of science there are differences in the approaches that must be recognized. The Western scientific approach of breaking apart or looking to the miniscule is a method that is very tempting to use. It is felt by many Aboriginal thinkers despite it being the antithesis to Aboriginal thought (Cajete 1994:12-13, Hampton 1993; Little Bear 2000). There must be a holistic approach; the larger picture based both on the rational mind, as well as the metaphysical. The Aboriginals contend that their philosophy is of the holistic, whereby the people, the landscape, and the living resources are constituted into a spiritual whole (Canadian Council of Learning 2007).

Us versus Them

I would like to note that it has been brought to my attention that often when writers, especially Aboriginal writers, are dealing with issues that are colonial in nature, there is a tendency to separate Western and Indigenous cultures into two groups: the preverbal “us verses them” mentality. Raymond Sioui (Wendat) of the First Nation Education Council felt I should focus more on the Indigenous aspect and not waste time juxtaposing the two world views (discussion, 15 April 2007). I have been grateful for this advice, and it has helped direct some of the constructive-criticism that I offer. At the same time, it is almost impossible to not place the world-views side-by-side, because they have been living together for the past 500 years. Each world-vision has received information and influence from the other. As Hall says, in South and North America this mutual philosophical pressure has led to the creation of Creole societies, which in turn has influenced the rest of the Western politic and especially Indigenous populations (2003:21). I don't believe I need to say that Aboriginal culture has been affected by the Western world-vision, it is fairly obvious. While I also realize that the west is not monolithic nor is Aboriginal culture monolithic, I sense that there are shared philosophical elements within the west and within Aboriginal cultures that cannot be ignored. These two influences have existed side-by-side for so long that it is desirable for Aboriginals in their struggles for decolonization to separate the two visions.

Within my research I can never claim total objectivity⁴. I believe that the objective ideal so looked for in Western science can never

⁴ Lévi-Strauss, as quoted by Poirier, writes that there exists “limitations of a system of thought dominant among Western cultures, based...on a dubious but no less absolute notion of ‘objectivity’ the certitude of a world-in-itself underlying this notion, and the correlated view of world devoid of spirit and subjectivity” (Poirier 2004). Multiple types of “experience and sensory perception

truly exist. Thought and understanding are wholly based in the accumulated cultural context of any writer. My research is an attempt to further Indigenous knowledge as used in Aboriginal education and, as such, should be seen as an attempt to promote the de-colonization and the affirmation of Indigenous peoples across Turtle Island within the ensuing political struggle (Hall 2003:21-55). While I do not pretend to be objective I still hope that I offer a rigorous approach that will allow for a deeper understanding of Aboriginal knowledge and its relation to its world-vision.

Both Western science and Indigenous knowledge are based on empirical observations. It is their selection and use of those observations that are different. The Western scientist selects their data in relation to the verifying of theoretical models, while the Indigenous scientist often selects data in relation to a survival strategy. "There is no model to falsify; knowledge is not true or false, only more or less effective" (Kalland 2000: 325). Indigenous knowledge is based on the practical and is concerned with verifying how data can be "found, harvested and used" (*ibid.*:325) or observed, understood and used (Goulet 1998).

Problems of Anthropology

Anthropology in the past number of years has had a rough time with many Aboriginals (Deloria 1969, Ranco 2006). I know of many scientists who have had difficulty in obtaining access to their fields of research within Aboriginal communities (anonymous discussion: 14 July 2010). Many subjects (Aboriginals) don't see the point to it all and question who is gaining from this research. Researchers do their work and then send reports back, but unfortunately these reports are often undecipherable, except by a few Aboriginals. Nelson, Leffler and Hansen (2009) conducted a study to determine the use by decisional making bodies of research-based evidence. It was found that the majority of decision making bodies used not scientific research to make decisions, but used information sources such as media, vulgarized scientific magazines, personal experience, public opinion and intuition. This calls into question what we are doing and for whom we are doing it.

I could surely go on, but I cannot review all the criticisms of anthropology,. I will simply state that anthropology cannot nor should not be rejected outright by Aboriginals. There are a number

received as true on the basis of our respective cultural objectivity and value laden ontologies." Also the writer Overing as quoted by Poirier says "one truth does not go against the truth of another" (*ibid.*: 60) as both will increase the diversity and depth of knowledge and experience in the universe.

of anthropologists who have gone beyond traditional ethnographies to look at the essentials of human culture and natures. The works of Latour, Descola and Levi-Strauss as of yet have not been appropriated by Aboriginal scholars in the development of an Aboriginal anthropology. These anthropologists have developed tools that at first view do not seem to easily lend themselves to Aboriginal scholarship, or the underlining goals of decolonization. It would be wrong though to dismiss out of hand these theories concerning the organization of relationships within human culture and nature. It is still very difficult to consider how to go about using many of these techniques and theories when you are not convinced of their compatibility for translation. Perhaps it is easier for a non-Aboriginal when conducting research and theorizing about Aboriginal nations, communities and societies, but for myself it is very difficult. It is my personal feeling that non-Aboriginal and Aboriginal scholars each have different problematics which they must resolve. In informal discussions I have had with non-Aboriginal scholars I get a sense that they feel a certain lack of legitimacy. These non-Aboriginal scholars, because of the vacuum created by the University regulations and the deficiency of “educated” Aboriginals, allow them to conduct their research, but for whom? In a scathing self-critique, Thomas Biolsi and Larry Zimmerman write that anthropology is a “Western project” in which they “ask about themselves and their encounters with peoples they have colonized and liquidated” (1997:14).

There is a continuing debate within Aboriginal areas of research concerning non-Aboriginal researchers. Laurent Jerome received a letter from an Atikamekw who opposes his research in Atikamekw communities: “I do not want my culture written by a white, I do not want a white to appropriate for himself something that I am trying to appropriate, that which come back to me at a cultural level. If it must be written, it must be written by an Atikamekw because they would not do a bad interpretation” (Jerome 2008:182-183). If there are no Aboriginal researchers, that void will invariably be filled by non-Aboriginal scholars.

Here is a story that I read in a book written by Indigenous scholar Shawn Wilson (2008) (Opaskwayak Cree), but was originally created by Heather Harris (2002) (Cree-Métis) another Indigenous scholar. This modern metaphor story still corresponds to the philosophical teachings that we are able to learn from traditional stories. The story highlights how the dominant academic system has been in guiding Indigenous researcher and the teachings of Indigenous knowledge.

Coyote Goes to School

Coyote was once again fed up with running around all day in the hot sun for a few scrawny gophers and rabbits. Dirt up his nose, dirt in his eyes, and what for? Barely a mouthful. Coyote had tried getting food at the supermarket one time like the Human People do but he got the shit kicked out of him for that. So, once again, he went to his brother, Raven, to ask him for advice.

Coyote said, "Raven, there's got to be an easier way to get fed. I tried the supermarket-got beaten up. Tried to get money from welfare but came up against the Devil's Spawn in a K-Mart dress. Nothing's worked so far. You got any other ideas?"

"Well," Raven said thoughtfully, "the White Humans seem pretty well fed and they say that the key to success is a good education. Maybe you could go to school."

"Hmmm," Coyote mused, "maybe I'll try it. Couldn't hurt."

Well, Coyote went off to the city to the university because that's where Raven said adults go to school.

In a few days Coyote was back.

"Well my brother," Raven inquired, "did you get your education?"

"Not exactly," Coyote replied, "education is as hard to get as a welfare cheque. To get an education like the teachers at the university takes at least 10 years-that's a Coyote's entire lifetime-and, in the end, you don't get paid much anyways."

"When I got to the university they asked me what program I was in. I didn't know so they sent me to this guy who told me about the programs. I kinda liked the idea of biology-if I learned more about gophers maybe they'd be easier to catch. I liked the idea of engineering-maybe I could invent a great rabbit trap. But in the end I settled on Native Studies. Now that's something I can understand-I've known those guys for thousands of years, even been one when it suited me."

"So I went to my Introduction to Native Studies course and, can you believe it, the teacher was a white guy? Now how much sense does that make? I saw native people around town-any one of 'em has got to know more about native people than some white guy."

“When I asked this guy what Indian told him the stuff he was saying. He said none-he read it in a book. Then I asked who the Indian was who wrote the book. And he said, it wasn't an Indian, it was a white guy. Then I asked him what Indian the guy who wrote the book learned from and the teacher got mad and told me to sit down.”

The next day I went to my Indians of North America class. I was really looking forward to meeting all those Indians. And you know what? There was another white guy standing up there and not an Indian in sight. I asked the teacher, “Are we going to visit all the Indians?” He said, “No”. So I asked him, “How are we going to learn about Indians then?” And he said, just like the other guy, from a book written by a white guy. So I asked him if I could talk to this guy who wrote the book and the teacher said, “No, he's dead.”

“By then, I was getting pretty confused about this education stuff but I went to my next class-Indian Religions. And guess what? When I went in, there wasn't another white guy standing up at the front of the room-there was a white woman!”

“I sat down and I asked her, “Are we going to the sweatlodge?” “No.” “Sundance?” “No.” “Yuwipi?” “No.” Then how are we going to learn-no wait, I know-from a book written by a dead white guy! I'm starting to get the hang of this education business.”

“So then I go to my Research Methods class thinking I've got it figured out. In this class the teacher (you've got it-another white guy) said that our research must be ethical, that we must follow the guidelines set out by the university for research on human subjects. The rules are there, my teacher said, to protect the Indians from unscrupulous researchers. Who made these rules I asked-you guessed it-a bunch of white guys. They decided we need protecting and that they were the ones to decide how best to protect us from them. So I told my teacher that I wanted to interview my father. The teacher said, you've got to ask the ethics review committee for permission. What?! I've got to ask a bunch of white guys for permission to talk to my own dad? That can't be right. I was confused all over again.”

“So I sat down and thought about all this for a long time. Finally I figured it out. If white guys teach all the courses about Indians and they teach in the way white people think,

then to find Indians teaching the way Indians think, all I had to do was give up Native Studies and join the White Studies program!" (Harris 2002: 187).

What Are We To Do

Philippe Descola writes that science must "metamorphose" to include objects which are not just anthropologic, but also the collective "existants" [elements or holistic] which are connected to humans in relationship (2005:15). Descola (*ibid.*:176-180) has conceived of four ontologies that may be used to categorize man and his environment across all continents: totemism, which highlights the material and the continuity of material and morality between humans and non-humans; analogism, which holds that between the elements of the world, a matrix of discontinuity exists, structured by corresponding relations; animism, which gives non-humans the interior of humans, but are only differentiated by their bodies; and naturalism which attaches humans and non-humans by a continuing material, but still separates us with cultural specificity.

In the "daily bread and butter⁵" of Aboriginal politics and life, I am not sure about how these theories may be applied to Aboriginal situations with "useful results" (I am employing a term used by Raymond Sioui in a personal discussion, 23 February 2007). Anthropology (Western science) and Aboriginals have always seemed to exist in parallel; today there is still a chasm separating the two. Mills, Dracklé and Edgar point out that anthropology must "be lived at the same time it is learned" otherwise it becomes too over-structured and formalized (2004:5). For many Aboriginal scholars the works of Bruno Latour (1995, 1997) and Paul Farmer (2004) present a greater means of providing the "bread and butter" to decolonisation. It is not that other theories are not useful, but that Aboriginal scholars have so little time (because they are so few) that they must concentrate on their essential and continuing programme of decolonization. I often find within the major works of anthropology the Indigenous person still is the subject and the object. Their personal power resides in that accorded to them, by the writer. There are many anthropologists, however, who have attempted to go past this criticism rather successfully by using an interview technique with major sections of uninterrupted information printed in their research. One difficulty is

⁵ A criticism which can be made is the "bread and butter" ignores the metaphysical. For myself this is farther from the truth. The metaphysical must provide nourishment to life for we exist in the past present and future. Life must be seen holistically. For instance when we talk of decolonizing social services, what we need to consider is the spiritual and material together. The administration of a program is not the only consideration, but also how we administer and here administer is the wrong word, but how we live.

that it becomes very complicated for the anthropologist to criticize the information and informant and remain politically correct. Just because Aboriginals are attempting to decolonize should not mean that criticism is unidirectional. The future well-being of Indigenous peoples requires active constructive criticism, but by whom?

Feit (2001) noted that often Aboriginals and non-Aboriginals often have difficulty in inter-communication. They must seek new means to effectively communicate their realities and world-views⁶, and often attempts at communication are one way. Nonetheless, these Indigenous world-views are reduced to types of gross simplification that reduce Aboriginal life understanding (*ibid.*: 413, 419).

Indigenous knowledge (IK) I feel has also been difficult for anthropology to assimilate into current theories. Anthropology has been attempting to reinvent itself since the 1960s and 1970s. It had been challenged by many of the subjects it was studying. In response, anthropology took on new forms of theoretical analysis, "Marxism, world-systems, dependence theory, feminism, post-colonial theory" that, with great success, anchored anthropology in the world and all its problems (Goodale 2009:121). There are many who still criticise the techniques of anthropologists and Western science. For instance even though Aboriginals are said to be teachers of an "important" Indigenous knowledge (IK), too often after publication they become merely another object of study (Tedlock and Tedlock 1992: xiii). This objectification does not allow a full understanding of the unity of the Aboriginal *Weltanschauung*.

The 1980s saw further realignment or catching-up of anthropology with the idea of IK and human rights (Goodale 2009: 124). IK has been categorized by anthropology as being wholly specific to a locale or local science, local knowledge (Semali and Kincheloe 1999:3, Sillitone 2006:1-22). This still ignores the complexity of IK, for though it is often specific to a locale, frequently there is a holistic ideal, a global vision, where IK is the ways Indigenous peoples view the world. This is not to say that anthropology has no role to play in Aboriginal issues, for it is far better equipped than political science, education science, economics, philosophy, theology, cultural studies to conduct constructive research with Aboriginals (Benthall 2002:52) for these other sciences fail to see the underlying currents of society and their final consequences. Descola (2005) has been able to recognize this idea of holism or the monolithic and its repercussions in the world, yet I feel he has

⁶ Harvey Feit (2001) specifically addresses the case of the Cree of Quebec during the 1980s and 90s in their negotiations with the Quebec government and the Bay James Hydro-electric agreements.

still failed to recognize the metaphysical. These other sciences too often ignore a holistic global research disregarding all the variables effecting Aboriginals, their lives and their world-vision.

Further, anthropology and Indigenous populations have seen a debate between nature and culture (Brightman 2007:31-3). In the late nineteenth century Indigenous populations were seen as being unable to distinguish between nature and culture, or a monolithic world-view. French structuralism of the middle twentieth-century eventually concluded that this premise was false and that Indigenous societies could differentiate between nature and culture (Lévi-Strauss 1963 taken from Brightman 2007). Of late the pendulum has swung the other direction with the nature/cultural dualism being contested and, once again, Indigenous populations no longer see the difference between nature and culture (Descola 2001 taken from Brightman 2007). As with many elements of life, the truth lies in the middle. Many Indigenous cultures today are attempting to recreate the past. There are also varying levels of understanding and recognition of nature and culture. Modern Aboriginals of Canada do not all see nature as being separate from culture, while there are many who do. We live modern lives, yet we speak of the monolithic/holistic as if it were still true. There is a difference with those who live off the land and those who work in an office.

Descola (2005 or 2001?) writes that the world vision of a society is an organic construction. He finds that the Western duality of nature and culture is being rebuilt or at least contested by a “primitive” monolithic idea of nature and culture. The “mission” of anthropology is to contribute “with anthropological methods to illuminate the manner in which a specific organism exists within the world, is represented, and anthropology should contribute in the modification of the relationships between the organism and others the infinitely diverse relationships both permanent and occasional” (Descola 2005:11-2). Anthropology must become monolithic, not in “semi-religious terms,” but in order to show that the “moderns⁷” philosophy is not universally accepted and that even Western philosophy is a recent development (*ibid.*:12-3).

I disagree with Descola on a number of points. How can you have a holistic philosophy yet not consider the metaphysical? In this matter he has failed to understand Indigenous thought, that even if lives are modern there is still an interconnectedness that exists throughout the universe, both physically and metaphysically (Goulet 2007:169). He ironically perpetuates this separation of the

⁷ Western man and his philosophy.

Western Cartesian “spirit and the material” that he is attempting to unify (Descola 2005:247).

Jack Forbes (2001) (Powhatan-Renápe, Delaware-Lenápe) attempts a definition of nature and culture. For Forbes nature and nation are derived from the same latin root of *nasci*, or to be born (*ibid.*:103). Culture is descended from the Latin root of *colore* meaning to “till, cultivate, dwell, inhabit and worship” (*ibid.*:103). Eventually it came to represent caring for land and eventually in French cultivating of humans as well as soil (*ibid.*:114). This provides an indication that Europeans, because they cultivated the land to such a great extent, eventually had a schism between nature and culture and with it the creation of a duality in their world-view. In many Aboriginal societies while the earth was tilled, it was never to such a great extent as the West and this separation between nature and culture has just started to take place.

Our Native American culture has been striped-mined by the European’s Judeo-Christian ethic. It is clear to indigenous peoples that we are dealing with a desperate society trapped inside a crumbling mythology...Indians know how to play games with nature. Europeans – Whites – have been at odds with nature for many centuries. The Man vs. Nature argument is a contrived dichotomy with ancient roots in Christianity, Descartes and Francis Bacon. What you end up with is a race of people trapped by myth, striving to claw its way back to Eden against ever growing odds. The project of nature is ongoing, we are part of it, yet the European continues to set himself outside of it...Non-Indians will never have Western eyes so long as they cling to the Man versus Nature dichotomy. Raymond Cross, Mandan tribal attorney, quoted in Gonzales and Nelson 2001:495.

Pan-Aboriginal Essentialism

My work is, as has already been mentioned, based on a pan-Aboriginal essentialism, which brings forward one final criticism of Western science that I would like to make. There are many scholars who criticize essentialist theories of identity that are seen to treat identity/race as a stable and homogenous construct (McCarthy and Crichlow 1993: xviii). Essentialism is seen by many Western scientists as a terrible under-theorization of identity (?), its complexities and contradictions. There is a rejection that membership within a specific group can be reduced to an inventory of characteristics, criticizing this at best, as being inaccurate and at the worst, discriminatory. (Cook-Lynn 2007).

Science does not exist in a vacuum. There is a political aspect which holds great sway (Latour 1997:11, 1995:56). There are many critics of essentialism who promote a discourse of democracy, power, social justice and historical memory (McLaren and Giroux 1997:17). Within these ideas is a failure to acknowledge the need for decolonization. It is a case of the cart before the ox. There have been consecutive (Canadian) governments who impose a definition of what it is to be Aboriginal and Indian through laws that remove agency and identity from vast numbers of peoples. This has forced Aboriginals into a black and white paradigm of “us and them” (Grande 2004:93). Many Aboriginals do not truly want an “us vs. them” mentality, but simply the agency to live the lives that best represent their values for their families, communities and nations. Aboriginal do not just want understanding, but also agency on Aboriginal terms.

Michele Taina Audette (Innu) spoke at a meeting of the organization Rights and Democracy about some Aboriginal women’s work to remove the federal government from decisions about identity of who is Aboriginal and who is not. This effort eventually led to the BC Supreme Court ruling (2009) that sections of the Indian Act governing race are unconstitutional. On May 4th 2010 there was a protest march (March Amun) from Quebec City to Ottawa to protest the federal government’s non-response to the ruling. Audette said to the Chief Ghislan Picard (Innu) (who was also speaking at this conference) “that once this battle is over, Aboriginal women across Canada will be able to unite forces with the AFN to fight other battles which are just as important” (Audette, 2010).

For myself, non-essentialist theories blur the lines of what constitutes race and identity. The contradiction in this discourse is that while it says we are all different, we are also all identical with the same Human Rights. This theory serves for many Aboriginal scholars as a continuing colonization of Aboriginal identity and Aboriginals by the Western politic and science. Until there is a certain “coming together”, (I am employing a term used by William Wuttunee in a personal discussion⁸, September 13, 2009) it will be

⁸ I would like to just give a quick history of this pan-Aboriginalism that has existed since the 1960s. In 1968 the dream of William Wuttunee (the First Nations lawyer to be admitted to the bar in Western Canada) and the National Indian Council ended. The National Indian Council was founded in 1961 in Regina by William Wuttunee (Cree) and a group of mostly young Aboriginal students. The goal was to “promote unity among Indian peoples, the betterment of people of Indian ancestry in Canada, and to create a better understanding of the Indian and non-Indian relationship.” It is not known what effect the Federal government had on the breakup of the National Indian Council, but in-fighting among Indian groups over new federal financing certainly helped (Adams 1999). Wuttunee certainly felt that the federal government was threatened by a pan-Aboriginal organization

very difficult if not impossible to decolonize the lives of Aboriginals. It should be remembered that the vast majority of Aboriginals live in urban areas such as Winnipeg. These Aboriginals make up large classes of people who may have minimal contact with a specific tribal area. Often they see themselves in a global manner, being specific to a tribe, but also as part of an Aboriginal mass that share many of the same issues of identity.

I see my work to be “pan-Aboriginal” as using what I consider to be an emerging area of anthropology; that of Indigenous anthropology based principally on the work of considerable Aboriginal scholars. It promotes a definition of long held views by numerous Aboriginals from both within and out of academia. It should be remembered that most Aboriginals do not participate within academia, but as subjects in many studies and reports made by non-Aboriginals and who are generally very sympathetic and understanding of the desire for Indigenous agency. Aboriginal scholars are for the moment very attracted to ideas of survival, structural violence and other similar theories that help create conditions for decolonization. Indigenous scholars also have a duty to enable the agency of Indigenous populations.

It should be noted this inclusive-essentialism might not be shared by all elements of the basic main Aboriginal population (Cook-Lynn 2007). There are most certainly many who ignore the positions of Aboriginal intellectuals and most certainly do not feel concerned by it. As an example, in the supposed importance of spirituality in the pan-Aboriginal worldview there are some real- life Aboriginals who have a secular, or even a totally materialistic (non-metaphysical) world-visions and even those who question the idea of the creator as it is often used in popular media (William Wuttunee, personal discussion, 17 June 2006). It is still believed that pan-Indigenism is a potentially strong foundation for unified efforts by the majority of the Indigenous population in our efforts for de-colonization.

representing all Aboriginals (discussion, April 12, 2009). By breaking them into smaller groups through grants and federal financing they ensured that the federal government could play them off each other (Adams 1999:42). The Council eventually split into two groups in 1968. There was the renamed National Indian Brotherhood (Status Indians) in 1968, which became known as the Assembly of First Nations in 1982, and the Canadian Métis Society (Non-status and Métis). Much later the Métis society split again when another group was called the Congress of Aboriginal peoples representing non-status/urban Indians was formed. The government often plays these groups off one another when conducting policy changes, especially after the White Paper of 1969. The White Paper was a final attempt to overtly assert federal will in Indian matters. Create a vacuum and then fill that vacuum with your ideas and philosophy.

Références

Adams, Howard

1999 *Tortured People: The Politics of Colonization*. Penticton: Theytus Books.

Akan, Linda

1992 Pimosatamowin sikaw kakeequaywin: Walking and Talking A Saulteaux Elder's View of Native Education. *Canadian Journal of Native Education* 19:191-214.

Audette Michele Taina

2010. March Amun. Proceedings of the Rights and Democracy Conference, Université Laval. 24 février.

Benthall, Jonathan

2002 Introduction to Part Two: Indigenes' Rights, Anthropologists' Roots. *In* *The Best of Anthropology Today*. Jonathan Benthall, ed. Pp. 51-54. London and New York: Routledge.

Biolsi, Thomas and Larry Zimmerman

1997 Introduction. *In* *What's Changed, What Hasn't*. Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology. Thomas Biolsi and Larry Zimmerman, eds. Pp. 14. Tucson: University of Arizona Press.

Brightman, Robert

2007 Nature and Culture in the Bush: a Nature/Culture Metalanguage and Rock Cree Parallels. *In* *La Nature des Esprits dans les Cosmologies Autochtones*. Frederic B. Laugrand and Jarich G. Oosten, eds. Pp. 31-44. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Cajete, Gregory

1994 *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*. Skyland, NC: Kivaki Press.

Canadian Council of Learning

2007 The cultural divide in science education for aboriginal learners, from Lessons in learning, the cultural divide in science education for aboriginal learners. Online http://www.ccl-cca.ca/CCL/Reports/LessonsInLearning/LinL20070116_Ab_sci_edu.htm?Language=EN , accessed 16 February 2007.

Castellano, Marlene Brant

2000 Updating Aboriginal Traditions of Knowledge. *In* Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World. George J. Sefa Dei, Budd L. Hall and Dorothy Goldin Rosenberg, eds. Pp. 21-36. Toronto: University of Toronto Press.

Cook-Lynn, Elizabeth

2007 *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Daes, Erica-Irene

1994 Preliminary Report of the Special Rapporteur: Protection of the Heritage of Indigenous Peoples. Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Commission on Human Rights, UNESCO.

Deloria, Vine Jr.

1969 *Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Macmillan Publishing Company.

1990 *Knowing and Understanding*. *Winds of Change*. 5, no 1.

1992 *God is Red: A Native View of Religion*. Golden, Colorado: North American Press.

2006 *The World We Used to Live In Remembering the Powers of the Medicine Men*. Golden, Colorado: Fulcrum Publishing.

Deloria Vine Jr. and Daniel R. Wildcat

2001 *Power and Place: Indian Education in America*. Golden, CO: Fulcrum Publishing.

Descola, Philippe

2001 *Par-delà nature et culture*. *Le DebatDébat* 1145:86-101.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.

Dumont, James

1976 *Journey to Daylight Land: Through Ojibway Eyes*. *Laurentien University Review* 8:2.

Farmer, Paul

2004 *Sidney W. Mintz Lecture for 2001: An Anthropology of Structural Violence*. *Current Anthropology* 45:305-325.

Feit Harvey A.

2001 *Hunting, Nature and Metaphor: Political and Discursive Strategies in James Bay Cree Resistance and Autonomy*. *In* *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. John A. Grim, ed. Pp. 411-453. Cambridge: Harvard University Press.

Fenelon, James V. and Dorothy LeBeau

2006 Four Directions for Indian Education: Curriculum Models for Lakota and Dakota Teaching and Learning. In *Indigenous Education and Empowerment*. Abu-Saad Ismael and Duane Champagne, eds. Pp. 21-68. Oxford: Altamira Press.

Forbes, Jack B.

2001 Nature and Culture: Problematic Concepts for Native Americans. In *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. John A. Grim, ed. Pp. 103-125. Cambridge: Harvard University Press.

Friesen, John. W. and Virginia Lyons Friesen

2002 *Aboriginal Education in Canada: A Plea For Integration*. Calgary, AB: Detselig Enterprises Ltd.

Gonzales, Tirso and Melissa K. Nelson

2001 Contemporary Native American Responses to Environmental Threats in Indian Country. *In Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. John A. Grim, ed. Pp. 495-541. Cambridge: Harvard University Press.

Goodale, Mark

2009 *An Anthropology of Human Rights: Surrendering to Utopia*. Stanford: Stanford University Press.

Goulet, Jean-Guy

1998 *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

2007 A Dene Approach to Learning about the Power of the Human Mind and the Nature of Spirits. *In La Nature des Esprits dans les Cosmologies Autochtones*. Frederic B. Laugrand et Jarich G. Oosten, dirs. Pp. 151-174. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Grande, Sandy

2004 *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Haggan, Nigel, Claire Brignall, Brent Peacock and Raychelle Daniel

2002 Education for Aboriginal fisheries science and ecosystem management. *Fisheries Centre Research Reports*, 10 (6). Vancouver, BC: Fisheries Centre University of British Columbia.

Hall, Anthony. J.

2003 *The American Empire and the Fourth World: The Bowl with One Spoon: Volume One*. Montréal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Hampton, Eber

1993 Towards a Redefinition of American Indian/Alaska Native Education. *Canadian Journal of Native Education* 20(2):261-309.

Harris, Heather,

2002 Coyote goes to school: The paradox of indigenous higher education. *Canadian Journal of Native Education*, 26(2):187-196, 201.

Jérôme, Laurent

2008 L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés* 32(3):179-96.

Kalland, Arne

2000 Indigenous Knowledge: Prospects and Limitations. *In* Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives. Roy Ellen, Peter Parkes and Alan Bicker, eds. Pp. 316-332. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Kawagley, A Oscar

1995 *A Yupiq Worldview: A Pathway to Ecology and Spirit*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

Klein, Étienne

2008 *Galilée et les Indiens*. Paris : Flammarion.

Latour, Bruno

1995 *Le métier de chercheur, Regard d'un anthropologue*. Paris : INRA Éditions.

1997 *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

1963 *Totemism*. Boston: Beacon Press.

Little Bear, Leroy

2000 Introduction in Gregory Cajete's *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe, New Mexico: Clear Light Publishers.

McCarthy, Cameron and Warren Crichlow

1993 *Race and Identity and Representation in Education*. New York: Routledge.

McClintock, Walter

The Old North Trail: Life Legends, and Religion of the Blackfoot Indian. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

McLaren, Peter and Henry Giroux

1997 Writing from the Margins: Geographies of Identity, Pedagogy, and Power. *In* Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium. Peter McLaren, ed. Pp. 16-42. Boulder, Co: Westview Press.

Mills, David, Dorle Dracklé and Iain Edgar

2004 Introduction: Learning Fields, Disciplinary Landscapes. *In* Current Policies and Practises in European Social Anthropology Education: Learning Fields Volume 2. Dorle Dracklé and Iain Edgar, eds. Pp. 1-16. New York, Oxford: Berghahn Books.

Moreault, Éric

2009 La bête qui dort. Le Soleil: A8 20 mai.

Nelson, Steven R., James C. Leffler and Barbara A. Hansen

2009 Toward a Research Agenda for Understanding and Improving the Use of Research Evidence. Portland: Northwest Regional Educational Laboratory.

Nicholson, Clara K.

1968 Anthropology and Education. Columbus: Charles E. Merrill Publishing Company.

Ranco, Darren J.

2006 Towards a Native Anthropology: Hermeneutics, Hunting Stories and Theorizing from Within. *Wicazo Sa Review* 21(2):61-78.

Semali, Ladislaus M. and Joe L. Kincheloe

1999 Introduction: What is Indigenous Knowledge and Why Should We Study It? *In* What is Indigenous Knowledge? Voices from the Academy. Ladislaus M. Semali and Joe L. Kincheloe, eds. Pp. 3-59. New York: Falmer Press.

Sillitoe, Paul

2006 Local Science vs. Global Science: an Overview. *In* Local Science Vs Global Science: Approaches to Indigenous Knowledge in International Development. Paul Sillitoe, ed. Pp. 1-22. New York: Berghahn Books.

Sioui, George E.

1999 Huron Wendat: The Heritage of the Circle. Vancouver: UBC Press

Widdowson, Frances and Albert Howard

2008 *Disrobing the Aboriginal Industry: The Deception Behind Indigenous Cultural Preservation*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Wilson, Shawn

2008 *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax and Winnipeg: Fernwood Publishing.

Witherspoon, Gary

1977 *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Résumé/Abstract

Plusieurs académiques autochtones étudiant les Autochtones voient l'anthropologie comme un outil d'enquête efficace comportant de nombreuses techniques de recherche. Il y a, par contre, plusieurs aspects de l'anthropologie et de la science occidentale qui sont incompatibles avec le combat incessant pour la décolonisation, la réaffirmation et la néo-construction de l'identité, de la philosophie et de la politique du plan holistique pan Autochtone.

L'anthropologie autochtone est encore au stade émergent. Les études sur les Premières Nations sont en plein développement et cette nouvelle sphère de l'anthropologie est principalement basée sur les études des académiques autochtones. Plusieurs Autochtones, qu'ils soient des académiques ou non, voient en cette facette de l'anthropologie un outil de promotion des valeurs autochtones. Ces mêmes académiques sont, pour le moment, très attirés par les idées entourant les connaissances autochtones. Elles leur donnent en effet un certain pouvoir et l'obligation de créer les conditions pour continuer le combat de la décolonisation.

Mots clés : Autochtones, Anthropologie, Identité, Méthodologie de recherche

Anthropology has many techniques and investigative tools that hold attractive qualities for Indigenous scholars in their Aboriginal research. There are, however, many philosophical traits within Western science and anthropology that are incompatible with the ongoing political struggle for decolonization, reaffirmation and neo-construction of a holistic pan-Aboriginal identity, philosophy and political body.

Indigenous anthropology is still an emerging field. It is based principally on the work of notable Aboriginal scholars in area of Native Studies. It promotes long held views of numerous Aboriginals from both within and out of academia. Aboriginal scholars are, for the moment, very attracted to ideas of Indigenous Knowledge and empowerment which are being used to help create conditions of decolonization. Indigenous scholars also have a primary duty to enable the agency of Indigenous populations in this ongoing struggle for decolonization.

Key words: Indigenous, Anthropology, Identity, Research methodology

Robert-Falcon Ouellette
Département d'anthropologie
Université Laval
oueletterf@aol.com

Terrain de recherche en milieu autochtone : la participation radicale du chercheur à l'ère de la recherche collaborative¹

Benoit Éthier
Université Laval

Introduction

Les deux dernières décennies ont été marquées par la critique des recherches menées dans les milieux académiques et autres institutions de la société dominante – qui imposent un système de savoirs, de représentations et d'autorité – et par la volonté des communautés et des organisations autochtones d'être concertées et de participer à l'ensemble du processus de recherche. Ceci a conduit à l'élaboration de certains principes éthiques liés à la méthodologie de recherche en milieu autochtone. Ces principes encouragent fortement le développement de la recherche collaborative qui devrait assurer, jusqu'à un certain niveau, une prise en charge locale de la recherche scientifique (objectifs de la recherche, retombées, gestion du budget).

À partir de mon exemple personnel sur le terrain au sein de la communauté atikamekw de Manawan, j'expose les démarches de collaboration que j'y ai entretenues, mais également les confrontations auxquelles j'ai dû faire face dans la pratique. Dans un contexte où l'on doit surmonter la méfiance – que je considère tout

¹ Cet article fait suite à une présentation intitulée « Terrain et méthode de recherche en milieu autochtone », réalisée dans le cadre de la « Table ronde étudiante sur les expériences de terrain ethnographiques » tenue à l'Université Laval (Québec) le 20 janvier 2010.

à fait légitime – de certains individus de la communauté vis-à-vis du travail anthropologique, la position et l'acceptation du chercheur au sein de la communauté sont incontestablement précaires. Dans cet article, je discute de mon intégration et de mon positionnement en tant qu'étudiant-chercheur au sein des réseaux sociopolitiques de la communauté. Je présente brièvement ma compréhension des modes locaux d'apprentissage et ma tentative d'ajuster ma méthode de recherche en conséquence.

En continuité avec Fredrik Barth (1992) et Jean-Guy Goulet (1998, 2007), j'encourage une certaine « participation radicale » comme méthode de recherche en milieu autochtone. Celle-ci motive le chercheur à outrepasser ses propres modèles conceptuels pour prendre connaissance et expérimenter les modes locaux d'acquisition et de transmission des savoirs (Barth 1992:65; Goulet and Miller 2007:3). En adoptant ce processus, le chercheur s'accorde avec une théorie de la connaissance basée sur l'interactivité et l'intersubjectivité puisqu'il s'engage personnellement et intimement en tant que personne et acteur social au sein des rapports sociopolitiques locaux et reconnaît explicitement sa propre position et subjectivité dans le développement des connaissances (Barth 1992; Cruikshank 1998; Fabian 2001; Goulet 1998, 2007; Goulet and Miller 2007; Tedlock 1979, 1991). Bien que différentes institutions aient tenté de redéfinir et de mettre en place de nouveaux cadres méthodologiques liés à la recherche, je soutiens qu'un défi réel et inévitable de la recherche empirique en milieu autochtone – ce que je considère également comme étant la richesse du travail anthropologique – se définit dans les rapports directs et intimes développés et entretenus avec les membres de la communauté avec qui l'on travaille. Mes expériences de terrain m'ont rappelé que les stratégies de collaboration et de consultation et les principes éthiques énoncés par différentes institutions influentes prennent leur sens et sont réalisables avant tout à partir des relations de confiance à long terme développées entre l'étudiant-chercheur et les membres de la communauté.

L'avancée de la recherche collaborative en milieu autochtone

Dans son ouvrage *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (1999), l'anthropologue maorie Linda Tuhiwai Smith apporte une réflexion importante et des propositions pragmatiques quant à la méthodologie de recherche en milieu autochtone. L'auteure soutient que ce type de recherche continue toujours à légitimer l'emprise coloniale par l'imposition d'un

système de connaissances et de représentations ayant des répercussions certaines au niveau, par exemple, des droits à l'autodétermination, de la reconnaissance des systèmes de savoirs locaux et des modèles de gestion et de représentation du territoire et des ressources naturelles (Smith 1999:1-2)². Selon l'auteure, la méthode de cueillette des données, leur classification et leur analyse à partir des schèmes de pensée occidentaux et modernes sont autant de pratiques coloniales :

Research is one of the ways in which the underlying code of imperialism and colonialism is both regulated and realized. It is regulated through the formal rules of individual scholarly disciplines and scientific paradigms, and the institutions that support them (including the State). It is realized in the myriad of representations and ideological constructions of the Other in scholarly and 'popular' works, and in the principles which help to select and recontextualize those constructions in such things as the media, official histories and school curricula (1999:7-8).

Les institutions de la société dominante concourent à la production et à la reproduction d'un système épistémologique et ontologique exclusif. Les principes (valeurs, codes moraux, concepts)³ découlant de ce système de savoir particulier, appliqués comme s'il s'agissait de principes universels, contraignent les groupes autochtones qui désirent négocier bilatéralement à s'accommoder et à traduire leurs discours et leurs moyens d'action dans un langage et des procédures compris et légitimés par la société dominante. Par ailleurs, les Autochtones du Canada utilisent ce même langage afin de faire valoir un contre-discours; faire reconnaître leur spécificité culturelle et revendiquer leur droit à l'autodétermination (Poirier 2000, 2009). Dans les processus de négociation, ils font désormais appel à des anthropologues et à des avocats – qui maîtrisent les concepts occidentaux de « droits » et de « culture » – et tentent de faire entendre leurs propres conceptions, comme celles liées à la « souveraineté » et à la « nation »⁴. Ils ne désirent plus être des victimes, mais plutôt des acteurs participant à la (re)définition de la recherche autochtone, à la fois dans ses objectifs, dans sa méthodologie et dans ses retombées pour leurs communautés.

² À cet effet, voir également les travaux de Stuart Kirsh (2006) et de Paul Nadasdy (2003).

³ Notons, entre autres, les concepts de propriété privée, de nation, de souveraineté et les principes découlant de la pensée positiviste (objectivité, rationalité) et néolibérale (individualisme, concurrence).

⁴ Voir notamment l'analyse de Karine Gentelet (2002) et de James Tully (1995) à propos de l'appropriation autochtone des concepts de « nation » et de « souveraineté ».

Dans la perspective d'une « décolonisation » de la recherche, les anthropologues qui travaillent en milieu autochtone sont aujourd'hui amenés à développer des stratégies de collaboration avec les communautés (Lassiter 2005; Smith 1999). Ces stratégies de recherche, mises de l'avant par les organisations autochtones et par plusieurs anthropologues, ont progressivement eu des échos au sein de certaines institutions, dont le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) et le Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (GER). Ainsi, en 2002-2003, le CRSH a entamé un processus de dialogue à l'échelle nationale sur la recherche en milieu autochtone. Le rapport qui a suivi, *Les possibilités de la recherche autochtone* (2003), confirme la nécessité « de passer d'une recherche "sur et pour" les peuples autochtones à une recherche "par et avec" eux » (CRSH, 2003)⁵. Cette transformation au niveau des paradigmes méthodologiques a entraîné la révision des protocoles de recherche, incitant fortement la recherche collaborative ou la recherche-action. Afin de valoriser cette nouvelle avenue de la recherche, cet organisme subventionnaire a mis en place, entre 2004 et 2010, le programme pilote *Réalités autochtones*. Bien que ce programme ait été aboli en 2010, il a contribué, au niveau institutionnel, à une redéfinition de l'éthique de la recherche en milieu autochtone : en encourageant la participation des Autochtones dans le processus de la recherche, en reconnaissant l'existence d'une pluralité dans les traditions intellectuelles et culturelles et en favorisant le dialogue entre ces traditions et systèmes de connaissances.

Le projet Atikamekw Kinokewin

Ma propre recherche de maîtrise s'inscrit dans le cadre du projet collaboratif *Atikamekw Kinokewin – la mémoire vivante atikamekw. La mise en valeur et transmission des savoirs atikamekw liés au territoire* (CRSH, *Réalités autochtones*, 2006-2010), dirigé par Sylvie Poirier (Université Laval) en partenariat avec le Conseil de la Nation atikamekw (CNA). Ce projet réunit autour d'une même table chercheurs atikamekw, universitaires et membres du Conseil de la Nation atikamekw et de la Société d'histoire *Nehirowisiw Kitci Atisokan*.

Ce partenariat propose une participation active des Atikamekw au processus de la recherche visant la valorisation et la transmission

⁵ Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). [En ligne], URL : http://www.sshrc.ca/site/apply-demande/program_descriptions-descriptions_de_programmes/aboriginal-autochtone-fra.aspx, consulté dernière consultation : le 9 décembre 2009.

des savoirs locaux liés au territoire et, par extension, de l'histoire, des valeurs et de l'identité atikamekw. Ce projet vise à donner à des Atikamekw les moyens de conduire leurs propres recherches et de mettre en place des mécanismes de valorisation et de transmission des savoirs locaux adaptés au contexte actuel (outils pédagogiques audiovisuels et interactifs, campement intergénérationnel au sein d'un territoire de chasse (camp Kinokewin) et sensibles aux attentes et aux aspirations des jeunes générations. Un des objectifs du projet est aussi d'explorer les avenues favorisant la décolonisation des méthodologies de la recherche en milieu autochtone pour ainsi contribuer au processus d'affirmation identitaire et culturelle et, par là, à la création et à la mise en œuvre d'institutions autochtones qui reflètent leurs perspectives et leurs besoins.

Chaque été, *Atikamekw Kinokewin* embauche des étudiants atikamekw issus d'une des trois communautés (Opiticiwan, Wemotaci et Manawan) afin de réaliser un travail de recherche s'inscrivant dans les orientations et les objectifs du projet, mais correspondant aussi aux intérêts particuliers des étudiants. Le projet a également travaillé à la réalisation d'un camp culturel (camp Kinokewin) à l'été 2009 réunissant jeunes et aînés des communautés de Manawan et de Wemotaci.

Ce type de recherche collaborative est rendue possible grâce à l'implication des membres de la nation autochtone dans le processus de la recherche : dans ses objectifs, ses orientations, ses implications et ses retombées.

Mon engagement au sein du groupe de travail m'a ouvert des portes importantes pour la réalisation de mon projet de maîtrise. Cela m'a permis, en premier lieu, de prendre connaissance des préoccupations, des intentions et des besoins généraux du Conseil de la Nation atikamekw. J'ai également eu la chance, durant les mois qui ont précédé mon terrain, de rencontrer quelques membres de la Nation, ce qui a facilité mes premiers contacts et mon intégration au sein de la communauté de Manawan. À l'été 2009, un jeune étudiant atikamekw de Manawan s'intéressant à la transformation de la langue atikamekw⁶ a été embauché pour le projet *Atikamekw Kinokewin*. Cette expérience a été enrichissante à différents égards : en accompagnant l'étudiant dans sa démarche de recherche, j'ai eu l'occasion de prendre contact et de réaliser des entretiens avec certaines figures d'autorité dans la communauté. L'étudiant, originaire de la communauté, avait une

⁶ L'étudiant recevait son salaire du Conseil de la Nation atikamekw à partir du projet *Atikamekw Kinokewin* subventionné par le CRSH (2006-2010). Au début de l'automne 2009, l'étudiant a soumis un rapport écrit et a réalisé une présentation orale aux membres du projet *Atikamekw Kinokewin*.

bonne connaissance des dynamiques politiques locales et connaissait les personnes ressources appropriées pour faciliter l'enquête empirique. Il a pu approfondir et expérimenter la recherche qualitative (réalisation d'entrevues avec des jeunes et des aînés, lecture de rapports et d'ouvrages pertinents à sa recherche et rédaction d'un rapport final faisant état de ses constatations).

Rapport chercheur/sujet d'étude

En juin 2009, je suis arrivé à Manawan certain de réaliser convenablement une étude de terrain : j'étais déjà en contact avec des interlocuteurs clés, j'avais reçu l'accord officiel du Conseil de bande et du Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval (CÉRUL) pour mener l'étude et mon projet de mémoire s'inscrivait dans le cadre du projet collaboratif *Atikamekw Kinokewin* dont les objectifs avaient été définis par des membres de la Nation atikamekw. Je me sentais donc prêt à entamer légitimement une cueillette de données selon les règles de l'art. Toutefois, malgré mes bonnes intentions et mon respect des protocoles de la recherche collaborative, je suis arrivé à Manawan en tant qu'étudiant-chercheur détenant un bagage académique et des préjugés culturels liés à des valeurs et à des principes issus du « monde des Blancs ». Je portais sur mes épaules un statut et une forme d'autorité reconnus par la société dominante qui peuvent parfois avoir des répercussions néfastes au niveau politique et juridique pour la population locale. Comme l'a déjà écrit Laurent Jérôme à propos de son expérience de terrain chez les Atikamekw de Wemotaci :

[...] je compris rapidement que je n'arrivais pas seul. J'arrivais à Wemotaci avec le passé de la pratique ethnographique dans cette région, avec le poids des écrits anthropologiques et ethnohistoriques, avec le souvenir de maladresses et de trahisons, réelles ou ressenties, laissé dans la mémoire locale par d'autres chercheurs, anthropologues chevronnés ou étudiants (2008:183).

Certains autochtones, habitués à participer au mode de cueillette de donnée des « Blancs », anthropologues ou journalistes, connaissent et comprennent leur méthode de travail. Il est généralement plus aisé « d'obtenir », des entretiens formels avec ceux-ci et de réaliser la prise de notes *in situ*. Cela m'a permis, lors de mon terrain, de réaliser quelques entrevues formelles avec des personnages publics, dont le chef de bande et certains conseillers.

Toutefois, plusieurs interlocuteurs étant réticents à prendre part à des entretiens formels, et ne reconnaissant pas leur pertinence, j'ai dû ajuster ma méthode de recherche. Au cours de mes premières semaines passées à Manawan, j'ai reçu des commentaires tels que : *Les Blancs viennent nous étudier comme si on était des animaux dans un zoo; Il y a d'autres Blancs comme toi qui sont venus ici. Ils font leurs recherches et puis ils s'en vont. Après cela, on ne les revoit plus...*; ou encore : *Quand j'étais plus jeune, j'étais en crise identitaire. Je voulais savoir qui j'étais. J'ai lu certains livres que les Blancs avaient écrits sur nous, mais je ne m'y suis pas retrouvé.*

Ces propos m'ont mené à des remises en question quant au bien-fondé de ma présence, ou plutôt de mon travail au sein de la communauté. Bien que déstabilisant pour la personne qui les reçoit, ce genre de commentaires trouve leur pleine légitimité lorsqu'on les intègre dans le contexte historique colonial de la relation « Blancs/Autochtones ». Depuis des siècles, celle-ci s'est construite sur un rapport de domination des premiers sur les seconds, rapport qui se perpétue encore aujourd'hui.

Sans en faire la recension et l'analyse ici, certains travaux antérieurs d'anthropologues, de sociologues et d'ethnohistoriens ont eu des répercussions politiques et identitaires néfastes pour les Atikamekw. Notons par exemple le contentieux ravivé par la publication du livre de Nelson-Martin Dawson (2003) qui soutient la thèse de remplacement ethnique des Atikamekw par les Têtes-de-Boule à partir du XVIII^e siècle. Cette hypothèse basée sur une interprétation des écrits historiques de jésuites a un effet majeur et négatif pour les Atikamekw dans le contexte des revendications territoriales contemporaines.

Certains membres de la communauté de Manawan conservent également des mauvais souvenirs d'étudiants et de chercheurs ayant séjourné parmi eux ou dans une communauté voisine. Ces derniers réalisent des entrevues pour recueillir des informations qui sont interprétées selon leur propre schème de pensée, repartent parfois sans jamais revenir, et écrivent des documents dans lesquels ne se reconnaît pas nécessairement la population locale. La fuite et le malaise de certains interlocuteurs – souvent des personnes ayant elles-mêmes pris la peine de venir vers moi pour m'inviter à participer à des activités – devant mon calepin de notes m'ont rapidement fait prendre conscience que je n'avais pas été invité pour *les étudier*. J'avais été convié afin de participer à la vie quotidienne en forêt, au campement ou dans la maison et de partager avec eux ces moments intimes. J'avais été invité, en tant que néophyte, à apprendre à travers les rencontres, les observations, autrement dit, les expériences. Ce sont ces dernières,

vécues en seulement quelques mois de terrain à Manawan⁷ qui m'ont fait prendre conscience qu'une part importante des enquêtes ethnographiques doit justement être vouée à la connaissance et à la reconnaissance des modalités locales d'acquisition et de transmission des savoirs. Ces modalités, comme dans le cas présenté ici, ne sont pas nécessairement instituées, mais fortement influencées par les relations sociales entretenues, les structures politiques locales et les modes de communication usités (Barth 1995, 2002).

Les premiers contacts et la rencontre avec les réseaux sociaux locaux

Les premières semaines de mon séjour ont surtout été vouées à la rencontre des Atikamekw de Manawan (Manawani iriniwok) et à la connaissance des différents réseaux familiaux et sociaux. Je passais alors une très grande partie de mon temps à flâner dans la communauté : accompagner les fumeurs à l'entrée du magasin et du Conseil de bande, participer à des parties de soccer avec les jeunes, boire une petite bière au bout du quai en attendant le retour des pêcheurs, etc. Au fil du temps, les gens se sont familiarisés avec ma présence, ma personnalité, mon sens de l'humour et mon attitude. Puis, par curiosité, certains sont venus d'eux-mêmes vers moi pour apprendre à mieux me connaître. Ils me disaient : *Ça fait quelques fois que je te vois passer devant la maison. Travailles-tu ici? Qu'est-ce que tu fais? Tu viens de quel endroit? Tu habites chez qui à Manawan?* J'expliquais alors dans mes mots mes motivations académiques et personnelles, la manière dont mes expériences de vie m'avaient conduit à entreprendre une telle démarche, mais aussi ce que j'apprenais à Manawan à travers ma participation à diverses activités avec les gens de la communauté. Progressivement, des liens de confiance et de familiarité se sont développés. Les gens (principalement des hommes âgés entre 20 et 60 ans) étaient de plus en plus enclins à m'inviter à certaines activités telles que la chasse et la pêche ou à certains événements comme des anniversaires de mariage et des soupers-bénéfices.

J'ai vite compris que vivre au sein de cette communauté signifiait intégrer diverses sphères d'intimité et un environnement où il existe un ensemble complexe de réseaux familiaux et d'affinités. Au sein de ces derniers, chaque individu a un positionnement sociopolitique et des responsabilités reconnus qui peuvent incessamment être

⁷ Environ quatre mois entre juin et octobre 2009. D'autres courts séjours ont été effectués durant l'hiver (janvier) et l'été 2010 (juillet, août).

contestés et qui doivent donc être continuellement validés. Ainsi, il en était de même pour ma propre position.

Lors de mon terrain, je résidais principalement dans une famille d'accueil avec laquelle j'avais pris contact par l'entremise de ma directrice de maîtrise, Sylvie Poirier, qui la connaissait bien. Ma présence au sein de cette famille m'a permis de prendre connaissance des différents réseaux familiaux et sociaux existant au sein de la communauté. Vers la fin de l'été 2009, les membres de la communauté m'avaient identifié, avec une certaine dose d'humour, comme un « membre adoptif » de cette famille. Les gens me demandaient des nouvelles : *Comment va ton « père »?*, *Que fait ton « père » ces temps-ci?*. Ils m'indiquaient les liens familiaux qu'ils avaient avec mes « parents adoptifs » et étaient plus à l'aise de me parler de leurs expériences avec les réseaux familiaux auxquels on m'associait ou non.

Au fil du temps, des liens d'amitié se sont développés avec certains individus, dont les membres de ma « famille adoptive » qui s'était par ailleurs élargie. Néanmoins, tout au long de mon terrain, j'ai pris soin de ne pas limiter mes relations à une seule famille ou à un seul réseau d'affinités afin de ne pas restreindre mes activités et d'acquérir un point de vue d'ensemble des dynamiques locales et des savoirs familiaux. Comme je l'ai constaté plus tard au cours de mon expérience à Manawan, la constitution des groupes d'affinités et des groupes de chasse par exemple, est souvent conjoncturelle. Il est courant d'inviter un groupe d'amis ou des membres de sa famille à son territoire de chasse pour une période variant d'une fin de semaine à deux ou trois semaines. Cette invitation peut être répétée ultérieurement ou non. Au cours de mon terrain, j'ai profité de cette flexibilité et j'ai accepté des invitations lancées par différentes personnes à réaliser des activités en forêt (chasse, pêche, préparation d'un site de campement, préparation du bois de chauffage pour l'hiver, etc.) ou dans la communauté (souper communautaire, anniversaire de mariage, souper-bénéfice, etc.). Même si je conservais des liens forts et intimes avec ma famille d'accueil, j'ai eu l'opportunité de séjourner dans différentes familles, que ce soit dans la communauté ou dans des campements en forêt.

En tant qu'homme, j'étais plus enclin à fréquenter la sphère d'activités masculines. Bien que la majorité des activités puisse être mixte (cuisine, débitage de la viande, vaisselle, artisanat, soin des enfants), certaines d'entre elles (chasse à l'orignal ou à l'ours, coupe de bois, construction) sont plus spécifiquement réservées aux hommes. Au mois de juillet (pour une dizaine de jours) et au mois de janvier (pour quatre jours), j'ai eu la chance d'être accompagné à Manawan par une bonne amie. Celle-ci a été très

rapidement accueillie par certaines femmes de la communauté. Régulièrement, nous nous séparions lorsque des activités distinctes nous étaient proposées. Cette rencontre mixte a été très enrichissante puisqu'elle m'a permis d'élargir davantage mes perspectives et de prendre connaissance de la sphère féminine, des activités ou encore des expériences de vie de certaines femmes. Même s'ils étaient rares, les moments où nous nous retrouvions seuls tous les deux permettaient le partage des événements survenus dans la journée, des pratiques et des apprentissages réalisés et de nos réflexions.

La participation radicale du chercheur

Sur le terrain, j'étais en apprentissage. Mon exercice ne consistait pas uniquement à collecter des informations, mais également à apprendre *comment* les collecter et accorder une attention particulière aux types de relations entretenues avec les individus. Il me fallait d'abord connaître les dynamiques sociopolitiques locales ainsi que les principes et codes éthiques partagés par les membres de la communauté. D'après mes observations et échanges lors de mes séjours à Manawan, les Atikamekw valorisent une forme d'apprentissage basée sur l'expérience directe. Ce modèle de développement des connaissances lié à la vie en forêt définit et est défini par des fondements moraux comme l'autonomie et la responsabilisation de l'individu. À mon sens, l'importance accordée par les personnes rencontrées à Manawan à ces valeurs et ces principes est aussi liée à une pensée politique et sociale héritée des générations antérieures. À mon avis, ils concordent avec un mode de vie traditionnel basé sur la chasse, la pêche et un modèle d'organisation sociale, politique et territoriale flexible et décentralisée. Le savoir-faire (aptitude) et le savoir-être (attitude) de chacun déterminent, en partie, sa position au sein des groupes (familiaux, d'affinités, communautaires) dans lesquels il s'inscrit. Ce positionnement est flexible, puisqu'il dépend à la fois de l'expérience de vie de chacun et des rapports entretenus à l'intérieur des divers réseaux sociaux et de solidarité. La dimension dynamique de ce modèle politique particulier suggère que les relations de pouvoir ou les « sphères d'influence » au sein des groupes sont diffuses et continuellement redéfinies.

Les dynamiques sociopolitiques locales sont largement implicites et exigent une attention particulière et constante. C'est justement ce qui rend l'expérience ethnographique en milieu autochtone particulièrement riche; autant dans la découverte des faits sociaux et des dynamiques politiques locales que dans le rapport intime qui se développe entre le chercheur et certains individus de la communauté. En tant qu'apprenti, le chercheur doit développer un

mode d'apprentissage et une méthode de travail qui concordent avec ceux de la population avec laquelle il travaille. M'interrogeant sur la façon dont les membres de la collectivité développent et transmettent leurs connaissances en milieux forestiers – sujet central de mon mémoire de maîtrise –, il m'a fallu d'abord apprendre à apprendre. Mon « père adoptif » m'avait averti dès le départ : *Pour apprendre, il faut que tu vives avec nous, que tu t'intègres. Laisse faire ta prise de note : observe et apprends.*

Au cours des premières semaines de terrain, on m'attribuait souvent la position « d'observateur ». Toutefois, je ne pouvais pas conserver cette position indéfiniment pour la simple et bonne raison qu'on ne peut demeurer dans un rapport de dépendance, extérieur et distant des réseaux sociaux et de solidarité. La responsabilisation de l'individu et le principe de réciprocité participent aujourd'hui encore au maintien de l'équilibre du tissu social. En forêt, les individus sont amenés à développer leurs expériences afin d'être reconnus en tant que membres actifs du monde social et participants des réseaux d'échanges et de solidarité qui définissent l'ordre social. En ce sens, ma propre intégration au sein des réseaux et ma connaissance réelle des dynamiques sociopolitiques locales ont été possibles grâce à un engagement intime et à une « participation radicale » au sein de celles-ci (Barth 1992; Goulet 1998, 2007; Goulet and Miller 2007).

Le travail du chercheur dans une communauté autochtone au Québec et au Canada est inévitablement politique. Dans la communauté, le chercheur doit continuellement négocier son positionnement et s'engager intimement au sein des réseaux d'échanges et de solidarité. C'est dans cette optique que je me réfère à la notion de participation radicale développée par Barth (1992), Goulet (1998, 2007) et Goulet and Miller (2007) qui encouragent le chercheur à développer son savoir par son implication et son engagement concret dans les pratiques effectuées ou guidées par les membres de la communauté autochtone :

Radical participation as a process becomes intrinsic to our search for knowledge and understanding of the human experience [...]. We are then confronted with the realization that we often can't find the line to know if we have passed it, that we have transcended the academically defined boundaries of the knowable and are therefore in relatively new territory (Goulet and Miller 2007:11).

Grâce à ce type d'engagement, le chercheur explore de nouvelles formes de savoir lui permettant de découvrir des structures locales de pouvoir non reconnues par la société dominante (Barth 1992:66 ; Goulet 1998:25). En ce sens, la participation radicale – la

reconnaissance et la mise en acte des modes de savoirs locaux, des dynamiques sociales internes et des codes culturels partagés par les membres de la communauté – devient une véritable démarche de décolonisation de la recherche en milieu autochtone.

La participation radicale, comme processus de recherche, va au-delà de l'observation participante (méthode classique du terrain anthropologique) puisqu'elle implique explicitement une *transformation* du chercheur en tant que personne et acteur social. En adoptant ce processus, on reconnaît et valorise l'intersubjectivité plutôt que l'objectivité⁸ dans le développement des trois. On accorde une importance non seulement à notre aptitude en tant que chercheur à collecter des données, mais surtout à notre ouverture d'esprit, à nos échanges et à notre capacité de (re)connaître et d'assimiler le langage, les codes éthiques et les modalités d'acquisition et de transmission des savoirs valorisés et employés par nos interlocuteurs (Barth 1992:65, 1995:66-67; Fabian 2001:24 et 31; Goulet 1998:1, 2007:223; Goulet and Miller 2007:3). À mon avis, c'est également à partir de ce type d'engagement personnel et intime que peuvent se développer les relations de confiance avec les interlocuteurs, les familles et les membres de la communauté locale qui ont déjà énormément souffert des maladroites de chercheurs venus « les étudier ».

Conclusion

La recherche collaborative a fait des avancées importantes dans la dernière décennie au sein de certaines institutions, comme le CRSH, le GER et l'APNQL, et se fait progressivement reconnaître des comités d'éthiques universitaires, comme le CÉRUL. Plusieurs représentants politiques des communautés autochtones reconnaissent également le bien-fondé de ces nouveaux principes éthiques et exigent de plus en plus qu'ils soient appliqués. Par ailleurs, ma propre expérience de terrain au sein de la communauté atikamekw de Manawan a démontré que l'engagement personnel et affectif avec les membres de la communauté, la qualité des rapports et des échanges interpersonnels, la reconnaissance des modes locaux de transmission et des dynamiques sociopolitiques locales ont été primordiaux à mon intégration et à l'acceptation de mon travail de recherche sur le terrain.

⁸ Selon d'Andrade, l'objectivité implique l'indépendance du chercheur vis-à-vis de son « objet » d'étude, la capacité de tester et de reproduire les phénomènes et une représentation *exacte* de la réalité du monde vécu (1995:399-400).

Pour compléter ou donner un sens véritable aux notions de « recherche collaborative » et de « recherche-action » je soutiens, comme méthode ethnographique en milieu autochtone, une forme de « participation radicale », visant le développement des savoirs anthropologiques par le biais de l'expérience empirique du chercheur. Cette approche implique que ce dernier accorde une attention particulière au contexte sociopolitique et aux principes épistémologiques locaux, aux types de relations entretenues entre les interlocuteurs et à son propre positionnement au sein de la communauté avec laquelle il travaille. Ce genre de propos est aussi avancé par d'autres anthropologues dont Jean-Guy Goulet (1998, 2004, 2007) et Robin Ridington (1990)⁹ qui tirent leur réflexion méthodologique d'années d'expériences ethnographiques réalisées chez les Autochtones Dene (Goulet) et Dunne-za (Ridington) dans l'Ouest canadien. Ces sociétés, bien que relativement éloignées géographiquement, partagent avec les Atikamekw plusieurs similitudes, dont un mode de vie traditionnellement basé sur la chasse et la pêche, une organisation politique et territoriale décentralisée et basée sur la famille nucléaire et étendue ainsi qu'une histoire coloniale semblable.

En soutenant une « participation radicale », les chercheurs travaillant dans de tels contextes, s'engagent personnellement et intimement à reconnaître et mettre en pratique des modes de savoirs locaux et des codes culturels partagés par les membres de la communauté, plutôt que d'imposer une méthode de recherche contraire à ceux-ci. À mon sens, cette méthode, ou plutôt le développement de ce savoir-être, demeure inhérent au travail ethnographique en milieu autochtone, au Canada et ailleurs, et fondamental à une réelle décolonisation de la recherche.

⁹ Voir également Fredrik Barth (1992), Johannes Fabian (2001), Barbara Tedlock (1991), Dennis Tedlock (1979), Stuart Kirsch (2006) et Roy Wagner (1981).

Références

Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
2005 Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et
du Labrador. Québec : APNQL.

Barth, Fredrik

1992 Socio/cultural Anthropology. *In* Wenner-Gren Foundation
Report for 1990-1991 Fiftieth anniversary issue. Pp. 62-70. New
York: Wenner-Gren Foundation.

1995 Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of
Anthropological Research* 51(1):65-68.

2002 An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*
43(1):1-18.

Lynne Davis, Bonnie Jane Maracle, John Phillips et Tessa Reed,
Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH)

2002 Synthesis of Briefs Received from the Fall : Consultation on
Policy Directions related to Aboriginal Peoples.

Craig McNaughton et Daryl Rock, Conseil de recherches en sciences
humaines du Canada.

2003 Les possibilités de la recherche autochtone. Résultats du
Dialogue du CRSH sur la recherche et les peuples autochtones. [En
ligne], URL : [http://www.sshrc.ca/site/apply-
demande/program_descriptions-descriptions_de_programmes/aboriginal-
autochtone-fra.aspx](http://www.sshrc.ca/site/apply-demande/program_descriptions-descriptions_de_programmes/aboriginal-autochtone-fra.aspx), consulté le 9 décembre 2009.

Cruikshank, Julie

1998 *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the
Yukon Territory*. Vancouver: UBC Press.

d'Andrade, Roy

1995 Moral Models in Anthropology. Objectivity and Militancy : A
Debate. *Current Anthropology* 36 (3):399-408.

Dawson, Nelson-Martin

2003 *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule. Mutation ethnique
dans le Haut Mauricien sous le Régime français*. Sillery : Septentrion.

Fabian, Johannes

2001 *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford:
Stanford University Press.

Gentelet, Karine

2002 Concept de nation dans les revendications politiques des groupes autochtones du Canada. Thèse de doctorat, Sociologie, Université de Montréal.

Goulet, Jean-Guy

1998 *Ways of Knowing. Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha.* Vancouver: UBC Press.

2004 Une question éthique venue de l'autre monde : au-delà du grand partage entre nous et les autres. *Anthropologie et Sociétés* 28(1):109-126.

2007 Moving Beyond Culturally Bound Ethical Guidelines. *In* *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field.* Jean-Guy Goulet and Bruce G. Miller, eds. Pp. 208-236. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Goulet, Jean-Guy and Miller, Bruce G.

2007 Embodied Knowledge. Steps toward a Radical Anthropology of Cross-cultural Encounters. *In* *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field.* Jean-Guy Goulet and Bruce G. Miller, eds. Pp. 1-13. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (GER)

2009 Proposition de la 2^e édition de l'Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains (ÉPTC). Ottawa: Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (GER).

Jérôme, Laurent

2008 L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés* 32(3):179-196.

Kirsh, Stuart

2006 *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea.* Stanford: Stanford University Press.

Lassiter, Luke Eric

2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography.* Chicago, London: The University of Chicago Press.

Nadasdy, Paul

2003 *Hunters and Bureaucrats. Power, Knowledge and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon.* Vancouver, Toronto: UBC Press.

Poirier, Sylvie

2000 Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et sociétés* 24 (1): 137-154.

2009 Pratiques et stratégies de résistance et d'affirmation en milieu autochtone contemporain : Une analyse comparative d'exemples canadiens et australiens. *In* Autochtones : Vues de France et du Québec. Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, dirs. Pp. 351-365. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Ridington, Robin

1990 Little Bit Know Something. Stories in a Language of Anthropology. Vancouver, Toronto: University of Iowa.

Smith, Linda Tuhiwai

1999 Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples. Dunedin, London, New-York: Zed Books, University of Otago Press.

Tedlock, Barbara

1991 From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research* 47(1):69-94.

Tedlock, Dennis

1979 The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 35(4):387-400.

Tully, James

1995 Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity. Cambridge, New-York: Cambridge University Press.

Wagner, Roy

1981 The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press.

Résumé/Abstract

Dans cet article, je discute de certains principes éthiques mis en valeur au sein des protocoles de recherche collaborative en milieu autochtone. Ces principes intègrent progressivement les orientations de certaines institutions, comme le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, qui valorisent le potentiel d'*empowerment* ou de prise en charge locale de la recherche scientifique. Une fois sur le terrain toutefois, comment mettre en pratique ces principes, aussi louables soient-ils, alors que l'on représente toujours, pour une certaine portion de la population locale, une sorte de « voleur de cultures » ? À partir de mon expérience de terrain au sein d'une communauté autochtone au Québec et de ma participation à un projet de recherche collaborative, j'expose certains défis et critiques auxquels j'ai été confronté ainsi que quelques découvertes et réflexions qui ont orienté mon travail de terrain. J'explique pourquoi et comment j'en suis venu à concevoir la « participation radicale » comme inhérente, fondamentale et nécessaire à mon processus de recherche empirique, afin de donner un sens véritable à la recherche collaborative.

Mots clés : Atikamekw, études autochtones, terrain anthropologique, éthique, recherche collaborative, participation radicale.

In this article I discuss some of the ethical principles highlighted in the protocols of collaborative research with First Nations communities. These principles progressively guide the orientation of certain institutions, such as the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and the Assembly of First Nations of Quebec and Labrador, who value the potential of empowerment or locally-managed scientific research. Once in the field, however, there remains a question of how to practice these principles when we still represent, for a part of the local population, a kind of «cultural thief»? From my fieldwork and personal experience within a First Nation community in Quebec and my participation in a collaborative research project, I discuss some of the challenges and criticisms I faced, as well as some of the discoveries and reflections I have made. I explain how and why I came to perceive «radical participation» as inherent, fundamental and necessary to my

process of empirical research, as well giving true meaning to collaborative research.

Key words: Atikamekw, native studies, fieldwork, ethic, collaborative research, radical participation.

Benoit Éthier
Département d'anthropologie
Centre interuniversitaire d'études et
de recherches autochtones (CIÉRA)
Université Laval
benoit.ethier.2@ulaval.ca

Les différentes réceptions d'un article ou l'inaudibilité d'une analyse anthropologique

Véronique Moufflet

Je propose d'analyser comment une étude anthropologique fut transformée en article dans un autre champ disciplinaire, puis comment cet article « semi-anthropologique » fut diffusé et réapproprié par différents acteurs sociaux, et enfin comment ces différentes réceptions de l'article illustrent précisément la problématique contemporaine des viols à l'est de la République démocratique du Congo (RDC).

Tout d'abord j'exposerai les analyses que présente l'article initial pour ensuite analyser la lecture qu'en ont faites les différentes sphères de réception de l'article, en l'occurrence le champ académique du développement et du *state building*, le champ humanitaire en RDC, et différentes sphères sociales congolaises. Je montrerai ainsi comment, suite à la parution de cet article, j'ai acquis un statut « d'expert violences sexuelles » auprès des géopoliticiens ; comment les acteurs humanitaires ont repris cette publication afin de légitimer leur action – puis l'oublièrent aussi vite pour éviter de la remettre en cause – ; comment ma participation à un atelier dans le cadre d'un programme de restauration judiciaire fut considérée par le public congolais comme une opération de restitution et finalement comment ce fut une occasion pour les différents acteurs de mettre en scène les enjeux des violences sexuelles à l'est de la RDC.

Les violences sexuelles à l'est de la RDC

Un article témoignant d'une exclusion de l'aide d'une partie des victimes de viol

L'article initial fut écrit à partir d'une enquête de terrain que j'ai conduite à Goma en 2004, à l'est de la RDC, dans le cadre d'un DEA¹ d'anthropologie sociale à l'EHESS. Il brosse un tableau des fonctions, utilisations et conséquences du viol sur les femmes du Nord Kivu en milieu urbain en analysant les discours et pratiques des femmes ayant subi cette violence, des associations locales travaillant dans la lutte contre les violences sexuelles et, dans une moindre mesure, de quelques auteurs de ces mêmes violences. Il part de la constatation, sources officielles² et médiatiques à l'appui, que tout le monde envisage les violences sexuelles à l'est de la RDC exclusivement sous l'angle du viol comme arme de guerre. L'article reconnaît l'effectivité de ce paradigme mais en montre les limites. Aussi, il décrit l'organisation du système d'aide à Goma, où une femme victime de violence sexuelle ne peut obtenir de l'aide que des ONG internationales et à la condition d'y avoir été préalablement référée par des associations locales. À partir d'exemples concrets, l'article montre que les associations locales, très politisées comme c'est souvent le cas (Bayart et Warnier 2002; Deler *et al* 1998), « reprennent unanimement le discours définissant le phénomène des violences sexuelles comme une arme de guerre », et l'instrumentalisent en « [désignant] comme principal si ce n'est unique responsable des agressions sexuelles les groupes armés affiliés à leurs ennemis politiques » (Moufflet 2008:124-125). En partant des mêmes sources officielles, l'article prouve qu'environ la moitié des femmes ayant été victimes de viols ont été agressées non par des représentants des différentes forces armées mais par des civils, et décrit comment ces femmes sont, plus encore que les autres, exclues de la communauté. En effet, ces faits invalident le discours sur les violences sexuelles tout aussi local qu'international : ces femmes ne sont pas considérées comme victimes et sont souvent exclues du système d'aide. Finalement, dans une volonté de contextualisation mais aussi dans le but d'éviter toute récupération des affirmations précédentes et une quelconque réification d'une « violence congolaise », l'article inscrit la violence en RDC dans sa dimension diachronique³ en expliquant,

¹ Le DEA était jusqu'en 2006 l'équivalent français du master, avec une focalisation sur la recherche, contrairement au DESS, également l'équivalent d'un master mais « professionnalisant », qui ne permettait pas l'accès au doctorat.

² Rapports et déclarations publiques des Nations Unies et de différentes ONG internationales.

³ Voir entre autres Banégas et Jewsiewicki 2001 ; Van Acker et Vlassenroot 2001.

exemples à l'appui, que le viol peut y apparaître comme un outil d'intégration sociale:

dans un pays où [...] le dernier siècle entier n'a vu aucun changement politique s'imposer sans la lutte armée, la violence est devenue dans les représentations, sinon dans les pratiques collectives, le seul moyen de progresser dans l'échelle sociale, voire même d'y poser le pied. Et dans un contexte socio-économique où le mariage, c'est-à-dire l'inscription dans le cercle social de ceux qui ont un droit d'expression et des moyens de vivre, est devenu quasiment impossible, le viol est devenu [...] presque similaire à la revendication d'un droit (Moufflet 2008:130).

Les enjeux actuels du viol à l'est de la RDC

Le paradigme du viol de guerre pour décrire l'est de la RDC est toujours très prégnant: à de rares exceptions près, les journaux ne parlent du conflit en RDC que sous cet angle. C'est également le thème privilégié de tout « plaidoyer » des organismes internationaux acteurs de l'aide. Cette manie s'inscrit dans une pratique discursive chronique de dépolitisation des conflits africains (Rieff 2004), mais elle est aussi symptomatique, de la part des acteurs de l'aide, d'une politique de communication visant à obtenir des fonds. Par ailleurs, le risque de « surenchère » entre les différents groupes armés pointé dans l'article s'est avéré prémonitoire: le schéma des agressions sexuelles commises par des membres des différentes factions armées a évolué et il est devenu presque courant que ce type de viol s'accompagne d'amputations. Cette escalade dans l'horreur est d'ailleurs largement instrumentalisée par le gouvernement central pour désigner « le mal » ou plutôt l'ennemi, comme en témoigne par exemple le « clip » monstrueux financé et diffusé par le Ministère du Genre fin 2009. Mais le contexte congolais a changé depuis 2004. Qu'il s'agisse du gouvernement congolais, des acteurs économiques ou des organismes internationaux, on considère que la RDC est entrée définitivement dans une phase de « post conflit ». Dans cette perspective, les bailleurs bilatéraux et multilatéraux se focalisent sur le *state building*, le « renforcement des capacités de l'Etat », tout en donnant la priorité à l'instauration du *rule of law* par le biais de colossaux programmes de soutien à la justice, mis en place après 2004, année durant laquelle fut mené un gigantesque audit de la justice financé par presque tous les bailleurs occidentaux.

Cette focalisation sur l'aspect législatif et juridique a des répercussions directes sur les enjeux sociaux du viol. En effet, alors qu'auparavant le concept même d'agression sexuelle était absent de l'arsenal législatif congolais, tout comme d'ailleurs des langues

vernaculaires congolaises, le président Kabila promulgua fin 2006 deux lois sur les violences sexuelles. Ces lois sont nées d'un long processus de lobbying de la part de la société civile congolaise mais aussi internationale, par le biais des grands acteurs internationaux comme la MONUC⁴ ou la Commission Européenne et surtout par le biais de *Global Rights*, une ONG qui se targue d'être « unique among U.S.-based international human rights organizations in that [they] have a long-term field-based presence in the countries in which [they] operate and work on the ground to build local capacity »⁵. Ces lois sont parmi les plus dures au monde et présentent de nombreux dysfonctionnements structureaux, comme par exemple le fait de prévoir des peines pour l'esclavage sexuel inférieures à celles prévues pour le viol. Sans entrer dans les détails, le fait le plus marquant de ces deux lois est que toute relation sexuelle avec une ou un mineur est considérée comme un viol, donc passible de 10 à 20 ans de prison ferme et d'une amende d'au moins 200 000 francs congolais, ce sans que soit pris en compte ni l'âge du second partenaire ni le consentement de la ou du mineur. La loi pénalise aussi le mariage forcé ainsi que le viol conjugal, mais aussi « l'indécence vestimentaire ». Ces deux lois ne soulignent pas les « viols de guerre », l'expression n'y figure d'ailleurs pas, même si certains alinéas y font référence de manière détournée.

Depuis la promulgation de ces lois, tout programme de lutte contre les violences sexuelles – à l'exception de certains volets d'ONG internationales exclusivement médicales – doit, pour être financé, comporter au moins un volet de sensibilisation et de diffusion de ces lois auprès des publics cibles du programme : militaires, femmes, magistrats, étudiants, collégiens, chefs traditionnels, leaders religieux. Le nombre de programmes internationaux ayant pour objectif la lutte contre les violences sexuelles a augmenté de manière exponentielle depuis 2004 à l'est de la RDC, et, si l'on y inclut les volets violences sexuelles des programmes de restauration judiciaire, les sommes en jeu sont tout simplement colossales⁶. Par ailleurs, le plaidoyer et la sensibilisation des populations occupant toujours une place centrale dans ces programmes, ces derniers ont une visibilité extrêmement forte

⁴ Mission des Nations Unies au Congo.

⁵ http://www.globalrights.org/site/DocServer/GR_general_2page_New_logo.pdf?docID=11903. Dernière consultation ?

⁶ Comme pour beaucoup d'autres informations purement factuelles sur l'humanitaire en RDC, il est extrêmement difficile d'avoir des chiffres, mais l'augmentation de l'enveloppe budgétaire dédiée à la « protection » (secteur correspondant entre autres aux programmes de lutte contre les violences sexuelles) au sein du principal processus de financement de l'action humanitaire en RDC, le *pooled fund*, suffit à illustrer le phénomène. Ainsi, si l'on étudie brièvement les Plans d'Action Humanitaire – documents dans lesquels les objectifs et financements du *pooled fund* sont définis – on constate que l'enveloppe protection est passée de 6,05 % du budget total en 2008 à 10,6 % en 2010 (PAH 2008 ; PAH 2010).

auprès de la population congolaise. Qu'il s'agisse des violences sexuelles ou de tout autre chose, la plupart des acteurs internationaux agissant dans le secteur juridique se focalisent, non sans raison d'ailleurs, sur la déliquescence et l'inefficacité du système judiciaire congolais. Mais alors que la totalité des Congolais sont d'accord sur ce point, beaucoup de ceux et celles qui connaissent les lois de 2006 sont choqués par le fait que bon nombre des crimes qui y sont listés transforment en « criminels » une partie importante de la population congolaise : ils ressentent ces lois comme une imposition étrangère de valeurs contraires à celles de la société congolaise, une agression envers leur identité et une forme de néo-colonialisme. Tel est le contexte dans lequel s'inscrit la diffusion de l'article.

Les méandres de l'interdisciplinarité

La rédaction de l'article original : une succession de glissements épistémologiques

En 2007, soit trois ans après l'enquête de terrain et suite à une discussion informelle que j'eue avec lui, un chercheur en géopolitique me proposa, enthousiaste, de soumettre un article sur ce thème au sein d'un numéro spécial de la revue *Afrique Contemporaine* intitulé « Nouveau Voyage au Congo, les défis de la reconstruction », en soulignant que « le point de vue d'un anthropologue et sa focale particulière seraient très intéressants et permettraient de mettre les choses en perspective ». *Afrique Contemporaine* n'est pas une revue d'anthropologie ; très clairement sous-titrée « Afrique et développement », il s'agit d'une revue de développement focalisée sur la géopolitique. Elle appartient d'autant plus au champ institutionnel que son comité de lecture et la totalité de son équipe dépendent de l'Agence Française de Développement (AFD).

Une fois soumis, l'article fut accepté (Moufflet 2008) mais on me demanda d'opérer, « sans changer le fond », toute une série de manipulations que l'on peut qualifier de glissements épistémologiques. Ainsi, je dus enlever les paragraphes méthodologique et épistémologique, tous les extraits d'entretiens ainsi que de nombreuses données de terrain, qualifiées par le comité de lecture de « témoignages journalistiques sans intérêt », alors qu'en anthropologie on les aurait considérées comme des éléments indispensables pour légitimer les analyses présentées dans l'article. Au final, l'article tel qu'il a été publié, pourrait être jugé léger par des anthropologues sinon douteux sur le plan scientifique puisque n'étayant pas ses affirmations par des données de terrain. De la même manière, les sous-titres de l'article ont été changés au dernier moment par la rédaction : le fond sémantique de ces titres

n'est pas différent mais, alors que les titres originaux listaient les représentations et pratiques locales du viol, les titres tels qu'ils ont été publiés insistent sur une interprétation fonctionnelle souvent subjective récapitulant voire anticipant les analyses présentées dans le corps du texte. Il fallut « aérer », par ailleurs, les références bibliographiques, enlever certaines des références (celles à Foucault par exemple, ou les passages de Lévi-Strauss sur le rôle économique de l'alliance et de la femme dans les sociétés humaines) et en ajouter d'autres issues majoritairement de guidelines d'organisations internationales, c'est-à-dire remplacer des analyses théoriques anthropologiques ou philosophiques par des doxa d'acteurs sociaux reconnus légitimes dans le champ du développement. Malgré toutes ces transformations, l'article publié au final respectait l'analyse que je fais des violences sexuelles au nord Kivu en milieu urbain.

La réception de l'article : l'octroi d'un statut d'expert

Publié au dernier trimestre 2008, l'article déclencha un enthousiasme étrange: entre février et juin 2010, je fus contactée par une vingtaine d'étudiantes en géopolitique, non seulement originaires de France mais aussi de Stanford et d'Oxford. Chacune de ces étudiantes s'étaient adressées à moi sur le conseil d'un de leur professeur et me contactaient toutes en tant « qu'expert ». Je reçus également des emails de personnes impliquées à haut niveau soit dans le champ institutionnel du *state building*, soit dans le champ universitaire en géopolitique, qui me félicitaient chaleureusement d'être « totalement novatrice », « heureusement politiquement incorrecte », voire « révolutionnaire ». Ce texte fait désormais partie du programme des textes à étudier d'un séminaire de politique comparée à l'Université d'Ottawa⁷.

Si je dresse ici la liste de ces réactions et l'étendue de la diffusion de mon article au sein de la politologie, ça n'est pas par vanité ou fausse modestie, mais pour deux raisons qu'il s'agit de garder à l'esprit quand on s'interroge en tant qu'anthropologue sur les dimensions épistémologique et éthique de la diffusion de ses recherches. D'une part, les commentaires reçus à propos de cet article démontrent combien les différentes disciplines des sciences humaines demeurent étanches les unes aux autres : ce qui est considéré comme basique, largement assimilé voire dépassé dans une discipline peut n'avoir jamais été énoncé et encore moins être intégré dans la grille de lecture d'une autre. Cet écart remet en perspective les interrogations posées au sein de l'anthropologie sur

⁷ Séminaire mené par Cédric Jourde à l'hiver 2009, référence POL4750A.

la parution des recherches et la dimension politique et éthique de leur réception. Il est ainsi certain que les politologues et acteurs du développement en général qui ont lu les ouvrages anthropologiques mettant en perspective les associations locales et le concept même de société civile (Atlani-Duault 2005) ne sont pas nombreux. Quel peut alors être l'impact de nos parutions si presque personne ne les lit à part nos pairs ? D'autre part, l'octroi du statut d'expert après la parution d'un seul article est étrange pour un anthropologue. On a en effet intégré l'idée que ce n'est qu'après avoir été soumis à la controverse qu'un savoir savant pourra s'imposer comme effet de vérité. Il ne suffit donc pas de le produire pour qu'il acquière ce statut. Le savoir doit donc d'abord être sujet de débats dans des revues spécialisées, dans des colloques, et cetera. Ensuite, selon le succès avec lequel il s'inscrira dans les réseaux de relations de pouvoir, il arrivera à prendre le dessus sur d'autres savoirs et produira des effets de vérité. (Ouellette 2002:17-18).

Or, s'il est probable que ce débat existe – mais où ? –, je n'y fus à aucun moment confrontée : aucune contradiction ou mise en question de la part de collègues chercheurs, ni dans les emails reçus, ni dans les deux colloques scientifiques auxquels j'ai participé. On m'attribua un statut d'expert que j'ignorais avoir, et auquel je n'avais jamais prétendu. Les effets de vérité devinrent réalité sans qu'aucun débat scientifique n'ait eu lieu. Suffit-il donc de publier dans une revue de développement géopolitique pour acquérir ce statut ? Faut-il pour cela que cette dernière appartienne à un corpus de revues particulier ? Si oui, quelles sont ces revues et pourquoi les chercheurs en géopolitique du développement leur ont-ils accordé un tel pouvoir de légitimation ? S'il y a eu débat, pourquoi en tant qu'auteur n'ai-je jamais été sommée de répondre aux critiques ? Comment l'article s'est-il inscrit dans les grilles d'analyse et les politiques d'intervention des géopoliticiens ? Je n'ai hélas pas de réponses à ces questions aujourd'hui, mais je peux par contre analyser la réception de l'article hors du champ académique, aussi bien dans le champ humanitaire en RDC que dans certains groupes sociaux congolais.

Diffusion dans le champ humanitaire

L'article connut en effet une large diffusion en République Démocratique du Congo, dont je propose de retracer ici les points forts. À la fin de l'été 2008, je fus engagée par une ONG internationale à un poste de « coordinatrice protection » en RDC, où ma tâche principale consistait à gérer des programmes de lutte contre les violences sexuelles dans des provinces occidentales du pays, c'est-à-dire hors des zones de conflit. Par ailleurs, je devais aussi être active au sein des plates-formes nationales humanitaires traitant de la question. Je suis restée un an à ce poste.

Le discours sur les violences sexuelles n'a pas changé d'un iota par rapport à l'analyse de mon article paru dans *Afrique Contemporaine*, qui portait rappelons-le sur un terrain mené en 2004 : les violences sexuelles ne sont le plus souvent considérées que sous l'angle des violences de guerre.

Le chef de mission de l'ONG qui m'employait envoya mon article au *procap officer*. Il s'agit d'une personne mandatée par les Nations Unies, « déployée sur le terrain de 2 à 9 mois pour appuyer et renforcer la réponse stratégique et opérationnelle de l'Equipe humanitaire dans le pays et/ou des agences de protection individuelles »⁸ afin que soit rendue effective la mise en œuvre du *procap*, c'est-à-dire du « projet sur la capacité de protection » en tant que tel. Cette personne fut très intéressée par l'article et l'envoya à toutes les agences onusiennes ainsi qu'à tous les chefs de mission de toutes les ONG internationales travaillant sur la question des violences sexuelles en RDC. De mon poste, je pus directement voir l'évolution du discours sur les violences sexuelles à l'est du pays : dans les deux mois qui suivirent la diffusion de l'article par le *procap officer*, l'importance de la responsabilité des civils dans les violences sexuelles fut plusieurs fois mise en avant au sein des organes de coordination humanitaire, dans les déclarations des ONG internationales et plus encore nationales. On pourrait croire que l'article eut donc un « effet de vérité ». Il aurait été très fugace, tout comme le fut ce changement dans les discours, puisque dès l'automne 2009 l'ensemble des déclarations onusiennes se focalisa à nouveau exclusivement sur les viols de guerre.

Intégration de l'article dans les cadres logiques des acteurs humanitaires

Pourquoi mon article fut-il d'abord repris par des acteurs humanitaires, et pourquoi ceux-ci le rejetèrent-ils tout aussi rapidement ? L'humanitaire agit dans une temporalité exclusivement conjoncturelle, répondant au paradigme de l'urgence où, quelle que soit la complexité du contexte les discours et les programmes désigneront toujours des victimes innocentes d'un côté et des bourreaux de l'autre. La lecture du viol commis par des civils que propose l'article invalide totalement cette approche, il est donc impossible de l'utiliser. Même durant la courte période où les acteurs humanitaires prirent en compte l'article en admettant l'existence de viols commis par des civils, le contenu de l'article fut néanmoins détourné de son sens initial. En effet, la majorité des acteurs humanitaires ne considérait pas l'importance des civils

⁸ http://ocha.unog.ch/ProCapOnline/docs/library/IDP_Handbook_French.draft.pdf. Consulté le 12 novembre 2010.

parmi les auteurs de violences sexuelles depuis longtemps ni ne l'envisageait comme un phénomène consécutif à la déstructuration sociale ou économique, comme je le propose dans mon article, mais comme un fait nouveau qui prouvait l'aggravation de la situation⁹, aggravation consécutive à l'impunité, un des mots clés des acteurs de l'aide en RDC, analysant tout phénomène ou presque à travers le prisme des concepts, chers aux politologues et aux acteurs internationaux de l'aide, de l'état fragile et des failles institutionnelles. L'argumentaire fut utilisé devant moi de nombreuses fois par des responsables humanitaires, et largement repris dans les propositions de projets et donc dans les appels à financement.

Pourquoi cet article fut-il malgré tout valorisé par les différents acteurs de l'humanitaire en RDC ? D'abord parce que, dans la hiérarchie du monde des acteurs humanitaires, le *procap* a un statut particulièrement élevé : si sa parole n'est pas forcément suivie, elle est au moins officiellement reprise, car la contredire constitue une prise de risque professionnelle. Ensuite, parce qu'au même moment, la crise financière mondiale explosait et que les bailleurs se montraient nettement plus frileux. Arguer d'une supposée « aggravation » de la situation permettait ainsi de légitimer de nouveaux programmes et de « forcer la main » aux bailleurs récalcitrants.

Le succès de mon article fut pourtant de courte durée : l'importance des viols commis par des civils remet trop en question le paradigme de l'urgence, d'une part, et l'organisation de l'aide humanitaire au niveau national en RDC d'autre part. En effet, celle-ci se concentre principalement dans les provinces orientales connaissant encore des conflits armés ouverts : les deux Kivus, une partie de la province orientale (l'Ituri et les Uele), le Maniema et dans une moindre mesure le Katanga, qui connaît peu de conflits en comparaison des zones précédentes mais qui est la province la plus riche du pays (Lagrange 2010). Les besoins ne sont pourtant pas moins grands dans les provinces de l'ouest, loin de là, mais le paradigme humanitaire de « l'urgence consécutive à un conflit » y est rarement pertinent¹⁰. Je passerai ici sur les raisons de cet état de fait pour évoquer la nécessité, pour les acteurs humanitaires, de le légitimer. En effet, s'il est acquis que la responsabilité des civils

⁹ Par exemple : <http://www.continentalnews.fr/actualite/editorial,145/le-syndrome-de-stochholm-sevit-au-nord-kivu,9516.html> et <http://www.ledevoir.com/2009/02/03/231156.html>. Consultés le 12 novembre 2010.

¹⁰ Et quand c'est le cas, comme dans les provinces du Bas Congo en 2008 (Moufflet 2009) ou de l'Equateur en 2009/2010, la communauté internationale ne se mobilise que peu, voire pas du tout. Il n'y a d'ailleurs aucune médiatisation de ces conflits.

dans les violences sexuelles commises en RDC doit être prise en compte, alors il devient impossible de continuer à octroyer si peu au budget dédié aux violences sexuelles dans les provinces occidentales de la RDC.

L'article présenté à Goma: un processus de restitution ?

Présentation du contexte de présentation de l'article

Mon article fut présenté une troisième fois, début mars 2010 à Goma, c'est-à-dire dans la ville même du terrain à l'origine de sa rédaction, lors d'un colloque initié par un important programme de coopération de « restauration de la justice » qu'il convient de présenter plus en détail.

Le programme Rejusco¹¹, ciblant les deux Kivus et l'Ituri, est financé par un budget de plus de 15,6 millions d'Euros sur trois ans, à la fois par la Commission Européenne, la coopération belge (CTB), anglaise (DFID), suédoise et néerlandaise, mais est mis en œuvre exclusivement par la CTB. Rejusco est un programme totalement institutionnel, en ceci que la société civile et la population en général ne sont pas ciblées. Il s'agit de former les magistrats civils et militaires, les représentants de l'Etat, de construire des tribunaux, des commissariats et des prisons, de donner des moyens logistiques et organisationnels aux structures judiciaires : les principaux interlocuteurs et bénéficiaires directs du programme sont les membres des gouvernements provinciaux concernés, ministres et gouverneurs, les députés des circonspections concernées, les officiers militaires, les juges, avocats, procureurs, officiers de police, etc. Durant la troisième année effective du programme, soit en 2009/2010, fut ajouté un volet dédié aux violences sexuelles, avec une approche un peu différente puisqu'une anthropologue, en parallèle et sous la direction de la responsable du volet, était chargée de *définir les mécanismes communautaires en matière de violences sexuelles et déterminer comment agir pour que les freins traditionnels au recours à la justice étatique disparaissent*. Rejusco est donc un programme illustrant parfaitement l'importance du concept de *rule of law* dans l'action humanitaire en RDC, c'est-à-dire une approche des transformations sociales « par le haut ».

À la fin du programme, Rejusco organisa une conférence sur les perceptions et mécanismes communautaires de réponse aux violences sexuelles à l'Est de la RDC – Présentation, discussions et

¹¹ Restauration de la Justice à l'est du Congo.

contributions d'une étude anthropologique pour la lutte contre l'impunité sous le haut patronage du Ministère de la Justice à Goma, du 15 au 17 mars 2010. Cette conférence était censée présenter aux acteurs concernés les résultats de l'enquête anthropologique sur la justice traditionnelle en matière de violences sexuelles, puis, par le biais de « carrefours » de discussion où toutes les personnes présentes participaient, permettre la discussion de ces résultats puis la détermination de recommandations pour que les « systèmes traditionnels participent à la lutte contre les violences sexuelles telles que définies par la Loi ». La présentation de l'enquête était enrichie de présentations de plusieurs chercheurs, presque tous des anthropologues, dont moi-même, invités en tant qu'experts pour présenter leurs travaux. J'étais la seule anthropologue à présenter une étude portant directement sur la région, les autres travaillant sur le Rwanda et le Burundi. Les chercheurs étaient chargés d'animer et modérer les jours suivants les carrefours de réflexion. Cette conférence devait « boucler la boucle » de Rejusco en quelque sorte : organisée par Rejusco, elle invitait presque exclusivement des représentants des institutions congolaises ; sa mise en scène spatiale et temporelle soulignait la supposée appropriation de Rejusco et de ses objectifs par le système institutionnel et l'Etat congolais. La salle croulait sous les bannières et cocardes aux couleurs du drapeau congolais, qui furent d'ailleurs très officiellement hissées au début de la conférence, cette dernière étant ouverte et close par des discours de représentants du ministère de la Justice congolais dont le ministre de la Justice du nord Kivu lui-même. Le public de la conférence correspondait aussi totalement à celui ciblé par Rejusco : à l'exception d'une poignée d'expatriés travaillant pour des ONG ou des programmes intergouvernementaux, les quelques six cent personnes présentes dans la salle étaient toutes congolaises et toutes ou presque appartenaient à l'élite institutionnelle des Kivus et de l'Ituri. Il s'agissait ainsi de magistrats, de responsables politiques occupant souvent en parallèle des postes de professeurs de Droit à l'Université, de policiers, militaires, chefs coutumiers, et d'une cinquantaine de membres d'associations locales travaillant dans la lutte contre les violences sexuelles mais toujours avec au moins un volet juridique, auxquels s'ajoutaient trois journalistes. L'assemblée se composait d'une proportion d'environ trois hommes pour une femme. Les articles et travaux des chercheurs n'ayant pas été distribués par Rejusco, le public les découvrit uniquement par le biais des présentations orales qu'en firent devant lui les chercheurs.

Une vraie restitution ou une mise en scène des enjeux identitaires et géopolitiques du viol dans les Kivus?

À une exception près¹², les présentations déclenchèrent un débat posé et court, dont les champs lexicaux relevaient de l'extériorité et de l'objectivité, et où l'on discutait du sujet de recherche des présentations mais jamais des chercheurs eux-mêmes. La mienne provoqua au contraire des réactions violentes, les intervenants utilisant toujours la première personne du pluriel pour répéter « ici, chez nous, vous ne pouvez pas dire que nous [...] », toutes m'étant directement adressées. Le débat ne fut clos que par l'intervention de la modératrice, en l'occurrence la responsable du volet violences sexuelles de Rejusco. Comme je l'ai déjà souligné, cette intervention était l'unique portant directement sur le nord Kivu et abordant, le thème des viols de guerre.

Le public de la conférence considéra ma présentation comme une restitution au sens que lui donne Zonabend (1994). Ce n'est pas ce que je pense. En effet, qui dit restitution dit « retour *aux interlocuteurs et narrateurs* », (*ibid*: 3) en l'occurrence aux femmes victimes de violences sexuelles et dans une moindre mesure aux membres d'associations locales de lutte contre celles-ci. Or ces femmes n'étaient pas présentes dans la salle et la proportion de membres d'associations locales était minoritaire. D'ailleurs ces personnes, légitimement en droit de considérer la présentation comme une restitution, l'ont bien accueillie. Le public considéra quant à lui – et ce n'est pas surprenant vu que c'était le but déclaré du colloque – qu'il était directement concerné par la présentation : si un *mzungu* (Blanc en kiswahili) parle d'une certaine réalité congolaise à un congolais, quelle que soit la proximité du champ social concerné par l'analyse avec l'interlocuteur congolais, celui-ci considèrera en général que c'est de lui dont il est question.

La présentation de l'article a cristallisé les tensions entre les différentes valeurs prônées par le public de la conférence au sujet des violences sexuelles. En cela on peut analyser les trois types de réactions du public comme un mini *social drama* (Turner 1957) permettant au groupe majoritaire de l'assemblée, c'est-à-dire des représentants de l'Etat congolais et de ses organes institutionnels, de mettre au jour et de résoudre leurs principales contradictions par rapport aux violences sexuelles.

¹² Les réactions du public à l'intervention du seul chercheur de la diaspora congolaise, un économiste, mériteraient à elles-seules un article.

De quelles contradictions s'agit-il ? Rappelons que l'écrasante majorité du public de la conférence appartenait aux institutions congolaises, principalement juridiques, et à des régions où se déroulent encore aujourd'hui des conflits armés ouverts. L'assemblée était extrêmement politisée puisque des députés ayant appartenu à différents groupes armés étaient présents ; la totalité des magistrats avec lesquels j'ai pu parler ont contribué de plus ou moins près au processus de transition démocratique, période durant laquelle les cinq principaux mouvements armés du pays de l'époque participaient de manière égale au gouvernement. Même au sein des représentants de la « société civile », se reflétait une tension politique puisqu'une des présidentes d'associations présentes avait été ministre du Genre durant la transition et appartenait de notoriété publique à l'un des partis d'opposition disparu depuis les dernières élections. De par ce statut et ce passif particulier, le public, tout comme le programme Rejusco, affirmait vouloir la toute puissance de l'Etat et de la Loi, mais par ailleurs, toutes leurs revendications et demandes, envers la communauté internationale et le gouvernement central, étaient en relation avec « la guerre ». La seule préoccupation verbalisée concerne la fin du conflit, dépeint à raison ou à tort comme de plus en plus horrible et « inhumain ». Il leur faut donc, de par leur statut, affirmer la légitimité de la Loi et des institutions, donc reconnaître un certain nombre de violences sexuelles « civiles », mais de par leur histoire et la réalité conflictuelle de la région, réfuter leur importance.

La description de l'ampleur du phénomène, tout comme le fait que le type de viols « civils » décrits dans l'article ne corresponde pas à des comportements auparavant acceptés par la société mais désormais définis comme criminels par les lois de 2006¹³, peut être considéré comme la première phase du *social drama*, celle de la rupture du consensus social, ou plutôt dans ce cas précis, de rupture du consensus discursif... La crise s'ensuivit : l'ampleur des viols par les civils fut niée avec véhémence, un grand brouhaha s'élevant dans la salle avant même la fin de la présentation. Il était clair que la « dépolitisation » prônée dans l'article pour éviter la hiérarchisation des souffrances était rejetée, comme l'illustra par exemple l'interpellation que me fit une avocate, membre du ministère et ayant pourtant travaillé sur l'écriture des lois de 2006 : « Vous avez tort, vous n'avez pas le droit de minimiser les exactions des rwandais, c'est ça notre vie ici, c'est ça qui rend la vie impossible ! ». Le silence revint dans le public, et suite à une intervention de ma part faisant à la fois office de traitement et de

¹³ L'article ne parle pas de viols conjugaux, de mariage forcés ni de relations sexuelles de type sororat ou lévirat, mais de viols « ordinaires » : commis par les enfants des rues sur les femmes trop pauvres pour avoir une porte, commis par le voisinage, ceux commis en grand nombre par des civils à l'intérieur des camps de déplacés ou au sein des familles d'accueil.

résolution du conflit, où je reconnaissais, l'existence des viols utilisés comme arme de guerre et assurais l'avoir toujours fait. L'ordre social assuré par les représentations du viol du public de la salle était donc restauré. Mon article n'avait pourtant pas fini d'éclairer les enjeux du viol dans les Kivus.

Une fois la première demi-journée écoulée et les participants conviés à un dialogue informel autour de boissons, je fus confrontée à deux discours antinomiques illustrant deux des enjeux du viol à l'est de la RDC : celui de la reconnaissance des victimes d'une part, et celui de la dénonciation d'un nouveau néo-colonialisme d'autre part. En effet, six femmes, appartenant toutes à des associations locales, soit une proportion non négligeable de la seule et petite partie du public à qui je considère avoir fait une restitution, vinrent me parler, reprirent mes arguments en faveur des femmes victimes de viols commis par des civils et me remercièrent d'avoir évoqué le sort de ces femmes. Pour elles, seules personnes du public confrontées quotidiennement à la réalité analysée dans mon article, mon travail avait rempli un office, celui précisément que je m'étais explicitement engagée auprès de mes informatrices à remplir : transmettre la parole de ces femmes.

Comme je l'ai analysé dans le cadre de mon DEA¹⁴, les femmes des associations locales de lutte contre les violences sexuelles au Kivu utilisent, entre autres, leur engagement associatif pour donner un espace de parole, exorciser leur expérience douloureuse personnelle grâce à celle de leurs bénéficiaires. Bref, ces femmes des associations ont vécu la présentation de cet article comme une double restitution. Pourtant, encore une fois, l'anomie sociale que représente le phénomène de viols civils par rapport à la société kivutienne, la douleur des personnes concernées, n'a pas été reconnue officiellement : ces femmes n'ont pas pris la parole en public, elles ont attendu de pouvoir me parler confidentiellement. Mon article et sa présentation n'ont donc pas résolu le problème ni répondu à la souffrance sociale des femmes violées par des civils. Mais il a permis, même fugacement et subrepticement, l'ouverture d'un espace de parole pour ces femmes.

Enfin, que ce soit sur un plan informel ou dans les débats officiels internes au colloque, une partie importante de l'assemblée, composée majoritairement de personnes de sexe masculin, utilisa l'article pour légitimer son discours, selon lequel les « violences sexuelles, ce sont le fait des ONG internationales, ce sont elles qui ont inventé ça, elles font du business avec ». Comme je l'ai évoqué plus haut, les lois de 2006 ont provoqué d'une part un afflux massif de programmes et donc la création d'une niche économique, que les

¹⁴ Diplôme d'Études Approfondies.

représentants institutionnels congolais et une partie de l'élite intellectuelle considèrent comme bénéficiant principalement au personnel expatrié –même si aucun programme humanitaire en RDC n'emploie moins de 75% de Congolais –, et donc alimentent l'idée d'un Congo richissime mais saigné par les étrangers. De plus, comme je l'ai évoqué précédemment, le paradigme de « violences sexuelles » telles que définies par la loi, référence centrale des programmes humanitaires en la matière, stigmatise plusieurs éléments centraux de l'organisation sociale au Congo, surtout en zones rurales, où il est rejeté avec virulence¹⁵. Enfin, depuis la fin de 2009, le gouvernement congolais rejette de plus en plus ouvertement la présence occidentale : Kinshasa a ainsi refusé de renouveler le mandat de la MONUC à l'arrivée des fêtes du cinquantenaire de l'indépendance, voulant ainsi marquer symboliquement son indépendance et son autosuffisance¹⁶. Ce sont tous ces enjeux que le discours du public du colloque définissant l'importance des programmes violences sexuelles à l'est de la RDC comme une forme de néo-colonisation a pu illustrer. Pourtant ce discours n'est présent qu'à l'est de la RDC. Dans les provinces occidentales, où la présence d'ONG internationales et de programmes de lutte contre les violences sexuelles est presque inexistante et où les viols commis par des civils représentent 70% à 90% des cas recensés, le discours est exactement l'inverse : les associations locales comme les représentants des institutions réclament la venue des ONG et se sentent « lésés » comparativement aux provinces de l'est.

Je ferai une dernière remarque : quand ces notables revinrent sur l'article en lui-même, ils ne le citèrent pas en tant qu'illustration de ce néocolonialisme ou parce qu'il prend la défense de « victimes qui n'en sont pas selon la coutume »¹⁷, mais comme si l'article reprenait précisément leur discours et donc le cautionnait. Au lieu de rejeter l'article ou de faire évoluer leur discours en fonction de ce dernier, ils oblitèrent une partie importante de son analyse pour l'utiliser à renforcer la légitimité de leur discours. Ainsi, si la présentation de

¹⁵ Il est ainsi arrivé que l'équipe anthropologique de Rejusco, arrivée après une séance de sensibilisation sur la Loi sur les violences sexuelles en zone rurale, se fasse accueillir à coups de pierres et menaces, au point de ne pouvoir mener ses investigations et devoir se réfugier dans les locaux de l'ONU.

¹⁶ Suite à la demande du gouvernement congolais de voir symboliquement la MONUC disparaître du pays pour le cinquantenaire de l'indépendance, le mandat et le nom de la mission des Nations Unies a changé en juin 2010. La MONUC se nomme désormais MONUSCO, pour Mission de l'Organisation des Nations Unies pour la Stabilisation du Congo, laquelle s'est engagée à un désengagement progressif mais complet des forces armées internationales dans toutes les provinces de l'ouest de la RDC.

¹⁷ L'expression et ses avatars ont été sans surprise au centre du compte-rendu de l'enquête anthropologique (raptus maritaux, mariages forcés, lévirat, rites d'investiture et cætera).

l'article, en rupture avec le système de représentations du viol dans les Kivus des représentants des institutions congolaises, provoqua une crise traduite pas la violence des réactions, les représentants de l'ordre social soit les représentants des institutions et de l'élite kivutienne la traitèrent immédiatement en utilisant à leur compte l'article à l'aide d'un retournement sémantique permettant ainsi le renforcement de leur système de représentations.

Conclusion

Mon article fut donc diffusé auprès de géopoliticiens, d'acteurs de l'aide humanitaire en RDC et du corps institutionnel congolais. Tous l'utilisèrent après l'avoir transformé pour l'intégrer à leur propre cadre logique : les différentes lectures de l'article renforçaient toujours leurs attitudes par rapport aux enjeux que recouvrent pour eux les viols à l'est de la RDC. L'article n'avait aucunement participé à faire changer la perception du phénomène, seulement à alimenter celles qui existaient avant lui. Je souscris pourtant à l'analyse foucauldienne de l'importance des scientifiques dans les mécaniques de pouvoir contemporaines (Foucault 1994) et m'inscris en faux contre la dénégation de tout pouvoir de transformation de la réalité sociale de l'anthropologie. J'envisage donc l'écriture d'un article sur les violences sexuelles au nord Kivu comme une opportunité de m'acquitter de la promesse faite aux femmes qui m'ont si longuement parlé en 2004, et rester ainsi fidèle à une volonté de pratiquer « l'option préférentielle pour les pauvres » (Binford 2004) en leur « redonnant une existence en parlant de [leurs] histoires qui n'intéressent personne »¹⁸. Un tel espoir paraît cependant un peu vain. Certes, diffuser le fruit de son travail auprès de ceux que précisément vous étudiez peut être considéré comme un impératif moral et l'on peut considérer que choisir son objet de recherche est en soi un choix politique. Mais si l'on peut douter de l'objectif visé par ceux qui vous demandent de mener des recherches quand ceux-ci sont l'armée ou une agence de publicité, et donc espérer faire ses choix épistémologiques et moraux plus ou moins en connaissance de cause, doit-on pour autant tenter d'anticiper la réception que feront de nos travaux académiques les différents publics ? Le peut-on, alors que ceux-ci, quand ils ne les rejettent et ne les oublient tout simplement pas, se les réapproprient conformément à leur propre cadre logique et intérêt, quitte à en transformer voire en contredire le fond sémantique ? Il est au contraire probable que « vouloir poser la restitution comme un problème revienne en fait à donner plus d'importance qu'ils n'en ont aux travaux des ethnologues » (Zonabend 1994).

¹⁸ Extrait d'entretien avec une femme à Goma, octobre 2004.

Références

Atlani-Duault, Laëticia

2005 *Au bonheur des autres, anthropologie de l'aide humanitaire*. Nanterre : Société d'ethnologie.

Banégas, Richard et Bogumil Jewsiewicki

2001 *Vivre dans la guerre : imaginaires et pratiques populaires de la violence en RDC*. *Politique Africaine*. Numéro thématique : « RDC, la guerre vue d'en bas » 84:5-16.

Bayart, Jean-François et Jean-Pierre Warnier dirs.

2002 *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps et les Choses*. Paris: Karthala.

Binford, Leigh

2004 *An Alternative Anthropology: Exercising the Preferential Option for the Poor*. *In Violence in War and Peace, an Anthology*. Sheper-Hugues, N. and P. Bourgois, eds. Pp 420-424. Londres: Blackwell Publishing.

Deler, Jean-Paul avec Yves A Fauré, A. Piveteau et Pierre-Jean Roca, dirs.

1998 *ONG et Développement, Société, Economie, Politique*. Paris : Karthala.

Foucault, Michel

1994 *Dits et écrits 1954-1988, vol.3 : La gouvernementalité*. Paris : Gallimard.

Lagrange, Marc-André

2010 *Un humanitaire à deux vitesses*. *In Les Coulisses de l'aide internationale en République Démocratique du Congo*. Vircoulon Thierry, dir. Pp. 75-98. Paris : l'Harmattan.

Moufflet, Véronique

2009 *Le Bas Congo, aux marges de l'agenda international, angles morts sur les émeutes de 2008*. *Afrique contemporaine* 232 (4): 57-71.

2008 *Le Paradigme du viol comme arme de guerre à l'est de la République Démocratique du Congo*. *Afrique contemporaine Dossier thématique : « Nouveau voyage au Congo: les défis de la reconstruction »* 227 (3):119-134.

Ouellette, Nathalie

2002 *Lettre à un ami informateur*. *Altérités* [En ligne]. No 3 (janvier).

Rieff, David

2004 L'humanitaire en crise. Paris : le Serpent à plumes.

Turner, Victor Witer

1957 Schism and Continuity in an African Society, a Study of Ndembu Village Life. Manchester: Manchester University Press.

Van Acker, Franck et Koen Vlassenroot

2001 Les « Mai-Mai » et les fonctions de la violence milicienne dans l'Est du Congo. Politique Africaine Dossier thématique : « RDC, la Guerre vue d'en bas » 84:103-116.

Zonabend, Françoise

1994 De l'objet et de sa restitution en anthropologie. *Gradhiva* 16:3-14.

Résumé/Abstract

Publier les résultats d'une recherche anthropologique dans une revue d'un autre champ disciplinaire nécessite de se plier à des contraintes épistémologiques différentes de celles qui font autorité en anthropologie. Il faut également garder à l'esprit que les publics auprès desquels l'article sera diffusé l'intégreront à leurs cadres logiques au risque d'en déformer le fond sémantique. Ceci doit nous amener à reconsidérer l'impact de la recherche anthropologique.

Mots clés : RDC, violences sexuelles, réappropriation, interdisciplinarité, diffusion de la recherche.

Publishing anthropological research results in a journal from another disciplinary field involves different epistemic approaches from those in anthropology. It also implies that the public touched by the research will integrate it into its own logic with the risk of transforming its background. This should lead us to reconsider the impact of anthropological research.

Key words: DRC, sexual violence, appropriation, interdisciplinarity, research spreading

Véronique Moufflet
Chercheuse indépendante
veromouffle@hotmail.com