

Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 5, numéro 2, 2008

## Penser l'engagement

Sous la direction de Léa Kalaora, Chowra Makaremi et Jessy Baron

volume 5, numéro 2      octobre 2008

Penser l'engagement



dirigé par  
Léa Kalaora  
Chowra Makaremi  
Jessy Baron

**Altérités**  
anthropologie

*Altérités*

*Revue d'anthropologie du contemporain*

Volume 5, numéro 2, 2008

**Penser l'engagement**

Sous la direction de Léa Kalaora, Chowra Makaremi et Jessy Baron

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018

éditions@anthro - @Altérités 2008

Montréal

ISSN 1205-8009

## Sommaire

### ***Introduction : Penser l'engagement***

Chowra Makaremi (Université de Montréal) et Léa Kalaora (Université de Montréal)

### ***Engagement, embodiment, distance. Un anthropologue dans la colonie pénitentiaire***

Filippo Furri (Université de Montréal)

### ***Engaging with Silence. Interview with Vincent Crapanzano***

Chowra Makaremi (Université de Montréal)

### ***Comment sauver le commun du communisme? Une étude sur le volontarisme révolutionnaire et sa métaphysique de la subjectivité***

Erik Bordeleau (Université de Montréal)

### ***La mise à distance familière : dénouer les touillons du terrain pour tisser les fils de l'écriture***

Sarah Carton de Grammont (EHESS-Paris, LAIOS-CNRS)

### ***L'utilisation de données ethnographiques vidéo à des fins de luttes territoriales : accident de terrain ou juste retour à la communauté?***

Maude Désilets (Collège André-Laurendeau)

### ***Re-Signification of Political Borders and Criminalization of Migrants in the MERCOSUR: Do Argentinean Anthropologists Have Anything to Say?***

Aranzazu Recalde (Université de Montréal)

### **Compte rendu :**

***Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique, Alain Deneault avec Delphine Abadie et William Sacer, Éditions Ecosociété, Montreal, 2008***

Enriqueta Sugasti

### ***Question de méthode... à propos de Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique. Entretien avec Alain Deneault***

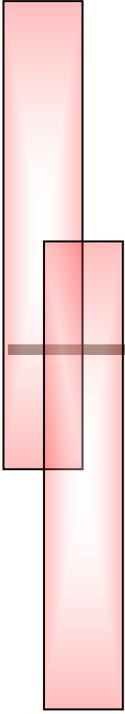
Chowra Makaremi (Université de Montréal)

### **Note de recherche :**

***Comment mener une ethnographie au Chiapas? Entre engagements et désengagements sur un terrain fortement politisé***

Sabrina Melenotte (EHESS-Paris, LAIOS-CNRS)

### **Couverture : *Conversation Piece* de Keyvan Mahjoor**



# Introduction :

## Penser l'engagement

---

Chowra Makaremi  
Université de Montréal  
et  
Léa Kalaora  
Université de Montréal

*Votre question est : pourquoi je m'intéresse autant à la politique? Pour vous répondre très simplement, je dirais : pourquoi ne devrais-je pas être intéressé? Quelle cécité, quelle surdité, quelle densité d'idéologie auraient le pouvoir de m'empêcher de m'intéresser au sujet sans doute le plus crucial de notre existence, c'est-à-dire la société dans laquelle nous vivons, les relations économiques dans lesquelles elle fonctionne, et le système qui définit les formes régulières, les permissions et les interdictions qui régissent régulièrement notre conduite. L'essence de notre conduite est faite, après tout, du fonctionnement politique de la société dans laquelle nous nous trouvons. [...] ne pas s'intéresser à la politique, cela serait un vrai problème. Au lieu de me poser cette question, posez-là à quelqu'un qui ne se préoccupe pas de politique. Alors vous aurez le droit de vous écrier : « Comment, cela ne vous intéresse pas? »  
Foucault 1994:493-494*

Notre invitation à « penser l'engagement » pour le présent numéro d'Altérités n'a reçu que peu de réponses. Étonnées, nous nous sommes interrogées : la question est-elle mauvaise? Malvenue? Difficile? D'arrière-garde? Face à cela, il nous semble important de clarifier la démarche qui est à l'origine de ce questionnement et qui donne sa cohérence à l'ensemble des textes ici réunis.

Si l'on repart du concept, l'engagement désigne « un mode d'existence dans et par lequel l'individu est impliqué activement dans le cours du monde, s'éprouve responsable de ce qui arrive, ouvre un avenir à l'action »; il désigne également « un acte par lequel l'individu se lie lui-même dans son être futur, à propos soit de certaines démarches, soit d'une forme d'activité, soit même de

sa propre vie »<sup>1</sup>. L'engagement implique donc une certaine temporalité et un certain rapport au futur, en faisant jouer, dans ces deux acceptions, son héritage étymologique qui renvoie à la « mise en gage », au sens figuré ou au sens propre : les « engagés » désignaient dans le monde colonial les coolies qui, après l'abolition de l'esclavage, mettaient leur personne en gage pour une durée limitée.

« Penser l'engagement » renvoie à deux niveaux de réflexion, tous deux présents dans le numéro. Le premier prend l'engagement comme sujet d'analyse et d'investigation théoriques. Le second réfléchit sur l'engagement dans la démarche de recherche, à travers un retour réflexif sur les conditions et la portée du travail d'enquête. Cette dimension invite à un retour critique sur le dispositif méthodologique en posant la question des rapports entre pouvoir et savoir, en amont et en aval de la recherche. Le « terrain » ne préexiste pas au chercheur : en amont, la construction de l'objet de recherche engage une responsabilité qui se manifeste autant dans les choix méthodologiques et éthiques que dans la « place » occupée par l'anthropologue sur le terrain. En aval, la diffusion de la recherche pose la question d'une prise de parole engagée, qui implique les enjeux de préservation (patrimoniales, culturelle, archéologique), mais s'inscrit aussi entre l'exigence de la dénonciation et du témoignage et l'impératif du secret et du silence lorsque ceux-ci participent d'une stratégie de résistance. Ainsi, nos questions de recherche ne sont pas posées dans l'unique but de faire avancer le savoir anthropologique, mais en connaissance de cause, elles s'inscrivent dans ou en tension avec un contexte politique qui détermine leurs usages, leurs conditions sociales de production – et leur pertinence, ajoutons-nous.

## Engagement et savoir critique

Ce constat nous porte à réfléchir sur la forme – ou les formes – de l'engagement dans notre recherche à la lumière du projet de connaissance propre aux sciences sociales : celui d'un savoir critique. « Nous éprouvons la nécessité d'agir devant l'importance des problèmes, mais (nous) sommes conscients d'obéir à une compréhension très partielle des réalités sociales, et dans ce cas, des réalités humaines » (Foucault 1994:498). Le rappel de la dimension « très partielle » de notre compréhension du réel nous dit combien il serait hasardeux de verrouiller notre démarche intellectuelle et notre méthode dans un cadre conceptuel – une rationalité – qui ne permet pas de saisir la complexité des réalités humaines. Ceci vaut également pour les catégories telles que la neutralité et la partialité, la subjectivité et l'objectivité qui, en général, servent à réfléchir sur l'engagement en sciences sociales. Il s'agit dès lors d'ouvrir le travail de compréhension et d'analyse à des dimensions qui en sont a priori tenues à l'écart, telles que le désir – qui nous pousse sur tel ou tel sujet – ou le rôle des affects – qui influence notre parcours sur le terrain aussi bien que notre travail de mémoire. D'où l'impératif de « penser » l'engagement. Le paradoxe pointé par Foucault est celui d'une temporalité double : entre l'urgence de l'action et le temps indéfini d'une compréhension qui reste à développer, sans certitude exacte sur le sort de l'entreprise. C'est aussi celui d'une contradiction entre le constat d'une situation (la capacité immédiate de voir « l'importance des problèmes ») et la difficulté à l'analyser. Ce paradoxe ouvre sur la question d'une distanciation critique : non pas dans le sens d'une « neutralité » possible ou voulue, mais

<sup>1</sup> Engagement. Encyclopaedia Universalis. Corpus 6. p.102.

dans le sens d'une distance au monde qui travaille à (re)penser les possibilités de son changement. Creuser notre compréhension des réalités humaines et sociales dans un rapport constant à un horizon d'action, voici donc posé le cadre de l'engagement.

La question qui demeure alors est la suivante : comme nous le rappelle la définition citée en ouverture, s'« engager » suppose une rationalité spécifique, une conception de l'action, de la responsabilité, de la temporalité, une définition des objectifs qui entrent en tension avec la singularité d'un projet de savoir. En effet, ce projet de savoir trouve son fondement dans une certaine aptitude à suspendre les croyances et à se distancier des cadres qui, justement, constituent la rationalité de l'action engagée. Dès lors, comment penser la dimension proprement politique de notre démarche de savoir, sans la formuler à travers les enjeux de « mise en gage », d'investissement dans l'action et de responsabilité que suppose l'engagement? Ces catégories, qui se sont imposées à travers l'histoire intellectuelle du vingtième siècle, restent en deçà de la complexité et de l'ambivalence dans laquelle veut penser l'anthropologie. Il semble que plus on s'engage dans le terrain, plus on s'éloigne de la formulation canonique de l'engagement.

Dès lors, cet engagement dans le terrain opère une remise en question de l'unicité et de l'identité du chercheur : ce n'est pas un bloc qui s'investit tout entier, mais un être qui expérimente en situation une remise en jeu de ses contours et de ses limites. L'engagement renvoie alors à l'éclairage ou la compréhension spécifiques qu'apporte l'immersion dans le terrain (Pandolfi 1993). En effet, le terrain ne se construit pas à partir et autour de dispositions préexistantes. C'est au contraire l'expérience qui y est faite, la façon dont elle change celui qui s'y soumet et la façon dont ces déplacements – imperceptibles ou brutaux – sont ressaisis dans le travail d'écriture qui sont en jeux. L'ethnographe n'est pas simplement le dépositaire d'un récit (Geertz 1973), contrairement à une certaine idée de l'observation témoignante, mais il est acteur et producteur. C'est lui, incarné dans le terrain, qui déplace et crée des brèches de sens, en révélant cette corporéité du terrain qui a été approchée à travers la notion d'« embodied fieldworker » (Turner 1984; Coffey 1999). Cette corporéité pose l'idée d'engagement d'une nouvelle façon, que creuse radicalement Favret-Saada (1977), en mettant son corps en jeu comme lieu d'expérience des « aspects non verbaux et involontaires » qui tissent le monde social. C'est dans ce contexte que la notion de « crise de la présence » développée par de Martino (2007[1958]) s'avère être un apport fondamental, que les contributions de Filippo Furri et d'Erik Bordeleau placent au cœur de leur réflexion critique sur l'engagement.

## Contributions au numéro

Parmi les contributions, beaucoup s'interrogent sur l'engagement de l'anthropologue dans son terrain. La question de l'engagement n'est ainsi plus conçue hors-terrain, à travers un « avant » et un « après », mais se pose en termes de collaboration – qui décide des termes de l'enquête, d'où vient l'initiative, qui pose le problème –, d'accès et de présence. Rendre compte du terrain revient alors à rendre compte de ce « théâtre de réflexivités complices »<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Expression qu'emploie Marcus (2002) à propos du terrain multi-site.

Revenant d'un terrain effectué en Russie post-soviétique, Sarah Carton de Grammont « pense à haute voix » et s'interroge sur les enjeux de sa recherche en posant la question des usages, de la destination et de la démarche intellectuelle et pratique dans laquelle s'inscrit son travail : « les engagements du texte à écrire une fois circonscrits, ainsi que ses désengagements, il devient plus facile de l'écrire ». Se situant dans le moment qui suit l'immersion et précède la production du texte, l'auteur pose les bases d'un questionnement méthodologique préalable au travail d'écriture.

Le texte de Maude Désilets réfléchit quant à lui sur la mise à disposition d'une histoire populaire et d'un média (la caméra) pour servir des revendications locales. En effet, de 2004 à 2006 l'équipe de recherche dont l'auteur faisait partie a, d'une certaine manière, participé aux luttes territoriales des Autochtones brésiliens Kaingang en permettant à leurs informateurs d'utiliser (et d'orienter) leurs données ethnographiques vidéo. Se situant dans « une voie qui ne peut demeurer neutre », l'auteur s'interroge d'une manière plus large sur la place de la collaboration, de l'initiative, du « juste retour à la communauté » dans l'engagement anthropologique.

Aranzazu Recalde amorce une interrogation critique sur la façon dont un processus politique régional, le MERCOSUR, et un thème sensible dans l'espace public, les migrations, sont constitués comme sujet d'étude en anthropologie. Le texte prend appui sur ce questionnement pour réfléchir sur les relations entre la pratique d'une discipline et des pratiques de gouvernement – entre l'anthropologue, les décideurs et les pouvoirs publics. En partant de questions économiques et politiques locales, des intérêts, des jeux d'influence et des relations de pouvoir qui y sont engagés, l'article interroge plus largement la figure de l'« expert » et les enjeux politiques dans lesquels s'inscrit la formulation de nos questions de recherche.

Enfin, dans une note de recherche, « Comment mener une ethnographie au Chiapas? », Sabrina Melenotte s'interroge sur l'accès au terrain et aux enquêtés dans un contexte politique de crises. Elle montre comment l'accès au terrain, par le biais d'une ONG, détermine ici la relation aux enquêtés (les Zapatistes). Revenant sur un terrain qui s'est construit à travers une prise de parti, zapatiste, initiale, et une expérience professionnelle, l'anthropologue réfléchit sur la façon dont ses marges d'action et ses possibilités de rencontres ont été prises dans des rapports de force locaux, qui l'amènent à réévaluer les modalités et le sens de son travail.

Deux textes font de l'engagement leur sujet de réflexions et d'élaborations théoriques. Erik Bordeleau pose la nécessité de repenser notre rapport à l'action engagée et les formes actuelles de notre existence politique en revenant sur l'expérience communiste au 20<sup>e</sup> siècle et en interrogeant les rapports du totalitarisme à la subjectivité. En revenant sur les dispositifs, notamment esthétiques, de production de « l'homme nouveau » en Chine communiste, mais aussi sur la confrontation intellectuelle entre Sartre et Merleau-Ponty, il mène une réflexion critique sur le « volontarisme » qui est au fondement de l'action révolutionnaire. Ces questionnements cherchent à ouvrir un espace de réflexion sur les fondements métaphysiques de notre conception du politique.

Le texte de Filippo Furri interroge la pratique de terrain à partir d'une lecture de *Dans la colonie pénitentiaire* de Kafka (1991[1919]) (à la lumière de celle faite par Pierre Clastres). Identifiant le « chercheur en voyage d'études » de la nouvelle de Kafka à l'anthropologue, l'auteur s'interroge sur la position de

témoins et d'acteurs au sein de terrains violents. À travers un détour singulier par la fiction littéraire, l'auteur s'attarde sur certaines « limites » de la pratique anthropologique en revenant sur « la mise en scène de la "crise de la présence" d'un observateur dans un univers, lui-même en crise, en décomposition, à l'heure historique (1919) d'une ethnographie "scientifique", exotique et coloniale ».

Sont enfin réunis dans ce numéro deux entretiens accordés à Chowra Makaremi. Dans le premier, Vincent Crapanzano, auteur entre autres de *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (1980) et d'*Imaginative Horizons* (2003), examine l'engagement au sein de la relation entre le chercheur et son interlocuteur. L'entretien s'intéresse à la place, la signification, la nécessité et la rhétorique des silences au sein de cette relation. S'interroger sur les silences comme outil herméneutique et comme processus maïeutique, mais aussi comme danger potentiel, élargit la réflexion à la place qu'ont les émotions dans le travail de connaissance.

Dans le second, Alain Denault, co-auteur de *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique* (2008), expose les méthodes de cette recherche collective militante qui s'est construite à travers une méthodologie et un cadre conceptuel scientifiques. Il revient sur les conditions pratiques et intellectuelles dans lesquelles a émergé cette recherche, ainsi que sur les enjeux politiques dans lesquels s'inscrit sa parution. L'entretien est précédé d'un compte rendu de l'ouvrage par Enriqueta Sugasti.

## Écriture et expérience ethnographique

Bien que développant des angles d'approche et des thèmes divers, les contributions réunies dans ce numéro sont traversées par des enjeux communs. Plusieurs lient la question de l'engagement à celle de l'écriture. Pour Vincent Crapanzano, l'attention portée à l'écriture, à la littérarité et au texte comme conditions de production et de reformulation du savoir anthropologique se retrouve dans sa démarche singulière vis-à-vis du silence. Ouvrant sa réflexion à l'influence de la littérature et de la psychanalyse, il développe l'idée d'une sorte de fonction « rhétorique » du silence dans l'économie psychique et subjective. Sarah Carton de Grammont s'interroge sur l'écriture ethnographique, comme lieu de reformulation conceptuelle et de définition de sa démarche personnelle, en posant la question de sa production, de sa portée et de sa destination. S'éloignant de l'exposé académique, l'article illustre, dans la singularité et l'intimité de son ton, une prise de position intéressante, en montrant comment écrire, c'est choisir une définition de l'anthropologie : « N'y a-t-il pas dans la crudité des textes anthropologiques qui décrivent le monde comme il va, parfois, aussi, l'envie que le monde soit différent? » Ici, la question de l'écriture est liée à celle de l'humour, comme démarche intellectuelle et posture éthique. Son texte renoue ainsi avec les ressources, les jeux de distance et d'investissement qu'offre la notion complexe d'« ironie », richement exploitée dans la démarche littéraire, mais relativement absente du registre ethnographique. L'article de Filippo Furri s'intéresse à l'écriture sous l'angle de la fiction, dont il explore les différents rapports avec le travail d'observation empirique. Il propose de lire l'œuvre de fiction comme un « révélateur » et un contrepoint critique qui ouvre un nouvel espace de réflexion pour penser les enjeux propres à la pratique ethnographique.

La plupart des textes réunis renvoient également à la question de l'observation dans l'expérience du terrain ethnographique et aux différentes articulations entre « observation » et « participation ». En effet, à mesure que la méthode ethnographique se solidifie et qu'elle est empruntée dans d'autres démarches (par les politologues, les sociologues, les criminologues), elle se réclame d'idéaux-types, jamais atteints, mais pourtant nécessaires en ce qu'ils constituent l'horizon souhaitable de la discipline (Fine 1993) : les vertus classiques (l'ethnologue « gentil », « amical » et « honnête »), les savoir-faire techniques (l'ethnologue « précis », « observateur », « non-intrusif ») et le moi ethnographique (« candide », « chaste », « juste », « littéraire »). Or, ce balisage normatif semble bien introduire plus de confusion qu'il ne fournit de repères, lorsqu'on mesure la distance qui sépare les impératifs de la bonne observation et l'espace, le temps, les affects et les relations de forces en jeu dans des situations vécues. Rabinow (1977) souligne en effet que les « faits » anthropologiques ne sont pas posés « au-dehors » en attendant d'être collectés et ramenés au laboratoire pour être analysés. Ils sont incarnés dans des « expériences vécues » qui, par là même, ne sont ni fixes, ni monosémiques. Alors se posent les conditions de possibilité d'une observation « intrusive » : comment l'architecture du terrain et les enjeux de la rencontre configurent-ils la relation aux enquêtés, dans la mesure où les relations d'enquête se nouent dans une situation (très déterminée) de pouvoir ?

Ainsi Filippo Furri questionne-t-il la possibilité de se poser comme « observateur » d'une violence extrême, en l'occurrence la torture (que celle-ci soit rituelle chez Cathin ou pénale chez le chercheur de Kafka). Il pointe les enjeux de pouvoir, mais aussi les paradoxes de l'intervention et de la non-intervention que ces terrains posent à l'observateur. Appuyant le doigt sur un « malaise » de la pratique ethnographique, et explorant ces limites où se négocient la possibilité et la radicale impossibilité de l'observation, l'auteur ouvre la question de l'engagement sur la redéfinition de la notion de responsabilité. Pour Vincent Crapanzano, les rapports entre participation, observation et construction du terrain se posent à travers l'introduction d'une nouvelle catégorie aux côtés de la distinction binaire entre privé et public : la « clandestinité » comme condition et forme politique à repenser. Sabrina Menelotte pose la question de l'observation participante en amont de la recherche, dans la négociation de l'accès au terrain, comme l'illustre son expérience au Chiapas. En découle une réflexion sur la nature des terrains fermés, des terrains « minés » (Albera 2001) ou « sensibles » (Bouillon, Fresia et Tallio 2006) et sur les limites empiriques et théoriques qu'ils posent au travail d'enquête. Pour Maude Désilets et Aranzazu Recalde, cette question se pose en aval, à travers les enjeux de restitution et les usages politiques locaux du savoir. Elle amorce une réflexion critique en se confrontant aux figures du chercheur *advocate*, soutien et porte-voix d'une cause (Paine 1985; Hastrup et Elsass 1990), du *companheiras*, compagnon de lutte (Scheper-Hughes 1995) ou de l'expert (Castel 1985; Weil 1993).

Finalement, il est question d'une expérience politique. Cette remise en cause des cadres rationnels de l'action engagée, mais aussi de l'identité même du chercheur – qui s'élabore à même les contradictions entre analyse et action, culture et pouvoir – est une position stratégique qui tente de réinventer l'impératif de « comprendre le monde pour le changer » tout en remettant en question ce que « comprendre » veut dire. Ce que l'on met en gage, c'est le projet de savoir que l'on essaie de porter, sachant qu'on le travaille en vue d'un usage possible, dans un futur indistinct. Dès lors, notre rapport à l'utopie est plus complexe qu'il n'y paraît.

## Références

- Albera, Dionigi  
2001 Terrains minés. *Ethnologie Française* 85(1):5-1.
- Bouillon, Florence, Marion Fresia et Virginie Tallion, dirs.  
2006 *Terrains sensibles : questions épistémologiques et méthodologiques*. Paris: CEA/EHESS.
- Castel, Robert  
1985 L'expert mandaté et l'expert instituant. CRESAL, Situations d'expertise et socialisation des savoirs. Saint-Etienne: CRESAL.
- Coffey, Amanda  
1999 *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*. London: Sage.
- Crapanzano, Vincent  
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.  
2003 *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- de Martino, Ernesto  
2007[1958] *Il mondo magico*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Deneault, Alain, Delphine Abadie et William Sacher  
2008 *Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Montréal: Écosociété.
- Favret-Saada, Jeanne  
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Fine, Gary Alan  
1993 Ten Lies of Ethnography: Moral Dilemmas of Field Research. *Journal of Contemporary Ethnography* 22(3):267-294.
- Foucault, Michel  
1994 De la nature humaine : justice contre pouvoir. *In Dits et Écrits II*. Michel Foucault. Pp. 493-494. Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford  
1973 Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture. *In The Interpretation of Cultures*. Clifford Geertz. Pp. 3-30. New York: Basic Books.
- Hastrup, Kirsten et Peter Elsass  
1990 Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms? *Current Anthropology* 31(3):301-311.
- Kafka, Franz  
1991[1919] *Dans la colonie pénitentiaire, et autres nouvelles*. Bernard

Lortholary, trad. Paris: Flammarion.

Marcus, George E.

2002 Au-delà de Malinowski et après Writing Culture : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie. Ethnographiques.org, Numéro 1, Document électronique, <http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus.html>, mis en ligne en avril 2002.

Paine, Robert, dir.

1985 Advocacy and Anthropology: First encounters. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research.

Pandolfi, Mariella

1993 Le self, le corps, la « crise de la présence ». Anthropologie et Sociétés 17(1-2):57-77.

Rabinow, Paul

1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy

1995 The Primacy of the Ethical. Current Anthropology 36(3):409-440.

Turner, Aaron

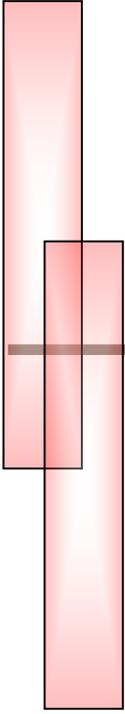
2000 Embodied Ethnography. Doing Culture. Social Anthropology 8(1):51-60.

Weil, Patrick

1993 Le chercheur et la décision politique. Critique internationale 1:44-53.

*Chowra Makaremi  
Doctorante  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal  
chowra.makaremi@gmail.com*

*Léa Kalaora  
Doctorante  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal  
leakalaora@gmail.com*



# Engagement, embodiment, distance. Un anthropologue dans la colonie pénitentiaire<sup>1</sup>

---

Filippo Furri  
Université de Montréal

*C'est un appareil singulier, dit l'officier au chercheur qui se trouvait en voyage d'études. Et il embrassa d'un regard empreint d'une certaine admiration cet appareil qu'il connaissait pourtant bien<sup>2</sup>. Franz Kafka*

La littérature représente pour l'ethnographie, depuis sa formalisation en tant que discipline scientifique, un contrepoint fondamental; elle en est une interlocutrice, en mesure de fournir à la recherche de terrain de l'inspiration, des horizons de référence, des exemples de langue et de voix. Si, pourtant, l'anthropologie s'appuie sur le texte littéraire, elle le fait et l'a fait surtout pour mettre à l'épreuve la fonction d'« auteur-narrateur », c'est-à-dire pour réfléchir sur la légitimité et sur l'épaisseur de la parole ethnographique, pour interroger le rôle d'observateur et sa propre auto-représentation, pour mettre en question le moment « second, mais primaire » de la transcription conjointe d'une réalité « objective » et d'une observation subjective par le médium de l'écriture. En ce sens, la confrontation entre, d'une part, le « contenu » ethnographique et, d'autre part, la forme qui le traduit et l'interprète, manifeste inévitablement la tension gnoséologique entre sujet et objet. Mais, au-delà de cette relation préférentielle (la « littérarité » de l'écriture ethnographique), on reconnaît à cette même littérature la prérogative d'inventer, de traduire et de décrire des mondes – bien que cela soit fait selon un lexique relativement autonome (et donc à partir d'une valeur anthropologique ou « anthropo-poïétique » du littéraire). Des mondes dans lesquels – comme dans la

---

<sup>1</sup> Commentaires autour d'une nouvelle de Franz Kafka : Dans la colonie pénitentiaire, Flammarion, Paris, 1991[1919].

<sup>2</sup> Pour toutes les citations tirées de la nouvelle de Kafka, les pages de références ne seront volontairement pas indiquées afin d'inciter le lecteur à une lecture complète du texte. Ou si l'on veut, pour proposer une lecture de la nouvelle comme transcription d'une interaction entre ce voyageur et ses interlocuteurs ou encore, en la considérant comme des notes de terrain sur la rencontre entre l'ethnologue et ses « informateurs ».

nouvelle de Kafka qui fait l'objet de notre réflexion – une figure qui ressemble fortement à celle de l'anthropologue peut trouver place dans une construction « en abîme » qui est, en même temps, un renversement de perspectives. Exercice, le nôtre, de remise en cause<sup>3</sup> du privilège ethnographique de description, d'interprétation et de lecture du réel, à travers un texte littéraire qui se permet de dénouer et de questionner à la fois les implications de la présence et de l'interférence d'un observateur dans un périmètre culturel étranger. Tout cela afin de regarder d'un dehors fictif les contradictions et les ambiguïtés de la pratique de terrain et de ses propres catégories réflexives, au-delà des paramètres méthodologiques et éthiques (engagement, *embodiment*, prise de distance, observation participante, etc.) dont la discipline s'est dotée pour coder différents degrés et différentes formes de présence. Néanmoins, notre analyse prend corps et se déroule, elle aussi, à partir d'une écriture ethnographique qui se tourne vers le littéraire et vers Kafka notamment.

## De l'usage ethnographique de la littérature : Pierre Clastres évoque *Dans la colonie pénitentiaire* de Franz Kafka

En 1974, l'ethnologue français Pierre Clastres, dans le dixième chapitre de *La Société contre l'État*, « De la torture dans les sociétés primitives », fait explicitement référence à *Dans la colonie pénitentiaire* de Franz Kafka (publié en 1919, rédigé en octobre 1914) pour construire une « analyse circulaire »<sup>4</sup> de la torture comme pratique rituelle « politique », visant à signer, à travers le marquage du corps, l'appartenance d'un individu à la communauté. L'analyse de la relation entre écriture et corps s'ouvre en effet avec la description de la machine à écrire la loi faite par l'officier de la colonie pénitentiaire au voyageur, à travers laquelle « Kafka désigne le corps comme surface d'écriture, comme surface apte à recevoir le texte lisible de la loi » (Clastres 1974:153)<sup>5</sup> :

Notre sentence n'est pas sévère. On grave simplement à l'aide de la herse le paragraphe violé sur la peau du coupable. On va écrire par exemple sur le corps de ce condamné – et l'officier indiquait l'homme – : « Respecte ton supérieur ».

<sup>3</sup> Remise en cause qui est bien sûr elle aussi une interprétation.

<sup>4</sup> Le chapitre dix de *La Société contre l'État* se construit progressivement par le déroulement d'une série de relations directes entre deux termes qui coexistent et que Clastres présente en simple juxtaposition : la loi l'écriture, l'écriture le corps, le corps le rite, le rite la torture, la torture la mémoire, la mémoire la loi. Ces éléments composent donc une série circulaire dans laquelle Clastres insère une analyse du texte kafkaïen en ce qui concerne l'écriture (de la loi) sur le corps. La référence à la machine à écrire la loi Kafka dialogue avec la représentation ethnographique des pratiques de tatouage – c'est-à-dire des interventions intrusives, mais contrôlées, maîtrisées sur les corps, qui se font dans un horizon culturel et politique dans lequel elles sont consubstantielles à la dimension communautaire, elles signifient et disent cette appartenance à la communauté. Subtile ligne de frontière, discontinue et mobile, entre le marquage de soi comme signe d'appartenance et de soumission à une quelconque « loi » (tribale, culturelle, esthétique) et le marquage de l'autre ou l'intrusion dans le corps de l'autre, comme acte punitif, discriminatoire, d'exclusion d'un univers de sens par une loi d'autrui (Clastres 1974).

<sup>5</sup> Ce processus d'inscription, point de départ pour Clastres, s'avère être diamétralement opposé aux pratiques d'incision du corps vivant – atrocités dans un monde « primitif » – qu'il examinera par la suite. Sentence capitale extrême, ici, par laquelle la loi sur le corps se substitue à la vie dans le corps, qui devient dans les mots de l'officier une banale formalité judiciaire en raison de l'horizon martial et technocratique dans lequel elle se déroule.

Par rapport à la colonie pénitentiaire, Clastres observe pourtant que « le délire kafkaïen apparaît, en l'occurrence, plutôt anticipateur, et que la fiction littéraire annonce la réalité la plus contemporaine », c'est-à-dire « la réalité des camps de l'U.R.S.S. au cours de la décennie 60-70 » et, en particulier, la pratique des tatouages qu'il analyse à partir des témoignages de Martchenko<sup>6</sup> et à travers laquelle « la triple alliance (loi-écriture-corps), portée à son point extrême de resserrement, abolit la nécessité même de la machine : ou plutôt c'est le prisonnier lui-même qui se transforme en machine à écrire la loi, et qui l'inscrit sur son propre corps » (Clastres 1972:154).

Et alors naissent les tatouages. J'ai connu deux anciens droits communs devenus des « politique »; l'un répondait au surnom de Moussa, l'autre à celui de Mazaï. Ils avaient le front, les joues tatouées : « Communistes = Bourreaux », « Les communistes sucent le sang du peuple ». Plus tard, je devais rencontrer beaucoup de déportés portant de semblables maximes gravées sur leurs visages. Le plus souvent, tout leur front portait en grosses lettres : « ESCLAVES DE KHROUTCHCHEV », « ESCLAVE DU P.C.U.S. » (Clastres 1974:153).

Par cette première comparaison, Clastres désigne ainsi une dérive totalitaire de « violence », d'incursion de la loi sur le corps, qu'on pourrait bien sûr mettre à jour et actualiser, mais qu'il ne suivra pourtant pas dans son argumentation. Au contraire, face à cet extrême, qui restera marginal bien qu'introductif, il repliera son analyse sur un plan ethnographique, qui est en même temps un déplacement dans l'espace et dans le temps, en focalisant son attention sur des « sociétés primitives ».

En effet, après la référence littéraire à Kafka et aux témoignages de Martchenko, Clastres s'appuie finalement, en troisième instance, sur des textes ethnographiques<sup>7</sup> afin d'examiner, dans la suite du chapitre, les relations entre « rite et torture », « torture et mémoire » et « mémoire et loi », et donc de boucler le cercle de sens qu'il construit. Ces textes décrivent d'une part une pratique rituelle (des opérations intrusives et traumatiques sur le corps, des « tortures dans des sociétés primitives ») et d'autre part la perception que l'ethnologue en a. Ils distinguent donc la position de l'observateur-ethnologue de la scène décrite et classée comme « objet d'étude ».

L'utilisation, par un anthropologue, de références ethnographiques et d'une exhibition de sa propre expérience n'est pas du tout surprenante. Elle ne l'est pas sinon par rapport à l'usage, à côté de celle-ci et avant celle-ci, d'une référence littéraire qui, par son contenu et sa structure, se met en dialogue interne dans les pages de Clastres avec ce qu'on peut définir comme la mise en récit d'une « expérience » – sinon d'une pratique – de terrain. Clastres utilise des « descriptions subjectives » d'ethnographes réels. Kafka présente une description semi-objective (de laquelle émerge parfois la voix d'un narrateur omniscient) d'un voyageur « imaginé »<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Martchenko, 1971, *Mon témoignage*, Paris, Édition du Seuil.

<sup>7</sup> Plus précisément, sur ses *Chroniques des Indiens Guayaki* (1972), sur *Les Indiens de la Prairie* de Cathin (1959) et sur *Historia de los Abipones* de Dobrizhoffer (1967).

<sup>8</sup> Nous pouvons néanmoins considérer l'influence possible sur l'écriture de Kafka de quelques ouvrages, « témoignages » ou reportages parus dans la période précédant la publication de *Dans la Colonie pénitentiaire*. À la référence littéraire (par exemple, le roman d'Octave Mirbeau, *Le Jardin des supplices* qui est traduit en allemand dès 1901), on ajoute celle « journalistique » de toute une série de rapports d'exploration parus, en particulier, en langue allemande.

Dans l'observation de la série de références textuelles narration-témoignage-ethnographie (la nouvelle de Kafka, le mémoriel de Martchenko, l'ethnographie de Cathin), le premier élément reste, pour Clastres, fictif, tandis que les deux autres sont réels même si distincts. Or, cette analyse ne nous empêche pas de décaler notre perspective par rapport à celle de Clastres et de considérer les scènes décrites dans leur déroulement, à la fois en les sortant de la structure circulaire du discours de Clastres sur l'inscription de la loi sur le corps<sup>9</sup> et en déplaçant l'attention de la forme littéraire à l'objet de la narration et, surtout, à la fonction-observateur que les trois références mettent en jeu.

Il ne s'agit pas d'ignorer la distinction entre le réel et la fiction ou d'annuler le décalage entre le narrateur et le personnage dans le texte de Kafka, ni de nier la spécificité du texte de Clastres. Mais nous voudrions proposer une corrélation plus ample, une sorte d'analogie entre Kafka, qui décrit le déroulement d'un rituel de supplice et se fait, en même temps, « traducteur » des sentiments et des réflexions de ses personnages et Clastres, qui présente et observe la pratique de « la torture dans les sociétés primitives », notamment à travers la description et l'analyse ethnographiques de Cathin.

L'officier avait à peine noté l'indifférence première du voyageur, en revanche il fut alors sensible à son regain d'intérêt; aussi interrompit-il ses explications, afin que le voyageur eût tout loisir d'examiner l'appareil. Le condamné imita le voyageur; empêché de se protéger les yeux avec sa main, il les leva en clignant les paupières. (Kafka 1991)

L'impassibilité, je dirai même la sérénité avec laquelle ces jeunes hommes supportaient leur martyre était plus extraordinaire encore que le supplice lui-même... Certains même, se rendant compte que je dessinais, parvinrent à me regarder dans les yeux et à sourire, alors que, entendant le couteau grincer dans leur chair, je ne pouvais retenir mes larmes. (Clastres 1974:155)

Ce que Kafka présente à la troisième personne (la rencontre entre l'officier et le voyageur) ressemble de manière impressionnante à la perspective subjective des ethnographies sur lesquelles Clastres fonde son analyse ultérieure. En effet, le circuit argumentatif de Clastres, articulé autour de la relation écriture-loi-corps, se fonde sur le constat d'une régression de l'hallucination totalitaire kafkaïenne vers la pratique politique du tatouage dans les « sociétés primitives », qui s'inscrit dans la logique d'ensemble de *La Société contre l'État*<sup>10</sup>. Toutefois, en focalisant notre attention sur les différents observateurs (l'ethnologue, le chercheur en voyage d'études, les différents narrateurs des textes ethnographiques et littéraires), nous ouvrons les marges pour une lecture « autre » de la colonie de Kafka. En sortant de la référence spécifique à la machine, on lit la nouvelle dans son ensemble en choisissant de suivre l'évolution du personnage-voyageur : nous nous intéressons donc à la description (Cathin) et à la représentation (Kafka) d'une projection hors de soi (hors de son monde) d'un observateur et de son entrée dans un univers de sens « étranger », en contact direct avec des pratiques (un supplice par tatouage, un tatouage rituel) qui le déstabilisent et qui le mettent en jeu et en danger par sa seule présence.

On peut, d'une part, faire abstraction du lieu où ces observateurs se trouvent (l'île-colonie ou un village « primitif ») et ne considérer que la relation (de

<sup>9</sup> La référence directe à **la machine à écrire la loi** de Kafka passe, ici, en deuxième plan.

<sup>10</sup> Dans son ensemble, le livre de Clastres se présente comme une remise en question du modèle socio-politique hégémonique occidental à travers l'examen de sociétés « primitives » organisées selon d'autres principes de déclinaison du pouvoir.

pouvoir, d'échange, de violence) qui s'instaure et évolue entre ceux-ci et le contexte et, d'autre part, voir comment cette relation s'articule selon différentes tensions et lignes de force : entre le volontarisme de l'action et l'incorporation passive dans le système; entre l'enrôlement pour des principes à défendre ou à exporter et la liberté de se laisser prendre et utiliser; entre la conscience de sa propre interférence et le conditionnement subi par l'autre. Tout cela se fait selon un principe d'exposition qui implique celui, consubstantiel, de contagion, le long d'une trajectoire ouverte qui est la distance variable entre les deux pôles. L'un entre dans l'autre et quand l'un se soustrait, essaie de sortir, de briser la relation, l'autre peut essayer de le suivre. C'est le cas de la fuite finale du voyageur face au soldat et au condamné :

quand ils arrivèrent en bas, le voyageur était déjà dans le bateau et le marin levait l'amarre. Ils auraient encore pu sauter dans le bateau, mais le voyageur ramassa un lourd cordage à nœuds qu'il brandit en les en menaçant, les empêchant ainsi de sauter.

À travers « l'extrême fictif » de Kafka, Clastres présente de façon renversée les différents degrés d'inscription de l'élément « loi » dans le corps, entre l'imposition absolue et théologique de la machine et l'incorporation « relativement » volontaire de la loi tribale ou clanique, entre la représentation totalitaire du pouvoir et de sa violence et le partage de la loi par le groupe (par une relecture de la valeur dialectique et politique de la portée traumatique de certaines pratiques). Or, en ce qui concerne la nature de l'observateur, ce que l'on remarque ici, c'est la position presque spéculaire, symétrique du personnage kafkaïen du voyageur et des ethnologues face à des épisodes « traumatiques » dont nous parle Clastres.

La première phrase de *Dans la colonie pénitentiaire* nous suggère donc de ne pas considérer la citation kafkaïenne de Clastres seulement comme une référence « externe » à la recherche ethnographique, fonctionnelle à l'argumentation de celle-ci, qui ouvrirait des espaces possibles dans l'exercice de la violence (de la loi) à travers une « anticipation littéraire ». Si l'on peut admettre que Clastres parle ici d'un délire de Kafka, on peut le faire seulement en raison d'un véritable « délire » technologique, étant donné que concevoir une machine pareille en 1919 est absolument extraordinaire et préfigure l'évolution à venir de la technique sur le corps<sup>11</sup>. Par contre, ce que Kafka nous présente n'est que la description, à partir d'une perspective externe, d'une pratique de « punition martiale » – dont il extrême et « spectacularise » la mise en acte plus que le sens – dans toute sa forme rituelle, qui se déroule dans un contexte moins délirant que d'une choquante actualité. En effet, la colonie de Kafka, mise à part la visionnaire machine à écrire la loi, met en scène essentiellement des paysages de frontière coloniale, évoque l'ambiance d'une Légion étrangère, d'une île de déportation, d'un poste militaire « aux confins de l'empire » et peut nous

<sup>11</sup> La **machine à écrire la loi** de Kafka reste encore maintenant un « délire technologique », une absolutisation de toute pratique d'inscription de la loi sur le corps (volontaire ou imposée), en raison de sa nature de moyen sans fin (ou avec une finalité transférée et conjointe à la mise en acte d'un supplice). Si l'on considère que l'inscription progressive de la loi sur le corps culmine avec la mort du condamné et que l'inscription est illisible pour le public qui assiste au châtement; si l'on revient à Clastres, les lois tribales, les pratiques culturelles, les rituels de communion, l'homogénéisation esthétique représentent tous, pourtant, des exercices d'inscription d'une certaine loi sur le corps du sujet. Par contre, tout le dispositif sécuritaire biométrique contemporain révèle un parcours complémentaire qui s'approche plus de l'extrême de sens (ou de la liminarité) que Kafka décrit. En effet, dans ce type de dispositif, le corps devient de plus en plus une signature, une singularité qui produit des marques par lesquelles la loi, externe et latente, a prise et le rejoint.

rappeler des espaces liminaires du droit tels que Guantanamo ou Abou Ghraïb.

Dans la lecture que propose Clastres de Kafka et qui est à la fois focalisée sur l'écriture de la loi sur le corps du condamné et sur la machine qui opère cette inscription, la figure du voyageur et le système-colonie dans son ensemble restent en effet assez marginaux. La visite du voyageur constitue simplement le prétexte pour Kafka de mettre l'officier en condition d'expliquer le fonctionnement de la machine (et pour Clastres d'introduire la séquence loi-écriture-corps). Mais qui est ce voyageur, invité à observer une exécution par le commandant de la colonie, qui pose des questions et qui suit les gestes de l'officier préposé au fonctionnement de la machine, qui interfère dans les équilibres de la colonie, qui détermine l'évolution même du monde qu'il visite? Quel est son rôle? Quel est le sens de sa présence? Évidemment, dans l'économie narrative de Kafka, ce personnage qui « fait parler » et qui permet au scénario de se dire est fondamental. Libéré du simple rôle d'observateur de la machine que Clastres lui confie et considéré dans son implication active tout au long de la nouvelle (puisqu'il lui-même observé), le voyageur devient une figure déterminante dont on essaie de reconstruire le parcours à partir de la première phrase évocatrice.

On ne peut pas surestimer les intentions de Kafka en lui attribuant la volonté explicite de « représenter » dans ces pages le travail ethnographique. Néanmoins, il peut être très intéressant d'opérer cette substitution entre voyageur et anthropologue et d'essayer de relire, à partir de ce glissement, les pages kafkaïennes. En nous fondant sur la suggestion tirée des pages de Clastres<sup>12</sup>, et en considérant aussi l'usage « exemplaire » de Kafka dans le périmètre d'une « archéologie de la violence », nous voudrions essayer de suivre les indices qui nous permettent de trouver dans les gestes et les mots du « voyageur » les comportements d'un ethnologue sur son terrain et d'en percevoir une frappante actualité. En ce sens, ce qu'on observe dans la nouvelle de Kafka est, avant tout, la mise en scène de la « crise de présence » d'un observateur dans un univers qui est lui-même en crise, en décomposition, à l'heure historique (1919) d'une ethnographie « scientifique », exotique et coloniale. La situation instable et la tension dans laquelle le voyageur se trouve pour mener son observation sont, donc, le terrain d'émergence d'autres tensions, de conflits et d'intérêts qui lient, cette fois, cet observateur à l'espace qu'il habite, c'est-à-dire à un terrain qui se trouve à subir fatalement l'intrusion de cet émissaire étranger. Anthropologie de la violence, anthropologie face à la violence, mais aussi violence de l'anthropologie, peut-être.

## À la découverte d'un anthropologue dans les pages de Kafka

« C'est un appareil singulier, dit l'officier au chercheur qui se trouvait en voyage d'études »<sup>13</sup>. La lecture d'une traduction française de la première

<sup>12</sup> Si l'on considère l'œuvre de Clastres dans sa complexité, très critique face à la perspective « ethnocentrique » de l'analyse du politique et des relations de pouvoir, on peut réfléchir sur le fait qu'il ne remarque pas le poids –déterminant dans l'économie de la nouvelle de Kafka – du rôle du voyageur, de cet observateur européen qui est le seul « invité » à l'exécution du condamné et qui, avec sa présence et sa position, détermine finalement le déroulement des faits et modifie substantiellement le contexte de son observation.

<sup>13</sup> *Forschungsreisenden* est littéralement « le voyageur qui recherche ». Nous choisissons ici une

phrase de la nouvelle de Kafka<sup>14</sup> nous permet, à la fois, d'ouvrir un espace de suggestion singulière, induite par Clastres, et de procéder à une opération arbitraire, mais captivante, c'est-à-dire d'interroger la figure et le rôle de l'anthropologue à travers l'analyse d'un texte littéraire<sup>15</sup>. Pour le dire autrement, cela nous permet de renverser les termes et les positions entre un anthropologue qui parle et qui se sert d'un écrivain et de ses récits et un écrivain qui décrit un « anthropologue » et qui questionne ce qu'être un observateur veut dire.

Il ne s'agit pas ici, pourtant, de faire du personnage kafkaïen du « voyageur » (en effet, dans la traduction de référence, on parle de chercheur seulement dans la première phrase)<sup>16</sup> un prototype anthropologique et donc de s'appuyer sur une fiction littéraire pour en tirer les éléments d'une nouvelle typologie, d'un type humain exemplaire, ni de percevoir la colonie pénitentiaire comme une nouvelle architecture prémonitoire du pouvoir, de la violence et du châtement. En d'autres termes, on ne cherche pas ici la description d'un irréel, d'un univers « fantasmatique » ou d'une anticipation kafkaïenne.

Au contraire, à partir des pages de Kafka, on essaie d'interroger la figure du chercheur-voyageur comme transposition littéraire « réaliste » d'une figure « professionnelle » historique, même si elle est encore relativement marginale en 1919. L'extrême actualité de ces pages réside dans le regard anti-exotique de Kafka. Ainsi, il ne jette pas son voyageur dans un monde « autre », dans une perspective colonisatrice<sup>17</sup> de découverte et d'appropriation (qu'elle soit matérielle ou « culturelle »), dans un univers inconnu à déchiffrer et à maîtriser. Mais il le présente plutôt comme un véhicule et un instrument d'« information », comme le témoin d'une réalité liminaire « de crise » qui, par sa propre structure, représente un côté obscur et « ob-scène » qui appartient tout de même à un horizon politique et culturel déterminé – la colonie

---

traduction française particulièrement évocatrice : **le chercheur en voyage d'études**. Pourtant, il faut signaler que d'autres traductions qui ne se détachent pas trop de celle-ci existent. Par exemple, dans la traduction de Catherine Billmann pour la collection Babel, le texte qui s'intitule « À la colonie disciplinaire » commence ainsi : « C'est une machine un peu particulière, dit l'officier à l'enquêteur itinérant [...] ».

<sup>14</sup> On se réfère ici à la traduction de Bernard Lortholary pour Flammarion (1991).

<sup>15</sup> Si la littérature de voyage, produit collatéral des grandes explorations, peut être considérée comme étant à l'origine de la pratique ethnographique, on observe l'ouverture progressive d'un précieux décalage, au sein même de la littérature, entre observation et description d'une observation, entre narration d'une découverte et représentation d'une recherche – espace dans lequel flotte l'ethnologue de Perec qui disparaît à la recherche d'une population qui le fuit (*Vie. Moyens d'emploi*) et le Marco Polo des *Villes Invisibles* d'Italo Calvino, faille où se matérialisent les mondes de Michaux. Face à ces voyages imaginés – où l'écart entre le voyageur et l'univers décrit persiste à travers une perspective « exotisante », même si fictive –, ce qui surprend dans la nouvelle de Kafka c'est que l'équilibre de la colonie dépend fatalement de l'interférence du voyageur, qui oscille entre étrangeté (face à une loi « illégale » par exemple) et connaissance (de la langue, des signes, des gestes).

<sup>16</sup> La référence au « chercheur en voyage d'études » de cette traduction n'est que le prétexte qui nous permet d'accéder à une lecture dirigée du texte, selon la superposition du personnage de Kafka et de la figure de l'anthropologue sur le terrain de recherche. Évidemment, après une préalable, bien que minime, problématisation philologique liée à l'opération de traduction, nous déplaçons notre analyse sur le plan du contenu pour légitimer l'analogie substantielle qui est en question.

<sup>17</sup> Ici ce n'est pas une perspective de colonisation et d'occupation « civilisatrice », mais plutôt de gestion et de conservation (coloniale). On pourrait dire que c'est le voyageur qui, paradoxalement, se retrouve à intervenir en tant que réformateur (tenu d'examiner la pratique du châtement, par exemple), dans un horizon qui se maintient dans une barbarie coloniale, dans la rigidité « exceptionnelle » de la frontière. Le voyageur arrive avec la mission de vérifier, de remettre en question et de « coloniser » une institution coloniale rigidifiée selon un « nouveau » paradigme « démocratique ».

pénitentiaire se présente en effet comme une institution totalitaire coloniale (selon une banale inversion des termes), donc comme un produit de la même société qui envoie cet observateur. On pourrait dire que le voyageur est le trait d'union entre la société qui génère cette frontière coloniale (l'Europe, en gros) et cette même frontière. Pour cette raison, il est donc légitime de se demander, d'une part, à quel titre il est envoyé et par qui; et, d'autre part, qui est le destinataire de son enquête. Il ne s'agit pas d'un voyageur dans un monde exotique, d'un explorateur au sens propre, mais plutôt d'un observateur des frontières, des limites géographiques ainsi qu'éthiques, politiques ou juridiques, d'un monde connu.

– Ces uniformes sont quand même trop lourds pour les tropiques, dit le voyageur au lieu de s'enquérir de l'appareil comme l'officier s'y attendait.

– Certes, dit l'officier en lavant ses mains souillées d'huile et de graisse dans un seau d'eau disposé à cet effet, mais ils rappellent le pays; nous ne voulons pas perdre le pays. Mais regardez donc cet appareil, ajouta-t-il aussitôt en s'essuyant dans un torchon les mains qu'il tendait en même temps vers l'appareil.

La colonie pénitentiaire est, dans cette superposition d'univers coloniaux et pénitentiaires, un lieu de frontière, un seuil géographique, historique, social. Comment ce voyageur s'est-il retrouvé dans la colonie? Pour faire quoi? Ce que nous essayons de faire ici, c'est de saisir non pas la fonction « narrative » de ce personnage (qui, en tant que trait d'union vers l'extérieur et destinataire des explications de l'officier, permet à Kafka de décrire la scène), mais plutôt son rôle « politique » dans l'économie d'existence de la colonie.

En effet, face à l'image hallucinatoire d'une machine de torture qui a sollicité l'attention de Pierre Clastres par sa puissance symbolique et évocatrice – et exception faite de celle-ci, qui représente l'élément perturbateur et l'ouverture « fictionnelle » de cette nouvelle –, l'univers de la colonie pénitentiaire se montre plutôt dans sa forme historique « paradigmatique » et met en scène, de façon explicite, l'exceptionnalité du pouvoir martial dans un horizon « pénitentiaire » colonial. Les acteurs représentés sont, au départ, les opérateurs nécessaires et suffisants pour donner une consistance à cet univers, selon une hiérarchie et une structure définies, et pour en maintenir la consistance réelle et pourtant extrême. Le microcosme s'organise et persiste selon une logique qui concilie la forme de l'exception (martial, coloniale, etc.) et sa légitimation – ou du moins son crédit spectaculaire, son exhibition « pédagogique » face au public de la colonie – et qui bloque dans une coïncidence dramatique les instances disciplinaires et de contrôle du pouvoir.

Au premier plan, l'officier-juge avec « sa » machine, le soldat et le condamné. Au deuxième plan, les deux commandants, le passé et le présent de la colonie, l'ensemble latent de la hiérarchie militaire entière et une population « spectatrice » qui est formellement absente et dont l'absence ouvre un vide de réception qui est comblé par ce personnage central – le voyageur – pourtant en marge, externe (ou extérieur) à la colonie. En effet, à la place de la population spectatrice qui proclamerait, par sa présence, la persistance et l'actualité d'une pratique rituelle comme le châtimement que Kafka nous présente, on trouve un chercheur en voyage d'études, un observateur « externe » qui s'attache à maintenir en vie<sup>18</sup> – ou pour lequel on maintient en

<sup>18</sup> Nous utilisons consciemment cette expression pour souligner l'horizon conservateur et culturaliste au sein duquel le regard anthropologique souvent se maintient. Mais dans une perspective de sélection culturelle, ce qui survit est souvent ce qui est lisible et inscriptible dans la culture du « sélectionneur ». Pourtant face à l'expérience limite (dans la fiction de Kafka ou

vie – une pratique : pour qu'il puisse l'observer, la juger et la décrire. Les « spectateurs », qui coïncidaient jadis avec l'entière population de l'île-prison, ont laissé place au voyageur qui seul observe la scène – il est le seul public en effet, car toutes les autres personnes présentes sont des acteurs qui ont un rôle précis dans le rituel<sup>19</sup>. Cette substitution nous dit qu'en première instance et au-delà de la description de la « machine à écrire la loi » – objet juridico-ésotérique, dispositif mystique d'une loi-écriture qui s'empare du sujet et qui sera l'objet de la référence de Clastres –, ce que Kafka nous présente c'est le court-circuit du processus jugement-châtiment dans un horizon martial<sup>20</sup>. C'est-à-dire la modification substantielle d'une pratique « juridique exceptionnelle » en raison du remplacement d'un « commandant » par un autre et dont l'administration de la justice dépend de façon absolue.

– Cet appareil est une invention de notre ancien commandant. J'ai travaillé aux tout premiers essais et participé également à tous les travaux jusqu'à leur achèvement. C'est à lui seul, néanmoins, que revient le mérite de l'invention. Avez-vous entendu parler de notre ancien commandant?

Non? Eh bien, je ne m'avance guère en affirmant que toute l'organisation de la colonie pénitentiaire, c'est son œuvre. Nous qui sommes ses amis, nous savions déjà, à sa mort, que l'organisation de la colonie était si cohérente que son successeur, eût-il en tête mille projets nouveaux, ne pourrait rien changer à l'ancien état de choses pendant au moins de nombreuses années. Nos prévisions se sont d'ailleurs vérifiées; le nouveau commandant a dû se rendre à l'évidence.

En termes narratifs, il est intéressant de noter comment deux tensions contraires subsistent dans la nouvelle; l'une dans l'effort de l'officier de maintenir l'attention du voyageur exclusivement sur la machine et son fonctionnement, l'autre dans le déplacement continu du regard du voyageur qui essaie, au moins par le regard, de trouver d'autres interlocuteurs, de saisir l'univers de la colonie au-delà de la machine ou à l'arrière-plan de celle-ci.

Ce qu'il est essentiel de faire remarquer, c'est que l'épisode ponctuel décrit par Kafka traite du glissement d'une « exécution » quelconque<sup>21</sup> – donc de l'application « normale » de la punition dans l'horizon de la colonie – vers l'auto exécution-immolation du bourreau-juge-administrateur de la loi et la destruction de la machine. En effet, l'épisode entier se construit autour de la fidélité extrême de l'officier au vieux commandant et à la procédure du supplice qu'il avait instituée, menant jusqu'à l'autodestruction de la machine et de l'exécuteur sur la base de la « dernière » prescription du commandant qui ordonne « sois juste », donc accepte d'être toi-même victime de la même

---

dans l'ethnographie de Pierre Clastres) de la violence, du châtement, d'une transfiguration du « corps par la loi », qui ne correspond pas à l'horizon interprétatif et qui reste marginale et extrême dans cette même marginalité, l'anthropologue soit « exotise » l'autre et, en conséquence, produit la barbarie comme contrepoint de la civilisation, soit il s'expose lui-même, suspend son jugement et s'installe dans une frontière de sens.

<sup>19</sup> Le voyageur est le seul spectateur qui devra pourtant, par la suite – et dans un temps qui est exclu du récit fictionnel –, représenter à l'extérieur de la colonie la réplique de la scène que le narrateur nous présente.

<sup>20</sup> Il est évident que cette image particulière, comme bon nombre de figures kafkaïennes, peut être interprétée comme une métaphore (ou métonymie) qui permet de décrire une réalité « autre ». C'est-à-dire que l'on peut plus largement réinscrire cette image dans un horizon général, ou dans une dimension alternative, qui fait écho au contexte (politique, économique, social, etc.) dans lequel elle a été pensée par Kafka – l'Europe bouleversée par la Première Guerre mondiale et l'« extra-monde » de ses appendices coloniaux, le déterminisme et l'évolutionnisme des sciences humaines et les théories de la race, etc.

<sup>21</sup> Exécution qui pouvait être quelconque, car elle ne différerait pas de toute autre exécution, mais qui était, en fait, déjà la dernière, car soumise au jugement de cet agent externe qu'est le voyageur, auquel il incombe de déterminer les conditions de la survie d'une telle pratique.

machine au moment de sa définitive récusation.

– Le procédé ne vous a donc pas convaincu, dit-il en se parlant à lui-même et en souriant comme sourit un vieux de la sottise d'un enfant, en n'en pensant pas moins. Alors, il est donc temps. En proférant cette conclusion, il tourna soudain vers le voyageur des yeux clairs où se lisait quelque invite ou quelque appel à y mettre du sien.

– Il est temps de quoi faire? dit le voyageur inquiet, mais sans obtenir de réponse.

Le voyageur se pencha tellement près du papier que l'officier l'écarta, de peur que l'autre le touche; or, le voyageur ne dit rien de plus, mais il était évident qu'il n'avait toujours rien pu lire.

– Sois juste, voilà ce qui est écrit, dit encore l'officier.

– C'est bien possible, dit le voyageur, je veux bien croire que c'est écrit là.

– Enfin, bon! dit l'officier au moins partiellement satisfait.

Tout cela se passe non pas en présence d'un public appelé à assister à une exécution selon une procédure « disciplinaire », mais face à un observateur externe qui a (ou assume) le rôle d'examineur externe – malgré lui – d'un processus de jugement-châtiment<sup>22</sup>. Il se trouve en effet en position de condamner ou d'absoudre le châtement et sa structure, mais non pas ses exécuteurs. L'événement-crise ponctuel, pourtant, s'insère dans une temporalité diluée qui touche aux temps mythiques – bien que relativement récents – de la domination du « vieux commandant » et qui se prolonge – dans la perspective extrême de l'officier (celui qui officie), dans une tentative pour sauver « son monde » (et donc le monde du vieux commandant)<sup>23</sup> – dans un futur hypothétique où le voyageur devrait l'aider à défendre « la machine » face à la volonté de son abolition par le nouveau commandant.

– À l'abri des insinuations perfides et des regards condescendants – que vous n'auriez pu manquer de subir s'il y avait eu plus de monde à l'exécution –, vous avez écouté mes explications et vu la machine, et vous voilà sur le point d'assister à l'exécution. Votre jugement est sûrement déjà arrêté; au cas où subsisteraient de petites incertitudes, la vue de l'exécution les balayera. Et maintenant je vous adresse cette prière : aidez-moi, face au commandant!

Le passé et le futur possible surgissent par les mots de l'officier, mais tout dépend, dans le présent, du voyageur, bien que tout ait été déjà signé et en quelque sorte prévu par la succession des deux commandants. En ces termes, on peut dire qu'entre la substitution des deux commandants et la substitution entre le public et le voyageur<sup>24</sup>, un temps immobile s'instaure, un décalage de pouvoir et une suspension qui ouvrent l'espace paradoxal d'une

<sup>22</sup> Jugement et châtement qui coïncident et se condensent dans le dispositif de la machine et dont le condamné est spectateur, lui aussi, et victime impuissante et inconsciente comme dans le *Procès* kafkaïen.

<sup>23</sup> La défense obstinée de la machine et du rituel par l'officier et la procrastination de la fin sembleraient être une volonté d'attendre la « résurrection » du vieux commandant – selon la légende que le voyageur entend sur sa tombe dans une salle de thé du port, à la fin de la nouvelle. Mais cette attente a déjà été annulée par « l'auto-flagellation » de l'officier, au nom du « sois juste » qui est le dernier ordre que la machine écrit sur son corps. Le voyageur apparaît donc comme étant le seul témoin de ce qui peut est conçu comme la faillite d'une christologie.

<sup>24</sup> En effet, le voyageur est d'abord un « non-public », car il est étranger, donc « autre », face aux spectateurs habituellement destinataires de l'exécution et habitants de la colonie. Il est en même temps un public exceptionnel, car son jugement peut influencer le nouveau commandant et c'est pour lui seul que l'on organise et illustre le supplice. Finalement, il est un véhicule d'informations pour un public externe, plus vaste et indéterminé, il est un observateur qui à son tour reformulera et diffusera des informations relatives à l'événement.

exception dans l'exception qu'est la colonie<sup>25</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une substitution de régime, mais de son intensification « au carré ». En d'autres mots, le voyageur est présent sur la scène d'une crise, d'un changement radical (politique, structurel, discursif, épistémologique) et il en est l'observateur légitime. Il est un observateur auquel on attribue la faculté de juger, le pouvoir d'intervenir par son point de vue sur le système dans lequel il opère. Il se trouve qu'il est le seul public pour lequel ce qui se déroule se déroule. Et tous les acteurs sur le terrain se trouvent, consciemment ou inconsciemment, à reconfigurer leur statut par rapport à ce personnage : ils expliquent leur rôle et celui des autres, ils racontent l'histoire et le mythe de la colonie. L'officier-bourreau, en particulier, interagit avec le voyageur et cherche à gagner sa confiance, son aide et son soutien par une rhétorique qui oscille entre les registres démonstratif et « prophétique ». C'est lui qui traduit, de plus, l'attitude (hypothétique ou réelle) de la colonie envers le voyageur, en montrant, avant toute réflexion de méthodologie ethnographique, comment chacune des personnes que celui-ci rencontre (lui inclus) cherche et cherchera à détourner sa présence dans la colonie à son propre avantage. C'est d'abord lui, le chercheur, qui est « étudié » par tous ceux qui ont quelque chose à perdre ou à gagner de sa présence dans leur univers. Le voyageur n'est pas simplement un regard externe et exceptionnel dans la colonie, mais il est pris, lui aussi, progressivement dans cet espace clos; il en devient l'un des engrenages.

– J'étais près de vous, hier, quand le commandant vous a invité. J'ai entendu l'invitation. Je connais le commandant. J'ai tout de suite compris le but qu'il poursuivait en vous invitant. Quoique son pouvoir soit assez grand pour qu'il puisse prendre des mesures contre moi, il n'ose pas encore le faire, mais il entend bien m'exposer à votre jugement, au jugement d'un hôte de marque. Son calcul est minutieux; c'est le deuxième jour que vous êtes dans l'île, vous n'avez pas connu l'ancien commandant ni ses idées, vous êtes prisonnier de conceptions européennes, peut-être êtes-vous hostile par principe à la peine de mort en général, et en particulier à une méthode mécanique d'exécution comme celle-ci, vous voyez de surcroît cette exécution se dérouler dans l'indifférence générale, tristement, sur une machine déjà quelque peu détériorée... : eh bien, si l'on fait la somme de tout cela – pense le commandant –, ne serait-il pas fort possible que vous n'approuviez pas mon procédé?

Dès lors, et vu l'horizon dans lequel se déroule la scène, que signifie la substitution du public par le voyageur? Quel est le rôle du voyageur et qui sont les destinataires de son observation? Et qui est, finalement, ce voyageur? En d'autres termes, qui l'a engagé (ou dans quel contexte s'est-il engagé)? Quelles sont les trajectoires « politiques » possibles qu'il pourrait choisir ou dans lesquelles il pourrait être pris? Quelles sont ses voies de fuite, les lignes qui lui permettent de garder une certaine autonomie, une possible prise de distance ou qui lui conservent des marges d'éloignement?

Laisant de côté toute interprétation mystique, nous avancerons une suggestion qui pourrait nous permettre d'interroger le rôle de l'ethnologue sur le terrain, entre engagement, embodiment et prise de distance, au-delà de la réflexivité complaisante, des autocritiques par fausse humilité, des radicalismes verbaux.

<sup>25</sup> On pourrait soupçonner d'assister ici à une transition démocratique, c'est-à-dire que le voyageur « aiderait » par sa propre présence au passage du vieux commandant farouche au nouveau plus conciliant et en tout cas moins cruel – le passage d'un dieu vindicatif à un autre qui peut pardonner, d'un paradigme disciplinaire à un autre de contrôle préventif. Mais dans ce cas, que représenterait alors l'essai de fuite du soldat et du prisonnier qui cherchent à prendre le large avec le voyageur qui quitte l'île?

Le voyageur réfléchissait : il est toujours fâcheux d'intervenir de façon décisive dans les affaires d'autrui. Il n'était pas membre de la colonie pénitentiaire, ni citoyen de l'État auquel elle appartenait. S'il prétendait condamner cette exécution, voire la contrecarrer, on pouvait lui dire : « Tu n'es pas d'ici, tais-toi. » Il n'aurait rien eu à répliquer à cela, il n'aurait pu qu'ajouter au contraire qu'en l'occurrence il ne se comprenait pas lui-même, car il ne voyageait que dans l'intention de voir, et non d'aller par exemple modifier l'organisation judiciaire en vigueur chez les autres. Seulement, là, il fallait avouer que les choses se présentaient de façon très tentante. L'iniquité de la procédure et l'inhumanité de l'exécution ne faisaient aucun doute. Nul ne pouvait supposer chez le voyageur quelque intérêt personnel, puisqu'il ne connaissait pas le condamné, qui n'était pas un compatriote, ni un être qui inspirât la moindre pitié. Le voyageur, pour sa part, avait les recommandations de hautes administrations, il avait été accueilli avec une extrême courtoisie et le fait qu'on l'eût convié à cette exécution semblait même suggérer qu'on le priait de porter un jugement sur cette juridiction. Or, c'était d'autant plus vraisemblable qu'il venait d'apprendre sans la moindre ambiguïté que le commandant n'était pas partisan de cette procédure et qu'il adoptait envers l'officier une attitude quasiment hostile.

Si l'on analyse la figure du « voyageur », si l'on considère ses gestes et sa position « d'observateur particulier », on peut donc décider d'y retrouver les gestes et les postures de l'anthropologue, d'y lire les problèmes et les contradictions du travail ethnographique face à la pratique de la violence et à son interprétation dans des situations de crise, dans des horizons limites. On peut y suivre l'évolution même du voyageur dans la colonie – de l'anthropologue sur le terrain – à travers une expérience limite : de son arrivée « institutionnelle » à sa sortie en urgence, de son entrée « scientifique »<sup>26</sup> à sa fuite de ce qui fait penser à une île au bord d'une éruption :

Le voyageur dut réprimer un sourire; elle était donc si simple, la tâche qu'il avait crue si difficile. Il répondit évasivement :

– Vous surestimez mon influence; le commandant a lu ma lettre de recommandation, il sait que je ne m'y connais pas en procédures judiciaires. Si je formulais une opinion, ce serait l'opinion d'un particulier, nullement plus décisive que l'opinion de n'importe qui, et en tout cas beaucoup moins décisive que l'opinion du commandant qui, à ce que je crois savoir, dispose dans cette colonie pénitentiaire de droits très étendus. Si son opinion sur ce procédé est aussi arrêtée que vous le croyez, alors j'ai bien peur que la fin n'en soit arrivée, sans qu'il soit besoin de mon modeste renfort. [...] Vous ne savez toujours pas ce que j'ai l'intention de faire. Je vais donner au commandant mon avis sur ce procédé, mais non pas lors d'une réunion : entre quatre yeux; je ne vais d'ailleurs pas rester ici assez longtemps pour qu'on puisse me convier à aucune réunion; je pars dès demain matin, ou du moins je m'embarque.

## **Au-delà de la machine pour écrire la loi, le voyageur observe**

C'est à partir de notre lecture arbitraire, qui vient appuyer une substitution fondamentale dans l'économie fictionnelle entre le voyageur comme observateur neutre et privilégié et celui-ci comme acteur déterminant que l'on a donc examiné le texte de Kafka dans sa double nature. À un premier niveau, le texte, dans sa valeur de fiction, décrit le fonctionnement d'un dispositif de châtement extrême et surréaliste dans le contexte spécifique d'une « colonie pénitentiaire »; donc d'une représentation de la mise en acte de la violence et de la coïncidence extrême des manifestations de la loi et de la violence, ce qui en a fait un objet d'analyse pour Clastres – mise en acte dont le public est, dans le cas spécifique, notre voyageur. À un second niveau, toutefois, nous avons soutenu qu'il est possible de lire les pages de

<sup>26</sup> Qui nous rappelle les voyages des explorateurs du pacifique comme le débarquement de Darwin aux îles Galapagos.

Kafka comme un « document ethnographique indirect »<sup>27</sup>, en renversant la perspective interprétative de « culture comme texte » par une lecture de la « fiction littéraire » comme description du possible. Il s'agit, à travers ce deuxième angle, de lire dans la fiction narrative la description du réel (ou une certaine anticipation) et d'y retrouver des problématiques relatives même au travail ethnographique : le voyageur, dans cette perspective, est moins l'observateur nécessaire à Kafka pour décrire la machine qu'un personnage qui, par sa propre présence, détermine la suite des événements. On retrouve un voyageur envoyé par une institution étrangère (un Pays, une université, une association, une ONG, etc.), qui a la charge d'une « mission » ou qui, au moins, décide (ou est mis en condition) d'interférer personnellement (par un jugement, une évaluation, une consultation) sur l'évolution d'une pratique, selon un bagage de principes et de références culturelles propres, qui doit négocier constamment sa position, son autorité, son rôle avec des interlocuteurs locaux qui, à leur tour, lisent et interprètent ses gestes, ses phrases, sa présence et qui contribuent, par cette lecture, à déstabiliser son rôle de départ. Il s'agit d'un observateur qui se rapproche d'une réalité nouvelle, qui doit prendre, mesurer et tenir des distances par rapport à celle-ci, qui inévitablement est dépassé par les événements et qui, finalement, quitte l'île d'urgence et s'en va...

Il était maintenant nu. Le voyageur se mordit les lèvres et ne dit rien. Il savait bien ce qui allait arriver, mais il n'avait aucun droit d'empêcher l'officier de faire quoi que ce fût. Si effectivement cette procédure judiciaire à laquelle l'officier était attaché était si près d'être abolie – éventuellement à la suite d'une intervention à laquelle le voyageur se sentait pour sa part tenu –, alors l'officier se comportait à présent de façon tout à fait judicieuse; le voyageur, à sa place, n'aurait pas agi autrement.

L'analyse des indices disséminés par Kafka dans la nouvelle permet d'entrevoir, comme nous l'avons soutenu, une remise en cause, par la fiction littéraire, de la praxis ethnographique, c'est-à-dire de la relation entre observateur et terrain et de la crise de présence qui l'investit. D'autre part, on peut constater que cette crise de présence de l'observateur n'est pas univoque et explicite, donc qu'elle n'est pas lisible et interprétable de la même façon par lui et par les autres autour de lui, mais qu'elle est plutôt fragmentaire et « non résolutive ». Impliqué initialement comme observateur passif et par la suite comme « acteur » fondamental, le voyageur, à ses yeux comme aux yeux des autres, est surexposé et, en même temps, « perdu » dans une situation qui, hors de son cadre, se décompose et s'écroule. En particulier, ce qu'on observe est que le voyageur, arrivé dans un horizon de crise potentielle, ou au moins en devenir, devient lui même l'élément qui génère et ouvre la crise réelle, simplement par un jugement qu'il considère « influent », qu'il considère non déterminant. On ne discute pas la valeur de la crise, les conséquences que la présence du voyageur produit, mais tout simplement son rôle d'agent, dont l'observation externe se transforme en principe actif de participation « de dehors ». Accepté par les autres personnages comme sujet porteur d'un pouvoir externe (une autorité) de jugement, d'évaluation, de critique, qui est temporairement reconnu par la colonie, le voyageur perd son potentiel immunitaire d'étrangeté et s'expose, il devient un des éléments en jeu, un des acteurs autour desquels les discours

<sup>27</sup> En termes narratologiques, on peut définir la perspective kafkaïenne comme interne ou mixte dans une narration indirecte : même s'il utilise la troisième personne pour suivre le déroulement des actions, on peut percevoir un mouvement continu du point de vue, qui se déplace essentiellement entre le narrateur externe et le personnage du voyageur, en produisant un décalage ambigu. Ce décalage perspectif, qui rapproche les regards du narrateur et du personnage-voy(age)ur est le point de départ de la substitution que l'on met en place ici.

et les pratiques de la crise s'articulent. Crise de présence du voyageur, donc, qui correspond à la « crise » – l'exemple dramatique kafkaïen traduit pour nous, et évoque, le potentiel déstabilisateur de l'intrusion ethnographique – que cette présence provoque dans l'horizon dans lequel elle opère.

Par rapport « aux autres », on peut noter aussi comment, dans le renversement qui signe avec le « sois juste » réflexif de l'officier le moment de rupture et de résolution de la narration, les personnages maintiennent paradoxalement leur rôle même après la « fin » annoncée par l'officier. Le condamné reste condamné bien qu'il ait été libéré, le soldat reste soldat bien qu'il déserte et même l'officier maintient son titre quand il s'inflige la sentence destinée à lui et en devient victime. Seul le voyageur, dont le statut ne change formellement en rien, est pourtant le personnage principalement affecté, plus par les conséquences de son jugement et de sa présence que par la seule macabre exécution. Il est le seul dont le rôle change vis-à-vis des autres, à leurs yeux :

Le soldat et le condamné ne comprirent tout d'abord rien, au début ils ne regardèrent même pas. [...] Ce n'est que quand l'officier fut entièrement nu qu'ils devinrent attentifs. Le condamné, en particulier, parut être frappé par le pressentiment de quelque grand revirement. Ce qui lui était arrivé à lui arrivait maintenant à l'officier. Peut-être que les choses allaient être poussées jusqu'à leur terme extrême. C'était vraisemblablement le voyageur étranger qui en avait donné l'ordre. C'était donc la vengeance. Sans avoir lui-même souffert jusqu'au bout, voilà qu'on le vengeait tout de même jusqu'au bout. Un grand rire silencieux se peignit alors sur sa face et n'en disparut plus. [...] Par ce travail silencieux, la machine se déroba littéralement à l'attention. Le voyageur regarda du côté du soldat et du condamné. C'était le condamné qui était le plus vif, tout l'intéressait dans cette machine, tantôt il se baissait, tantôt il s'étirait, sans cesse il avait l'index tendu pour montrer quelque chose au soldat. Le voyageur en était gêné. Il était résolu à rester là jusqu'au bout, mais il n'aurait pu supporter longtemps la vue des deux autres.

Le voyageur change la situation et sa propre position; son rôle qui devait être celui, codé, d'un observateur invité pour une consultation se défait et change d'intensité; son « engagement » volontaire ou du moins condescendant se transforme en un « être pris » par la situation – incorporé comme corps étranger et déstabilisant dans la colonie – qui aurait dû résister à sa présence ou la subir, l'assumer ou la rejeter. En effet, pour forcer encore plus cette lecture, on peut considérer que les trois jours de présence du voyageur dans la colonie (brefs pour une longue enquête de terrain, mais assez longs pour une « expertise » commissionnée) laissent penser soit à la posologie d'un antibiotique, soit à une incubation virale. D'autre part, « l'engagement » du voyageur, la conscience de pouvoir interférer dans une situation particulière sur la base d'une autorité ou d'un pouvoir réel ou symbolique et la volonté plus ou moins explicite de le faire<sup>28</sup> se confrontent à l'influence que le système-colonie, ses équilibres et ses dynamiques ont sur lui.

La violence de l'interférence du voyageur signe une rupture, ouvre une crise dont les conséquences matérielles sur la colonie (sauf la mort de l'officier) restent imperceptibles pour lui et pour le lecteur qui se détache du texte quand le voyageur quitte l'île; à ce moment, il se soustrait, sort de l'univers qu'il a influencé, il quitte l'île et s'embarque pour repartir. Suivi par le condamné et le soldat, qui seulement en quittant l'île avec lui auraient pu

<sup>28</sup> Bien que le voyageur nie une explicite volonté d'interférence, au moins directe, l'écriture de Kafka ne cache pas le décalage entre la conscience du pouvoir et sa manifestation, donc entre une volonté d'intervention soutenue par un impératif éthique ou une vocation narcissique et le discours neutre et neutralisant, hypocrite et de-responsabilisant, qui sous-estime verbalement un rôle pour en augmenter pratiquement l'efficacité : fait-on confiance à ce voyageur?

modifier leur rôle et briser leur relation, le voyageur s'engage, intervient encore personnellement pour les laisser à leur destin et pour préserver, ainsi, son rôle d'observateur, de seul témoin, d'interprète.

Voyageur qui ne voulait pas influencer sensiblement l'univers de la colonie<sup>29</sup>, mais qui finalement est le principal responsable de son radical changement – changement qui en éliminant les derniers vestiges du vieux commandant, la machine et l'officier, semble détruire aussi la prophétie inscrite dans la maison de thé et effacer définitivement le passé, l'histoire de ce monde, et un futur mystique de « résurrection-reconquête » –; voyageur, d'autre part, qui arrive dans la colonie comme acteur conscient de son « étrangeté », qui a confiance dans le fait de pouvoir se détacher de l'île en gardant son autonomie de jugement, « sa » distance, et qui, au contraire, se retrouve contaminé par sa propre action contaminante, et qui, pour quitter définitivement l'île doit abandonner rapidement ses insupportables témoins. Témoins avec lui de la scène, les seuls, d'autre part, à pouvoir témoigner de son interférence.

## Le départ, le retour

On laisse donc le voyageur reprendre son voyage, seul, reprendre la mer. Le thème de l'engagement se confronte alors finalement avec la métaphore de l'embarquement pour le personnage du voyageur comme pour Kafka écrivain.

« ...l'artiste qu'il le veuille ou non est embarqué. Embarqué me paraît plus juste ici qu'engagé. Il ne s'agit pas en effet pour l'artiste d'un engagement volontaire, mais plutôt d'un service militaire obligatoire. Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps... nous sommes pleine mer. L'artiste comme les autres doit ramer à son tour, sans mourir s'il le peut, c'est à dire en continuant de vivre et de créer » (Camus 1958: 26).

Ici, l'embarquement n'est pas seulement fuite ou retour dans un monde connu, départ face à une situation problématique. Au contraire, par l'effet de l'intuition évocatrice de Camus, on peut lire cette métaphore selon deux lignes à la fois symétriques et contrastantes. Il s'agit, en effet, tout le long de la nouvelle, d'une série d'embarquements (concrets ou figurés) divers – dont le dernier est peut être le plus éloquent et le premier, celui du voyageur-chercheur de son pays d'origine, invisible et fondateur<sup>30</sup> –, qui impliquent un déplacement, un changement de position, une exposition, un risque. Il s'agit d'une participation au réel qui, bien que soumise à des registres moraux, est avant tout un être-présent continu et « existentiel », en dépit des différents événements – être pris dans une situation, dans un univers malgré soi, devoir prendre partie, être mis d'une part plutôt que de l'autre, chercher à s'en sortir s'il le faut, voir les contradictions et s'y retrouver dedans, chercher à comprendre ce qu'on peut faire là où l'on est. Un exercice d'attention. Nous ne voulons évidemment pas du tout justifier la position ou le comportement du voyageur et donc de l'anthropologue qu'il est pour nous. Au contraire, nous

<sup>29</sup> C'est ce que le voyageur dit explicitement à l'officier – « Vous surestimez mon influence » –, après avoir réfléchi, nous dit Kafka, sur l'incidence et sur l'opportunité des observations. Est-il sincère dans ses pensées comme dans ce qu'il dit à l'officier? Est-on face à un personnage transparent et « honnête » ou bien le même Kafka néglige-t-il la « pensée stratégique » de son personnage? Ne veut-il pas être considéré influent pour ne pas être considéré responsable?

<sup>30</sup> L'embarquement premier est, en ce sens, l'origine de cette métaphore et de sa scission : le voyageur accepte en partant sa position instable et, en même temps, son voyage se construit et prend sens seulement à partir des conditions du lieu du départ.

avons cherché à interroger ses ambivalences, son rôle face à soi et aux autres, sa capacité à lire une situation, à considérer quoi faire et comment, à comprendre ce qu'il fait et ce qu'il subit. C'est une question de rythme, probablement, et de présence à soi avant qu'au monde : le fait de s'engager souvent ne suffit pas, ni comme pratique ni comme définition d'une pratique.

Nous revenons alors à notre considération initiale, relative à la relation entre ethnographie et littérature, entre Clastres, Kafka et son voyageur, pour « penser l'engagement ». S'engager ou être engagé, implication « active » ou « passive », pourrait-on dire; mais nous pouvons choisir de nous appuyer sur la « métaphore » de l'embarquement suggérée par Camus et qui revient à la fin de la colonie, quand le voyageur empêche le soldat et le condamné qui l'ont suivi jusqu'à la limite du port de le rejoindre dans le bateau qui quitte l'île<sup>31</sup> :

quand ils arrivèrent en bas, le voyageur était déjà dans le bateau et le marin levait l'amarre. Ils auraient encore pu sauter dans le bateau, mais le voyageur ramassa un lourd cordage à nœuds qu'il brandit en les en menaçant, les empêchant ainsi de sauter.

La prise de risque et de responsabilité qu'implique fatalement d'être « embarqué dans la galère de son propre temps », selon une instance et un lexique de découverte, d'expérience, se croise donc finalement, dans la colonie, avec un « s'embarquer » qui renvoie à une posture réflexive de sauvegarde et de survie (et qui évoque le volontarisme de l'engagement), selon une instance qui est plutôt celle de la transmission, du témoignage. La galère de son propre temps et, on pourrait dire, celle du monde de l'autre. Le départ et le retour chez nous, l'arrivée et le départ du « terrain ». L'assomption du risque, donc l'engagement dans une situation qui échappe fatalement au contrôle, situation indéfinissable et non connaissable à priori (c'est le sens de la recherche), qui expose et qui contamine, dans laquelle on verse et on met en discussion, en crise, espoirs et idéologies, projets et calculs, hypothèses et intuitions, nos formes émotionnelles, éthiques et politiques. Et la nécessité, le désir, la volonté de rentrer chez soi, de se reconfigurer et de se reconstituer dans un chez soi familier (physiquement pour les ethnologues-explorateurs, symboliquement pour d'autres) et de ramener quelque chose, de justifier un départ et un temps ailleurs, de s'arrêter à réfléchir, à analyser, à douter, de transmettre et de communiquer enfin quelque chose. La présence, enfin, à cette évolution, à ces passages, l'attention due au changement profond de notre pensée, de notre compréhension, de notre sensibilité, de notre responsabilité à travers, à cause, grâce à l'expérience, quelle qu'elle soit. Le temps de se laisser traverser et de subir un ailleurs, le temps de se retrouver. Des départs et des retours continus. Dans ce décalage, l'anthropologue.

<sup>31</sup> Pourquoi le condamné et le soldat cherchent-ils à quitter l'île en suivant le voyageur? On peut seulement l'imaginer comme on peut seulement imaginer le destin même de la colonie. Si la position du condamné, qui avait été jugé coupable sans processus, aurait probablement été remise en question – sans aucune garantie d'absolution ou de révision de la « sentence » –, en raison de la nouvelle loi et des nouvelles dispositions, selon la réorganisation du système pénal de la colonie que le nouveau commandant aurait dessiné, la position du soldat reste, quant à elle, encore plus énigmatique. Si l'on considère la phase de transition entre les deux autorités et la présence d'un dernier noyau de fidèles au vieux commandant, on voit le soldat pris entre son rôle de collaborateur de l'officier – qui se trouve donc dans une situation équivoque face au nouveau commandant – et de traître face aux autres. Il est témoin et en tant que témoin il est vulnérable; « embarqué » lui aussi dans la situation générée par le voyageur, il en est touché, victime et, en même temps, responsable, acteur malgré soi. Rester sur l'île signifierait rester pris dans cette ambiguïté et devoir subir ou accepter des conséquences inconnues, mais inévitables. Partir c'est s'enfuir ou se soustraire à une nouvelle reconfiguration du système-colonie, structurellement totalitaire au-delà de la vocation démocratique « illuminée » du nouveau commandant.

## Bibliographie

- Bibeau, Gilles et Sherry Simon, dirs.  
2004 Ethnographie – fictions? *Anthropologie et Sociétés* 28(3).
- Calvino, Italo  
1996[1972] *Les villes invisibles*. Paris: Seuil.
- Camus, Albert  
1958 *Discours de Suède*. Paris: Gallimard.
- Cathin, George  
1959 *Les Indiens de la Prairie*. Paris: Club des Libraires de France.
- Clastres, Pierre  
1972 *Chroniques des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.  
1974 *La Société contre l'État*. Paris: Éditions de Minuit.  
1999[1977] *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris: Éditions de l'Aube.
- Clifford, James  
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James and George E. Marcus, eds.  
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- de Martino, Ernesto  
2002[1977] *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turin: Einaudi.  
2007[1948] *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magism*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Dobrizhorfer, Martin  
1967 *Historia de los Abipones*, 3 vols. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Geertz, Clifford  
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.  
2003 *A Strange Romance: Anthropology and Literature*. *Profession* 9:28-36.
- Kafka, Franz  
1919 *In der Strafkolonie*. Leipzig: Kurt Wolff.  
1945[1919] *La colonie pénitentiaire*. Jean Starobinski, préface et trad. Fribourg: Librairie de l'Université de Fribourg.  
1972[1919] *La colonie pénitentiaire*. Alexandre Vialatte, trad. Paris: Gallimard.

- 1991[1919] Dans la colonie pénitentiaire, et autres nouvelles. Bernard Lortholary, trad. Paris: Flammarion.
- 1994[1919] La métamorphose [suivi de] Dans la colonie pénitentiaire. Bernard Lortholary, trad. Paris: J'ai lu.
- 1998[1919] À la colonie disciplinaire, et autres récits II. Catherine Billmann et Jacques Cellard, trad. Arles: Actes sud.
- 1987[1925] Le Procès. Paris: Gallimard.
- Martchenko, Anatoli  
1971 Mon témoignage. François Olivier, trad. Paris: Édition du Seuil.
- Michaux, Henri  
1998[1936] Ailleurs. Voyage en Grande Garabagne. Au Pays de la magie. Ici, Poddema. Paris: Gallimard.
- 2001[1933] Un barbare en Asie. Paris: Gallimard.
- Mirbeau, Octave  
2006[1899] Le Jardin des supplices. Paris: Gallimard.
- Perec, Georges  
2000[1978] La vie mode d'emploi. Paris: Livre de poche (LGF).

## Résumé/Abstract

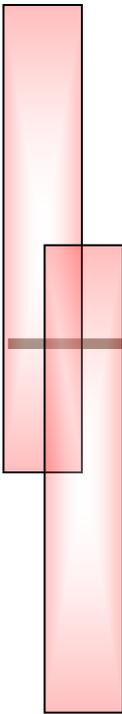
« C'est un appareil singulier, dit l'officier au chercheur qui se trouvait en voyage d'études ». La première phrase de la nouvelle de Kafka *Dans la Colonie Pénitentiaire* nous permet, à la fois, d'ouvrir un espace de suggestion singulière, induite par Clastres, et de procéder à une opération arbitraire, mais captivante, c'est-à-dire d'interroger la figure et le rôle de l'anthropologue à travers l'analyse d'un texte littéraire. Pour le dire autrement, cela nous permet de renverser les termes et les positions entre un anthropologue (Pierre Clastres) qui parle et qui se sert d'un écrivain et de ses récits et un écrivain (Franz Kafka) qui décrit un « anthropologue » et qui questionne ce qu'être un observateur veut dire.

Mots clés : Narration, ethnographie, voyage d'études, colonie, observation

"It's a peculiar apparatus, said the Officer to the Traveller". The reading of the first sentence of the Kafka's short story *In the Penal Colony* makes it possible to open a space for an original reflection taken from Clastres. The article proposes an arbitrary but curious experiment. It interrogates the character and the role of the anthropologist through the analysis of a literary text. In other words, the perspective allows us to reverse the terms and the positions between an anthropologist (Pierre Clastres), who talks about and uses a writer and his writings, and the writer (Franz Kafka) describing a kind of anthropologist and questioning the meanings of "being an observer".

Keywords: Narration, Ethnography, Travel Study, Colony, Observation

*Filippo Furri*  
Doctorant  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal  
furri@gmail.com



# Engaging with Silence

## Interview with Vincent Crapanzano

---

Chowra Makaremi  
Université de Montréal

*Tuhami closed his eyes and was silent for a time.*<sup>1</sup>

*From an ethnographic experience immersed in the narrations of a Moroccan Hamdushi to a collection of essays on the paradoxes inherent to interpretation, Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire, Vincent Crapanzano's works anchor the project of knowledge in a demand for creativity. They are an invitation to reflect on ethnographic practice and writing through both a commitment to theory and careful accounts on issues of presence on the field. Exploring boundaries of ethnography, Vincent Crapanzano has, in many ways, worked with silence, which is the focus of the following interview – although there is nothing less “focused” and as polysemic as silence. An occasion to think on engagement in a “minor key”.*

*In Tuhami, the author's singular approach to live narratives, the relationship to the interviewee's voice and the attempt to make it a new place also implies the restitution of silences, which open, in the process of writing, a space of reflection on the subjective encounter and the ethnographer's emotions. Here, the notion of “engagement” refers foremost to a form of commitment with one's subject: it involves the silence of the ethnographer in an economy of interpellations of responsiveness, where a certain art of “self effacement”<sup>2</sup> comes into play with the necessities of an “active presence”. Silence also relates to the nature of some fields. It receives a specific density in burning political contexts and uneasy moral situations as the whites of South Africa remind the ethnographer during the apartheid: “The first habit we instill is the*

---

<sup>1</sup> Crapanzano, Vincent, 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, p. 101.

<sup>2</sup> Crapanzano, Vincent. *Op. cit.*, p. 148.

*habit not to ask questions.”<sup>3</sup> While addressing some heavy political and social issues of our contemporary world, it seems that Vincent Crapanzano avoids the (often over-crowded) eye of the cyclone to locate his researches in places and histories marked by ambivalence. In these twilights, silence can be a crystallizing process, like the silence of the Harkis, those Algerians who backed the French during the war of independence. Exploring a field that itself is a kind of collective blackout in French contemporary society, Vincent Crapanzano looks at how the children of the Harkis experience the silenced wounds of their fathers, yet without exactly knowing them. Indeed, while the theme of silence has been an undersong to the anthropologist’s reflections on presence and interpretation, it has also become a subject of study. In a radically different way, his theoretical essay on Imaginative Horizons devoted a chapter (“THE BETWEEN”) on investigating silence beyond the psychological, opening the analyses to the esthetic and the spiritual. While reframing the question of engagement around the relationship between the ethnographer and their subject, the interview explores how silences enlighten and nurture this “complex play of desire and power”<sup>4</sup> that we call engagement. Further, it sheds light on some concerns that are at the heart of Vincent Crapanzano’s work. Questioning silence as a hermeneutic tool and a maieutic process but also as a potential “danger” initiates a reflection on the work of emotions and the otherness of the others as speaking beings.*

*Vincent Crapanzano is a professor of anthropology and comparative literature at the City University of New York, Graduate Center.*

\*\*\*

*Usually we see engagement in the field as a way to break silence: we talk with people, about them or for them – for a specific group. But isn’t there another way of being involved with one’s field, which is, on the contrary, to keep silent?*

**V. Crapanzano:** I think there are at least two principal kinds of silence: the silence for that which isn’t to be heard and clandestine silence, which is tied to the secret, the secretive. I have always felt that all the recent talk about the public and private spheres has avoided consideration of other spheres of social engagement. In his original work<sup>5</sup>, Habermas also talked about the intimate sphere, which has received far less attention than the public and the private. It has often been incorporated into the private sphere. What strikes me as really interesting is that, despite what was happening in Eastern Europe and elsewhere in totalitarian regimes when Habermas wrote, the clandestine sphere was ignored. The clandestine is what you say behind closed doors; it is potentially dangerous. What is said is threatening to those in power. The clandestine is characterized by mistrust and fear of betrayal. You cannot fully trust even those who are closest to you. Members of your own family even.

The anthropologist may be invited to clandestine meetings. I have been. For the anthropologist, the clandestine is always dangerous and intrusive. It raises moral and ethical questions. Should one participate in such meetings? There

<sup>3</sup> Crapanzano, Vincent, 1986, *Waiting: The Whites of South Africa*. New York: Vintage.

<sup>4</sup> Crapanzano, Vincent, 1995, “Comment on Objectivity and Militancy: A Debate.” *Current Anthropology* 36(3):421.

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen, 1989[1962], *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity.

has to be sufficient trust – which I doubt is ever full. Anthropologists have to realize that there are complex and often hidden reasons for an invitation. Their hosts may want them to pass on information, whether immediately or in their writing. Sometimes they just want to give the anthropologist an idea that there is something happening. Sometimes they may want to use the presence of the anthropologist to communicate something to their enemies: an affirmation of their connections with outsiders. As an anthropologist ought you to accept such an invitation, even as a neutral observer, say, to a revolutionary cell? Or a right-wing one? You have, of course, to recognize the pull of self-imaginings – of the possibility of adventure – in deciding whether to participate in them. You have to evaluate your decision against the importance you attribute to any possible findings. Against the possible harm it may do to any of the people in the community you are working in or the wider community. In a sense you find yourself in an impossible situation since you are also making a statement in refusing to participate – one that will influence responses to you and thereby the data you collect.

When I interviewed certain people in South Africa during Apartheid (particularly people of color), telling silences played an important role. The people I was interviewing really had no idea who I was. I'd say I was recommended by so and so. Or, they had been told by some one they knew that I was a "good guy." There was always an element of mistrust in these meetings because the political tension was so great. The response to some of my questions was silence. Sometimes the silence indicated a simple refusal to answer the question. It often signaled danger. At other times, according to the context, it indicated an affirmative or a negative response to my question. In either case I would change the subject. I didn't push because I recognized the danger or knew the answer. Often my question was answered, by indirection, in the conversation that followed. Such conversations were almost always coded. What was said literally was what could not be held against my interlocutor, say, in a court of law, but what was communicated was communicated through silences and innuendoes. Indeed, innuendoes depend on silence – on what is not said, what cannot be said.<sup>6</sup>

Silences punctuate all conversations. They may simply be pauses. They define the rhythm of conversation. Aposiopesis, as the rhetoricians refer to silences, mark the genre, conventions, and style of an exchange. As a rhetorical figure silence may be taught as if was by the ancient rhetoricians. Silences may be persuasive, appellative, seductive, suspenseful, or bullying. They may emphasize the significance of what has been or is about to be said. They may suggest the depth or difficulty of an exchange, the anxiety it produces, the possibility of communicative breakdown. They can be threatening. They may be thought to reveal the mental and emotional state of the speakers or their evaluation of their interlocutors. The witting or unwitting use of silence obviously varies from society to society, occasion to occasion, individual to individual, speech genre to speech genre.

In all field situations, as in life generally, there are points where you really want certain kinds of information from your informant but realize very quickly that you cannot ask them directly. You have to wait, so you are being silent in the sense that you are not talking about something you want to talk about. This reticence is not quite the same thing as silence, but it haunts the conversation. No doubt it affects one's interlocutors. "When do I say it?" "Can I ever say it?"

---

<sup>6</sup> For a discussion of coded language and court speech see my concluding essay in *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire* (Crapanzano 1992).

“Will my interlocutor understand?” “Will he know what he is getting into...” So you circle around and around that subject, sometimes not ever getting to it and sometimes you find out without ever knowing in concrete terms what it is. What exactly is being conveyed in a situation like that? What is the relationship between silence and the *non-dit*? I think the *non-dit* is in a sense a form of silence, but it is not a form of silence that is necessarily recognizable in its immediacy. The *non-dit* is not just something that is consciously avoided. It may simply be framed out of cognition. But this does not mean that it is without influence on what transpires. We have to recognize that our utterances, our conversations, are enveloped by the *non-dit* – in silence. Can we call this silence, this absence, this emptiness, this space of articulatory impossibility, the *dehors*?

*So, in the field experience, there is a close relationship between silence and danger?*

**V. Crapanzano:** One expression of silence I experienced was on the Navajo reservation. It involves the role of silence in a sequence of stories. When I first came to the valley where I did fieldwork, I was told a joke at several of the camps I visited. “Ah! Here’s the anthropologist. You know the definition of a Navajo family?” And they went on to say: “A Navajo family is a mother, a father, children, and an anthropologist.” They’d laugh. I laughed too. I had heard it before; it’s a cliché by now. Days later, people began telling me about a psychologist who had come to the area and given them pictures to look at. They had to say what they thought when they saw the pictures. He paid them five dollars and left without explaining what he was doing. It turned out that he was a quite well known psychologist. He had been administering a Thematic Apperception Test, which can be very anxiety provoking – particularly if you don’t know what it’s all about. The Navajo felt that he had stolen something from them – what, they did not know. So they told me that story, and I was sympathetic with them because I thought what the psychologist had done was atrocious. In fact, I knew the psychologist. He had actually asked me to do work for him on a similar project in the Yucatan. I had refused. Then several months later, when I was about to leave the reservation, I was told another story. It was about a drifter who had arrived in the valley in the winter a few years earlier. It had been very cold and they found him freezing on the road. One of the Navajo families took him in. He remained with them all winter and they fed him. Everybody kind of liked him. And then, one day in the spring, he disappeared and they found one of the girls in the family raped and murdered. There was, I believe, a reference to my leaving which was very powerful. I realized later that through these stories the Navajos were describing their reaction to me over time. They were a way of telling me about their suspicions of me. I was first the anthropologist in the joke; then the psychologist who was objectifying – and stealing from – them; and, finally, and most disturbing, the dangerous drifter. Since I had not acted like any of these characters, the story sequence demonstrated, I believe, their final confidence in me. Of course they never explained any of this to me. It was the silent surround of the stories that was most powerful. I have mulled over it for years.

*When we talk about silence, we are talking about a whole range of things: there is a difference between, for instance, ellipses and blanks.*

**V. Crapanzano:** What is silence? It is a catchword. The blank and ellipsis are modes of (indicating) silence. There are, as I've said, many different kinds of silence. I think this is one of the points that disturbs me very much about an awful lot of linguists who do these very technical transcriptions and time silence, that is the gap between words and phrases. But they do not consider that the silences are not just blanks. They are highly communicative. They may indicate reflection or anxiety, happiness, boredom or resistance to answering. The measurement-linguists do not consider these things. They are simply timing. I think this is absurd. This is a kind of positivism of the worse sort. The meaning and evaluation of silence is not revealed by its length but by the way it is framed by context and co-text. If, for example, you are talking to someone you have angered they can yell back at you but they can also close their mouth and refuse to talk. This is clearly a silence that relates to the anger, but it is also a containment of the anger. It is a very different silence than, for example, the silence that accompanies the telling of a story – the silence as a device for suspense. Anthropology is often caught up by the temptation of naïve empiricism. It's a crutch. I say "naïve empiricism" because everything we have said is empirical. A silence is 2.5 seconds, which may be satisfying the empirical needs of the linguists but to say "it's a sad silence" is still an empirical qualification, complex to be sure, which has to be judged hermeneutically, in terms not only of context but our judgment of the person describing the silence as sad. So we dismiss these things that want a subjective response. But subjective responses are objective facts, and it seems to me that these have to be considered, for otherwise we are throwing away an awful lot...

Some silences are suspenseful. They may even occur between phrases in a straightforward narrative. Suspense is stronger when there is a pause in non-conventional narratives, staccato ones, in which there are unexpected changes of subject or style. Suspense plays an important role in rhetoric but also in interpersonal relations. I am thinking of exchange systems, for example. I want to give you a gift, and I am not sure you're going to accept it. This is always a possibility any gift giver faces. Reciprocally the recipient is not sure he or she will actually receive the gift. The gift giver can always change his or her mind. On the other hand, the recipient is also not sure that he is going to get the gift, and he is not sure that he will take it. There is, then, in any exchange a moment of suspenseful silence. Once the gift has actually changed hands, the risk, at least for the moment, has ended. In fact, the acceptance is the first counter-prestation, one which has been ignored by those exchange theorists who only follow the movement of concrete objects and persons. They miss the complex temporality of exchange and the role silence plays in it. Even at the signing of a contract, there is always a point, an asymptotic point, a highly dramatic point of silence. One may talk of trust before the signing or afterward but not at that moment. Were we to say, at the moment of signing, "You see you can trust me," doubt would be cast on the good faith of the parties to the contract. They might even abandon the agreement. In a certain sense, trust has to be set in silence, to be wrapped with silence. Can we say that at this moment silence is trust's signifier? We might also speak of the potential violence of the moment, but consideration of that would lead us astray.

*In terms of ethnographic writing, how can we describe the "texture" of silence?*

**V. Crapanzano:** That is an interesting question. I think this depends on ones

aim, on what you are doing. Describing a conversation that you had with somebody, a life history that somebody tells you, or a ritual you have witnessed. We, anthropologists, have perhaps too much faith in the word – the literal word, in all its sonic or scriptural materiality, the quotable word, the transcribable word. Sometimes I think we fetishize the word. Unlike the novelist – certainly the 19<sup>th</sup> century novelist – we tend not to put in our own understanding. We don't normally write in our notes or in the texts we produce, "Jacques was silent; it was a sad silence; he looked mournful", even though we are sure of his mournfulness. (I should note that some anthropologists have now begun paying more attention to their subjective evaluations of what they are describing or quoting). We are capable of noting Jacques' silence. That's easy. It can be "measured". We can also tell by his expression that he is sad, and we can tell by the length of silences the depth of sadness. But it seems we don't trust these perceptions (though we live our lives by them). I think their exclusion reflects, among other things, our attitude towards emotions. We prefer the technical to our own perceptions as if our own perceptions were not important. We forget that our informant is also responding to us – to our expressions, our silences. I think that is a big mistake because we ourselves, even if we do not recognize it, are responsive to emotions, pain, etc. If you have asked a question and there is a silence, and you see it as a sad silence, that perception is going to affect how you ask the next question or say the next thing. Not only does our focus on the technical sterilize the conversation but it distorts our understanding of the dynamics – the complex interlocutory dynamics. There is one example I can give. I was in Morocco, and I was starting to work in a particular shantytown where I ended up doing a lot of fieldwork. I was going around meeting people and taking genealogies, because that was what I was taught to do at the time. I was talking to one man, a sad sort of man, but kind. He was very friendly, very welcoming, and he gave me his genealogy, which was quite extensive. He mentioned who certain people were and so on. When we got to his own children, he saddened (at least that is how I remember it retrospectively, though I did not note it at the time). I asked him if he had any children, and he said yes. I asked: "Are there any boys?" He was silent. He just closed his mouth and absolutely would not say a word, which seemed very odd. I pushed. I said: "Don't you have a son?" He remained mute, absolutely mute. There was a very long silence. Then I said something – I don't remember exactly what. "I don't understand, you told me about everybody else, you told that you have children, and you won't tell me whether or not you have a son..." Again, a very long silence. Then he mumbled that his son had died two days before. I had not known this. I had tears in my eyes. I am not sure what those tears were. Had I noted his sadness, had I given it the importance it deserved, rather than insisted on collecting data, I would not have pushed him. I learned my lesson. I should add one thing. Those tears helped my fieldwork more than anything. I became human; we became friends almost immediately. Word must have got around because people were much more open with me after that.

*For you, "writing silence" implies the question of emotions on the field...?*

**V. Crapanzano:** We have to recognize that we are always emotionally engaged. Our perceptions have always to be measured against our emotions as best we can. They are not simply in us but are responsive to the complex situation in which we find ourselves and can never fully grasp. You may have a "wrong emotion", but it is still there. The emotions that lie behind our

silences – the silences themselves – may be read differently. To play on Roland Barthes' words: silence is an occasion for interpretation. Is it a reflective silence? A silence of relief? A silence that hides the desire to actually say what you are really thinking? Or a silence from an incapacity to speak? Our own silences may at times appear autonomous. They may envelop us. Let me give you another example of silence in the field. This time it was my own silence. While I was in Morocco, two of my informants asked me if I believed in the djinns. I was caught because I did not. At the same time, I was afraid of saying I did not, because I might disturb our relationship or cut it off completely. I was driven to a silence. The problem with that silence was that I knew that they knew that I was trying to figure out how to get out of the question. People are very shrewd and they are particularly shrewd when they are confronted with an outsider who is puzzling. It was the most frustrating of all silences, because I knew very well that I was communicating through that silence what I did not want to communicate. The cruelest lie may lie in being silent.

All the techniques we employ in field research, in so far as they involve communication, at some point, involve silence. The silence of thinking it out, the silence of wanting to change the subject, the silence of indicating that one does not want to talk about it, etc. But there is another technique, which I hesitate to call psychoanalytic. I believe there is an immense difference between what anthropologists do and what psychoanalysts do. I think that the conflation of the two or even thinking of them as having the same dynamics is incorrect. But using a psychoanalytic technique, like free association is another matter. I pose a question, I let the person answer it, and in certain instances, I will be silent for quite a while. I think that usually the person whom I am interviewing will continue to talk, and their talk becomes looser. My silence goes on. There is certain nervousness, certain anxiety perhaps. But my silence can also be freeing. Insightful we might say. Such moments can be very informative. I can give an example from my fieldwork in Morocco. Among the Hamadsha – the religious brotherhood I studied – the demonically (the *djinn*) possessed were ritually entrapped. Once they had been struck or possessed by a demon, they had to fulfill certain obligations “the *djinn* imposed” – to wear the demon's favored color, to burn certain incense, to eat or not eat certain foods, to make a yearly pilgrimages to the Hamadsha saints' sanctuaries, and occasionally to sponsor an exorcistic ceremony. If they failed to meet these obligations, they were susceptible to demonic attack. When I asked the Hamadsha about their life and particularly their illness trajectory, I found out that on a number of occasions they had been demonically possessed or attacked. When I asked them directly or indirectly – or sometimes I did not even ask them – why they had been possessed or attacked again, they usually explained that they had failed to carry out one of more of the obligations the demon imposed on them. Most often they failed to make the annual pilgrimage or sponsor a commemorative ceremony because they did not have the money or they thought it no longer important. Sometimes they claimed to have done something – they did not know exactly what – that offended the demon. Now many anthropologists like Paul Radin (1957) had observed this ritual entrapment and interpreted it as a sort of shamanistic exploitation. They left it at that. Once a Hamdushi told me of his ritual failure, I stopped asking questions and remained silent, sometimes for what seemed to me to be an inordinately long time. Sometimes, but not always, the Hamdushi would then begin to talk about the everyday events that occurred around the time that he (or she) had been struck again, and usually they involved negligence or moral fault for which we in our psychological idiom would say was guilt-inspiring or shameful. The most dramatic of these was

when a man who had explained his attack on failing to make an annual pilgrimage told me that as he was tending his little son he became distracted and the son fell in the fire and was scalded by boiling water in a teapot and died. What became clear, to me at least – and I would not have learned this if I had not been silent at that time – was that the ritual fault was a sort of cover for the moral fault. There seemed to me to be two parallel but distinctive idioms: the ritual and the quotidian. An intolerable thought or act in the quotidian was almost immediately rearticulated as a ritual fault. What was most interesting was that despite a “bar” between the two modes of articulation, the Hamadsha seemed possessed of an uncanny savvy.<sup>7</sup>

*The silence was the passing from one level to another?*

**V. Crapanzano:** Exactly. It worked the other way also. Sometimes I would be silent and the Hamadsha themselves would appreciate the crossing of idioms and see a connection they had not seen before. It was a kind of insight – I suppose we can call it that. Suddenly, there was an “aha”. That silence can be very beneficial – you might say therapeutic. But let us be very cautious because it can actually be very disturbing. You do not necessarily want to know the secrets behind all these defensive structures.

*In some situations, silence can be experienced as a way of “breathing” or getting out of certain assigned subjectivities. As far as anthropology does not have a therapeutic, healing purpose, how far, then, does the anthropologist have the “right” to invest people’s silence, or interfere with their silence?*

**V. Crapanzano:** First of all, there is a dimension to all anthropological engagement, which is therapeutic or potentially therapeutic, or potentially destructive. I think this is true of any kind of intimate discussion – in the very wide sense. Somebody feels sad, for example, and you talk to them as a friend, and at a certain point, through talking, they are able to rearticulate the cause of their sadness or just gain a new perspective on it. This has a positive – you could say therapeutic – effect. This certainly happens in the field, when you reach the point of having intimate, trusting relations with your informants. (I always hesitate to use “informant” since the relationship it suggests precludes such intimacy and trust.) In fact, when such moments occur you become friends and have all the obligations – the concern – that friendship requires. These obligations sometimes interfere with the “professional” relationship your research demands. These are always difficult moments from both a psychological and an ethical point of view. I have no simple solution for resolving such conflicts. All I can say is that one has to be careful to respect an informant’s – a friend’s – silence. As a friend you may, under certain circumstances, try to break it if you sincerely believe it will be helpful. But, if your only reason for breaking it is to further your research, then I would think it is unethical. Posed abstractly the question of breaking another’s silence seems unanswerable, but in everyday life we do it all the time. We must not forget that most of the time we are in the field we are relating to people in a very human, a very everyday fashion. Sometimes we seem to defend ourselves from “human” demands by assuming a professional stance. However we judge that stance ethically, I am certain that it leads to bad

<sup>7</sup> See Crapanzano, Vincent, 1973, 212ff; 2008.

fieldwork.

There is always an anxious dimension in any communication, which is exaggerated when the communication is unusual. When you meet someone you know in the street and say: "Hello, how are you? It's a beautiful day? Are you going off to the park?" or something of that sort, the anxiety is minimal. You are engaging in a banal conversation, whose purpose is probably no more than to maintain contact. It is phatic. It is what Heidegger would refer to as *Gerede* (idle talk)<sup>8</sup>. But the moment we move from banal to authentic talk, from *Gerede* to *Rede*, something happens. We become far more aware, I think, of what our interlocutor is thinking – thinking about us too. We have to recognize, though we defend ourselves against this recognition, of the other's opacity. There is a difference between what our interlocutor is thinking and what he or she is saying. I (2000: 213-215) have referred to the silent mentation that accompanies any conversation as shadow dialogues. Silence is one of the indicators of such dialogues. Our acknowledgement of them is particularly disturbing when we ask ourselves (in our own shadow dialogue) what the other is thinking of us. Sometimes we seek escape from this terrifying recognition quite physically – through an embrace, through making love. In Gabriele D'Annunzio's *The Triumph of Death*<sup>9</sup>, if I recall, two lovers are so obsessed with not being able to know what the other is really thinking that they are both driven to jump off a cliff hand-in-hand. D'Annunzio's hyperbole is ridiculous but it is revealing. I am, I have to admit, haunted by the ultimate unknowability of what goes on in the mind of the other. It is a neglected dimension of consociation. It relates, metaphorically, to the eye, in the sense that the eye is a *quasi* orifice. It leads us into the body – the mind — of the other as it reflects out at us. It looks into us. I think this is one of the reasons for our fascination with the eye. It speaks silently but forcefully of that which we prefer to ignore.

*Can we engage with silence in a non-interpretative way?*

**V. Crapanzano:** To play again on Roland Barthes' observation: silence, like a text, is an occasion for interpretation. But there is a difference, because a text restricts interpretation in a way that silence does not. We have to depend far more on context in our interpretation of silence than we do in textual interpretation. It leaves far more to the imagination – and the uncertainty that accompanies imaginative constructions. But there is that other silence, which I think you are talking about – a more metaphysical silence: the silence of prayer, the silence of churches and synagogues and mosques, the silence before the sublime, the awe-inspiring, that which defies understanding... Metaphysical, yes, but also communal, profoundly so. Think of the Quaker meeting. Think of those intensely communal moments when we are so overwhelmed by something, in such awe, that we are bound together by our silence. We know at such moments how invasive a breach of that silence can be.

We really know so much and so little about silence. There are a number of books that have been written on silence in literature and the silence in art. Everybody quotes classically the silence in Munch's *The Scream*. What is

<sup>8</sup> Heidegger, Martin, 1996[1927], *Being and Time*. Joan Stambaugh, trans. Albany: State University of New York Press.

<sup>9</sup> D'Annunzio, Gabriele, 1990, *The Triumph of Death*. New York: Hippocrene.

terrifying about it is not the distorted face that is depicted; it is the fact that nothing is coming out. It is nightmarish. Silence can be violent. Indeed, in certain ways it is as ungraspable as violence.

*You devote a chapter to silence in your book Imaginative Horizons. At two points, silence is depicted as a "left over" from something: Barthes talked about "the left over from the symbolic" and you also quote this Moroccan mystic evoking "a rest from the soul". If I try to understand what this "left over" means, it recalls what cannot be divided, what resists certain categorizations. On the other hand, talking about silence and literature, we can remember how, in The Order of Things<sup>10</sup>, the authors Foucault quotes as potentially opening a path out of our constructed episteme are engaged with silence: Mallarmée and Blanchot are authors of silence.*

**V.Crapanzano:** That particular kind of silence is the result of an abstract thinking<sup>11</sup>. It emphasized the framing of an event. Framing is always framing in and out. The outside, le dehors cannot be gathered into the inside. No system can ever be all-incorporating. Remember Gödel's proof. Something is always left out. It cannot even be defined by what is inside – by the system. I think this is what Blanchot means by the dehors<sup>12</sup>. In a way, it is not that dissimilar from Lacan's notion of the real, which is that which is outside the symbolic. It cannot be articulated but it is not without effect. For Lacan, its invasion is traumatic. Is it silence? Or is silence only its figuration? It cannot be named since it is outside nomination. To refer to it as the outside, the neuter, le neutre, the silent, the beyond is, at best, to evoke it.

A poor analogy would be entering a room in a museum whose walls are covered with paintings. You move from one framed picture to another, and as you look at them, you are lost inside the frame. The picture comes alive. You do not see what is outside the frame – the other pictures, the walls, the space between the pictures, the pictures as objects, the frame. Now you step back and view the room as a whole, the wall, the spaces between the pictures, the pictures as objects. You are on the outside of what had been framed. You can no longer see the picture as alive, it is simply an object.

There is, of course, the fully, the irretrievable outside whose silence is absolute: death. We haven't mentioned the silence of death. At the end of *Imaginative Horizons* in the chapter on death and world-ending I quote Wittgenstein (2001: 6.431-6.4311) "As in death, too, the world does not change, but ceases. Death is not an event of life. Death is not lived through." And then in the spirit of Wittgenstein's terrifyingly realistic declaration that "whereof we cannot speak, we must remain silent,"<sup>13</sup> I observe that "of death and world ending we must remain silent." But, I note too that despite the fact that we must remain silent before it, we speak effusively, noisily, about death and world ending. "Is it," I ask, "that we must speak and act, even when

<sup>10</sup> Foucault, Michel, 1970[1966], *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books.

<sup>11</sup> Crapanzano, Vincent, 2003, *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>12</sup> Blanchot, Maurice, 1955, *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard; Foucault, Michel, 1966, *La pensée du dehors*. Paris: Fata Morgana.

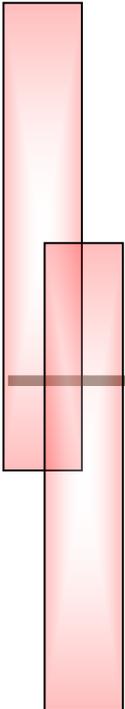
<sup>13</sup> Wittgenstein, Ludwig, 2001[1921], *Tractatus logico-philosophicus*. David Pears and Brian McGuinness, trans. London: Routledge Classics.

silence and inactivity seem in order, to perpetuate the world, to create it again and again, the way the Aborigines do in their rituals and the Hindus in their mortuary sacrifices." Silence, it seems, does not speak loudly enough for us. Or too loudly.

## References

- D'Annunzio, Gabriele  
1990 *The triumph of Death*. New York: Hippocrene.
- Blanchot, Maurice  
1955 *L'Espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- Crapanzano, Vincent  
1972 *The Fifth World of Forster Bennett: Portrait of a Navajo*. New York: Viking.  
1973 *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley & London: University of California Press.  
1980 *Tuhami: A Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.  
1986 *Waiting: The Whites of South Africa*. New York: Vintage.  
1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire*. Cambridge: Harvard University Press.  
1994 *Réflexions sur une anthropologie des émotions*. *Terrain* 22:109-117.  
1995 *Comment on Objectivity and Militancy: A Debate*. *Current Anthropology* 36(3):420-421.  
2003 *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.  
2008 *On the Preclusive Dimension of Ritual Representation*. In *Rituals in an Unstable World: Contingency, Hybridity, Embodiment*. Alexander Henn, and Klaus-Peter Koepping, eds. Pp. 317-337. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Foucault, Michel  
1966 *La pensée du dehors*. Paris: Fata Morgana.  
1970[1966] *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books.
- Habermas, Jürgen  
1989[1962] *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity.
- Heidegger, Martin  
1996[1927] *Being and Time*. Joan Stambaugh, trans. Albany: State University of New York Press.
- Radin, Paul  
1957[1937] *Primitive Religion*. New York: Dover.
- Wittgenstein, Ludwig  
2001[1921] *Tractatus logico-philosophicus*. David Pears, and Brian McGuinness, trans. London: Routledge Classics.

*Chowra Makaremi  
Doctorante  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal  
chowra.makaremi@gmail.com*



# Comment sauver le commun du communisme?

## Une étude sur le volontarisme révolutionnaire et sa métaphysique de la subjectivité

---

Erik Bordeleau  
Université de Montréal

*Mon cœur devient fou  
Quand j'avance vers le futur  
Chant révolutionnaire chinois*

*Atteint le seuil  
Repose –  
Reste  
Laozi, Daodejing*

Que faire de l'expérience communiste? Comment peut-elle être pensée dans le cadre de la mobilisation totale actuelle? Au fil de mes recherches sur la Chine s'est accumulée une série de questionnements et de réflexions sur le sens de son entrée dans la modernité et du rôle essentiel que le communisme a joué à cet effet. Bien sûr, on ne comprendra rien à la Chine contemporaine si l'on escamote l'expérience fondatrice de sa modernité. C'est le reproche souvent fait aux sinologues : ne pas accorder suffisamment d'importance à la Chine moderne, et pécher par orientalisme en la renvoyant constamment à son incommensurable différence culturelle, une stratégie d'analyse qui, soit dit en passant, est adoptée par nombre de commentateurs chinois eux-mêmes.

De fait, ma réflexion sur l'expérience communiste chinoise déborde nécessairement son caractère strictement national, et s'intègre à une réflexion plus générale sur l'essence du politique. Dans les conditions actuelles, il est facile de penser l'épisode communiste comme un simple accroc de l'histoire, une erreur, une régression ou un délai dans l'avancée du capitalisme. On se contentera alors d'agiter de temps à autre le spectre-épouvantail de la terreur stalinienne et le désastre des camps de rééducation maoïstes afin de conforter les bases de nos bienveillantes démocraties libérales. Mais comme le souligne Zizek (2002), dénier toute relation structurelle fondamentale entre les démocraties occidentales et la montée des totalitarismes est d'abord et avant tout un symptôme des tensions internes au projet libéral lui-même. Cette posture nous réduit finalement à l'impuissance face au déjà-advenu : le moralisme libéral dominant et sa téléologie de la fin de l'histoire suppose un monde achevé et consolide ainsi les rapports de pouvoir établis. Dans ce contexte, il devient de plus en plus difficile de même imaginer le sens de cette

violence révolutionnaire qui a embrasé le 20<sup>e</sup> siècle et qui est au cœur de la pensée politique marxiste. Penser l'expérience communiste, cela signifiera donc en premier lieu ouvrir une brèche dans l'édifice idéologique libéral et sa clôture post-politique de l'histoire, et ainsi remettre à l'avant-plan la question du rapport entre violence et politique, dans l'horizon d'un renouvellement de la pensée du commun.

Ceci étant dit, si l'expérience de ce qu'on a appelé le « socialisme réellement existant » peut nous aider à penser des lignes de fuite hors de la situation actuelle, c'est largement à ses dépens. La tentative communiste de création de l'homme nouveau que nous allons étudier dans ce travail met en lumière une métaphysique de la subjectivité qui traverse tout le 20<sup>e</sup> siècle et conditionne directement la réponse postmoderne actuelle et son ultime métastase publicitaire, *I am what I am*. En ce sens, une réflexion sur l'expérience communiste est indispensable pour rendre intelligibles certaines impasses du capitalisme avancé et son régime spectaculaire. Mais d'autre part, l'expérience communiste est insuffisante – et jusqu'à un certain point même, absolument contre-productive – lorsque vient le temps de penser des formes du politique adaptées à notre époque.

Notre travail se déroulera en trois temps. Nous commencerons par une analyse des conditions esthétiques de production de l'homme nouveau, en cherchant à éclaircir les aspects les plus sombres de la logique d'épuration révolutionnaire qui lui est corollaire et son rapport à la subjectivité. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur la rupture à la fois personnelle et philosophico-politique entre Sartre et Merleau-Ponty, laquelle nous permettra de mettre en évidence la métaphysique de l'action au cœur de la théorie sartrienne de l'engagement et nous amènera ainsi au cœur de ce que De Martino (2007) a un jour appelé « la crise de la présence ». Ce travail d'élucidation de la configuration volontariste-révolutionnaire débouchera en dernier lieu sur quelques considérations en vue d'une politique dite « extatique » de la présence et de l'anonymat, l'idée étant de dégager la voie pour une conception poïétique et non-métaphysique du politique que nous ne pourrions guère qu'esquisser en conclusion de notre travail.

## Éléments pour une théorie de l'extrême molarité chinoise

### *La tabula rasa révolutionnaire*

*Tabula rasa*. Communiste ou non, la politique révolutionnaire est une *tabula rasa*. Afin de créer un ordre nouveau, les puritains, les jacobins ou les bolchéviques créent un homme nouveau. Comme la *tabula* des écoliers qu'on efface en vue de la prochaine leçon, l'homme nouveau est d'abord une pure surface d'inscription. Comme le déclara Mao lors de la fameuse rencontre de Yan'an sur la littérature et les arts (1942),

ce qu'il y a d'exceptionnel à propos des 600 millions de Chinois, c'est qu'ils sont « pauvres et vides ». Cela peut sembler être une mauvaise chose, mais en réalité, c'est une bonne chose. La pauvreté donne lieu au désir de changement, d'action et de révolution. Sur une page blanche exempte de toute inscription, on peut écrire les caractères les plus beaux et les plus originaux (Kraus 1991:96).

Ce que Mao définit ainsi, ce sont les conditions pour une rupture radicale avec la tradition, une mobilisation nationale à grande échelle, un « grand bond en avant » avec pour but la modernisation radicale du pays. Marx le disait lui-même : fin de la préhistoire, la révolution est négativité enfin descendue dans les choses. En cela, la Révolution institue un état absolument autre. Ce désir de modernisation ne commence pas avec Mao; il plonge ses sources au début du 20<sup>e</sup> siècle dans le mouvement du 4 mai 1919, un mouvement intellectuel anti-traditionnaliste, démocratique, scientifique, visant la restauration de la puissance nationale<sup>1</sup>. Ce n'est que suite au dépassement de la « servilité traditionnelle » (奴性 *nuxing*) qu'une nation chinoise forte et renouvelée pouvait émerger. Dans le contexte chinois, modernité et *nation-building* sont indissociables : comme le souligne Gao Minglu, « cette contradiction entre l'auto-salvation et l'anti-traditionalisme est la source d'une ambivalence essentielle au cœur de la modernité chinoise » (1998:19).

Cette ambivalence est effectivement cruciale pour comprendre la Chine contemporaine. En fait, toutes les combinaisons interprétatives possibles ont cours à l'heure actuelle : on peut tout aussi bien regretter la destruction du formidable héritage culturel chinois, et condamner en bloc l'action du parti communiste (c'est le point de vue, par exemple, du *Guomingdang*, parti nationaliste qui s'est réfugié à Taïwan, et de nombre d'observateurs libéraux); ou inversement, déplorer le fait que la révolution au contraire n'a fait que peu de différence en fin de compte, et que la vieille culture chinoise continue de maintenir son ascendant sur les mentalités (pensons, par exemple, à la controverse suscitée par le documentaire télévisuel *Heshang* à la veille des événements de Place Tiananmen); ou encore, montrer comment la culture confucéenne traditionnelle et son accent mis sur l'éducation et la discipline ont finalement pu jouer le même rôle que la fameuse éthique protestante célébrée par Weber, tel que le démontrerait la montée en puissance des quatre dragons asiatiques (position popularisée par les néo-confucéens).

Ce n'est pas mon intention de départager le pour et le contre de chacune de ces positions. Ce n'est pas tant l'échec ou le succès de la révolution communiste qui m'intéresse que la forme propre de sa mise en œuvre – sa dimension esthétique, si l'on peut dire. Faire table rase, ou dans le cas de Mao, déclarer la nation pauvre et vide, qu'est-ce que cela implique au juste? Quelle est la relation entre le vide, le volontarisme révolutionnaire et l'idéal d'émancipation collective qui l'anime?

### *Terre jaune de Chen Kaige : image du vide post-révolutionnaire?*

Le film *Terre jaune* (1984) de Chen Kaige offre une représentation saisissante du vide post-révolutionnaire. D'abord, le contexte de sa production est lui-même fort révélateur. Durant la révolution culturelle, pratiquement aucun film n'a été réalisé en Chine à l'exception de ceux inspirés d'opéras révolutionnaires. Durant cette période, les Chinois n'eurent essentiellement droit qu'à des images dites officielles. Cette restriction radicale de la production cinématographique prendra fin avec la Révolution culturelle, et en 1978, ceux que l'on appellera la 5<sup>e</sup> génération entreront à l'académie nationale du film, rouverte après une interruption de 12 ans. Les membres de

<sup>1</sup> La percée du socialisme dans ce contexte présente une certaine ironie. En effet, selon Arif Dirlik, « The most fervent advocates of socialism in the immediate May 4<sup>th</sup> period valued it because it promised not revolutionary violence but the possibility of avoiding the violence that capitalist society generated by dividing society into conflicting classes » (1989:9).

cette génération obtiendront leur diplôme en 1982 et seront à la source de la « nouvelle vague chinoise » qui a rendu le cinéma chinois connu à travers le monde.

*Terre jaune* est le premier film de Chen Kaige et est généralement considéré comme la première œuvre majeure de la 5<sup>e</sup> génération. Le titre original du scénario semble faire écho au silence prolongé de la révolution culturelle : *Silencieuse est la plaine ancienne*. Le film raconte l'histoire d'un soldat de l'armée communiste qui, en pleine guerre sino-japonaise, a reçu pour mission de recueillir des chants folkloriques chez des paysans pauvres afin de les intégrer au répertoire révolutionnaire. Cette mission correspond à la tentative de Mao de créer une culture nationale moderne et révolutionnaire qui sait mettre le passé à contribution pour servir le présent. D'autre part, ce mouvement vers les paysans ne va pas sans évoquer le mouvement d'envoi dans les campagnes de plus de 16 millions de jeunes urbains lancé à la fin de 1968 et qui se poursuivra jusqu'en 1979, avec parmi eux Chen Kaige lui-même. Cet effort radical pour rompre les structures de l'élitisme traditionnel a eu un impact extrêmement profond pour toute une génération de Chinois, dont a témoigné, sur le plan littéraire, un courant au nom très suggestif : « la littérature de cicatrices ». Mao, c'est bien connu, n'aimait guère les intellectuels, et durant la révolution culturelle, ce sont les gens de lettres qui fournirent le gros du contingent de suicidés par défenestration ou par pendaison. *Terre jaune* s'inscrit de toute évidence dans ce contexte historique. Comme le souligne Helen Hok-Sze Leung, « the film is at once a critique of Mao's dysfunctional political project and an embodiment of the desire such a project inspires but is unable to fulfill » (2003:191). Pour Chen Kaige, la révolution s'est soldée par un échec, dans la mesure où elle a été incapable de sauver le peuple et de rompre complètement avec la tradition. Dans cette optique, *Terre jaune* constitue une profonde méditation sur l'effort révolutionnaire, son espoir de renouveau, et ses terribles désillusions : à la fin du film, une jeune fille, condamnée à un mariage forcé, legs particulièrement odieux de la tradition, meurt en essayant de traverser le fleuve jaune et ainsi rejoindre l'armée communiste, symbole du renouveau.

Si l'intrigue de *Terre jaune* reflète efficacement une dynamique essentielle de la révolution communiste chinoise, elle demeure néanmoins secondaire, à mon avis, à la puissance remarquable de la composition formelle du film, et en premier lieu, à ses images exprimant le vide post-révolutionnaire. Longtemps après avoir vu *Terre jaune*, on demeure sous l'emprise de ses longs plans fixes montrant la plaine, ancienne et silencieuse, terre jaune désertique, immense et vide. Renvoie-t-elle à une nature-réelle irréductible à la volonté révolutionnaire et son projet de modernisation, comme le suggère Leung plus loin dans son article? Images-cristal qui déchirent le récit, je les conçois plutôt comme vide et accès au vide qui fondent la subjectivité révolutionnaire, images totales qui témoignent d'une rupture finalement « conquise » par plus de dix ans de révolution culturelle. Malgré le récit d'un échec, *Terre jaune*, c'est aussi le seuil, le *no man's land* spectral de la modernité chinoise<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Pour plus de détails sur le rapport entre esthétique et « ligne de masse » révolutionnaire maoïste, voir mon article « Huang Rui ou la tabula rasa communiste chinoise » (Bordeleau 2007).

### *L'épuration subjective révolutionnaire*

Mao a parfaitement compris que la production de l'homme nouveau est en premier lieu un problème esthétique. Si l'idée qu'il faille faire place nette pour que le nouveau puisse émerger est une proposition logico-formelle, la rupture révolutionnaire exige inversement d'être mise en chair – elle doit se substantier. Dans cet implacable mouvement dialectique, la masse devient à la fois un passage obligé pour l'épuration et le pur support corporel de la subjectivation révolutionnaire. Peut-on jamais vraiment « changer l'homme dans ce qu'il a de plus profond », selon le mot d'ordre de la Révolution culturelle? Et si on s'y applique, comment savoir si on y est tout à fait parvenu? Dans l'optique du parti communiste chinois, la réforme de l'homme ancien vise le 五私 (*wusi*), un altruisme fondé sur l'éradication du moi égoïste identifié à la condition bourgeoise. Le plus personnel devient, par le fait même, le plus politique :

Que ce soit conscient ou non, que tu le perçoives ou non dans ta subjectivité, il n'en reste pas moins vrai que ton opposition au Parti et au socialisme est la manifestation de ton *instinct de classe*, qu'elle est l'essence même de tes actes et de tes paroles, leur nature objective qui ne change pas avec la volonté subjective. [...] oublie complètement ce petit moi égoïste, jette-toi dans le creuset de la révolution! (Meng 1989:66).

Pour devenir un bolchévique, pour acquérir l'esprit du parti dans toute son intégralité et sa pureté, il faut se jeter corps et âme dans la lutte révolutionnaire et, avec l'aide de l'organisation du parti, apprendre à se servir des armes que sont la critique et l'autocritique, pour rééduquer sa façon de peser, surmonter l'individualisme, l'héroïsme mal placé, le libéralisme, le subjectivisme, l'esprit de vanité et l'envie... qui sont autant de *traits spécifiques de la mentalité de la classe bourgeoise* et de la classe des exploitateurs [...] (Meng 1989:56).

Ce qui est frappant dans ces deux passages tirés du roman *Le salut bolchévique* de Wang Meng, qui deviendra ministre de la Culture dans les années 1980, c'est de voir comment la condition révolutionnaire est ainsi substantialisée, personnalisée de façon irrévocable dans le cadre d'une binarisation totale du champ social. Au seuil de la révolution culturelle, cette division intégrale s'est résumée dans le débat entre deux formules : « un se divise en deux », et « deux fusionnent en un ». Ne pas être conservateur, être un activiste révolutionnaire, c'est obligatoirement désirer la division. Badiou éclaire parfaitement l'enjeu :

Si la maxime de la synthèse (deux fusionnent en un), prise comme formule subjective, comme désir de l'Un, est droite, c'est qu'aux yeux des révolutionnaires chinois, elle est tout à fait prématurée. Le sujet de cette maxime n'a pas traversé le Deux jusqu'au bout, ne sait pas encore ce qu'est la guerre de classe intégralement victorieuse. Il s'ensuit que l'Un dont il nourrit le désir n'est même pas encore pensable, ce qui veut dire que, *sous couvert de synthèse, il en appelle à l'Un ancien* (Badiou 2005:92).

Dans cette perspective, la violence est une dimension nécessaire de l'acte politique révolutionnaire : c'est sa preuve ontologique, un index immanent de sa propre vérité dira Zizek (2002), sans laquelle ne peut advenir un ordre nouveau. **La révolution ne s'autorise que d'elle-même** : extase de la destruction et institution du prolétariat.

Cette polarisation extrême du champ social répond à une logique d'épuration qui débouche sur une violence absolument inouïe. « Pourquoi faut-il à tout prix fabriquer un ennemi sur mesure? » (Meng 1989:106), se demande le héros du *salut bolchévique* dans un moment de lucidité. La réponse à cette question tient vraisemblablement toute entière dans cette déclaration terrifiante de Staline : le parti ne se renforce qu'en s'épurant.

L'idéologie soviétique et sa variante maoïste sont totalitaires dans la mesure même où elles annulent la différence entre l'idée et la réalité. Le sujet révolutionnaire pur est un idéal-type auquel le réel ne peut jamais complètement se conformer. Les cycles de purges qui ont accablé tant l'URSS que la Chine communiste reflètent ainsi les limites mêmes de ce subjectivisme politique révolutionnaire. Badiou encore le montre brillamment :

Toutes les catégories subjectives de la politique révolutionnaire, ou absolue, comme « conviction », « loyauté », « zèle révolutionnaire », etc., sont marquées par la suspicion que le supposé point de réel de la catégorie n'est en réalité que du semblant. Il faut donc toujours épurer publiquement la corrélation entre une catégorie et son référent, ce qui veut dire épurer des sujets parmi ceux qui se réclament de la catégorie en question, donc **épurer le personnel révolutionnaire lui-même** (2005:82; je souligne)<sup>3</sup>.

En ce sens, l'être-en-vigueur totalitaire est un pur ascétisme – ne-vivre-que-dans-l'Histoire.

### *L'inférieure mimesis du typique selon Groys*

Le paradoxe entre, d'une part, la Révolution comme figure de la liberté absolue (Hegel) et ses effets de massification, d'autre part, n'est jamais aussi clairement exposé que lorsqu'on considère la situation des artistes dans un contexte où la culture est un outil au service du parti, suivant la doctrine du réalisme socialiste. Les « ingénieurs de l'âme », selon la formule consacrée de Staline, jouent évidemment un rôle primordial dans la préfiguration et la production de l'homme nouveau. L'esthétique du réalisme socialiste répond à l'exigence de produire un art qui serve à l'édification des masses et censé offrir une représentation de la vie dans son développement révolutionnaire. Mais qu'est-ce que cela implique au juste? Comment reconnaître le développement révolutionnaire et ne pas se laisser dérouter par la couche de réel qui appartient toujours au monde ancien? La responsabilité qui incombe à l'artiste est considérable et sa tâche périlleuse : ici plus que jamais, se révèle la terreur d'un monde où le plus intime est, jusqu'aux tréfonds de l'inconscient et de « l'instinct de classe » comme on l'a vu plus tôt, expression du politique. C'est le problème de la mimesis du « typique » selon les termes de Boris Groys :

La notion de « typique » [est] la clef de voûte de tout le discours du réalisme socialiste. [...] D'un point de vue marxiste-léniniste, le « typique » ne signifie pas une quelconque moyenne statistique. [...] le problème du « typique » est toujours un problème politique. [...] (1990:77).

Cela explique pourquoi à l'époque stalinienne, les écrivains, peintres et cinéastes ont été invités à participer directement à l'appareil du parti et ont eu la possibilité d'accéder à ses sphères privilégiées. Il ne s'agit pas ici « d'acheter » vulgairement les artistes, il eût été possible de les contraindre à travailler par peur comme ce fut le cas pour le reste du pays. Il importait de leur donner la possibilité de voir le « typique », condition indispensable pour créer selon la méthode du réalisme socialiste. [...] (1990:79).

<sup>3</sup> Dans son livre *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, qui date d'aussi tôt que 1947, Merleau-Ponty décrit lui aussi la logique particulière de la subjectivité révolutionnaire, ici sur le plan juridique : « Être révolutionnaire, c'est juger ce qui est au nom de ce qui n'est pas encore, en le prenant comme plus réel que le réel. L'acte révolutionnaire se présente à la fois comme créateur d'histoire et vrai à l'égard du sens total de cette histoire et il lui est essentiel d'admettre que nul n'est censé ignorer cette vérité qu'il constate et fait indivisiblement [...]. La justice bourgeoise prend pour instance dernière le passé, la justice révolutionnaire l'avenir. Elle juge au nom de cette vérité que la Révolution est en train de rendre vraie, ses débats font partie de la praxis [...] [l'accusé] il s'agit seulement de savoir si en fait sa conduite, étalée sur le plan de la praxis collective, est ou non révolutionnaire » (1947:114).

Ce qui doit être imité par les moyens de l'art n'est pas tant la réalité extérieure visible que la réalité intérieure de l'artiste, sa *capacité à s'identifier de l'intérieur à la volonté du parti* [...]. Ainsi le problème du « typique » est-il véritablement un problème politique, car l'incapacité de l'artiste à cette identification intérieure qui se traduit par son incapacité à choisir le « bon typique » ne peut que témoigner de désaccords politiques internes avec le parti [...]. Ces désaccords demeurant à un niveau inconscient, l'artiste ne s'en rend peut-être pas compte consciemment et se considère subjectivement comme tout à fait loyal. De ce fait, il est parfaitement logique que cet artiste dont le rêve ne correspond pas à celui de Staline [...] soit éliminé physiquement (1990:79-80).

Cette terrifiante description du régime de production artistique sous le règne stalinien éclaire elle aussi la configuration volontariste-révolutionnaire que nous nous sommes donnée à penser. Elle recoupe parfaitement les remarques de Badiou (2005) concernant les catégories subjectives de la politique révolutionnaire et renvoie directement à l'aporie fondamentale du projet de réforme de l'homme nouveau telle qu'exprimée dans *Le salut bolchévique*.

## Sartre ou la métaphysique de la subjectivité

Nous allons maintenant poursuivre notre tentative d'élucidation de la configuration subjective volontariste-révolutionnaire en nous penchant sur la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty. Ce léger déplacement de la perspective – ce « passage à l'ouest », pourrait-on dire – va nous permettre d'entrer plus en détail dans la métaphysique de la subjectivité aux fondements du volontarisme révolutionnaire. La prise de distance de Merleau-Ponty à l'égard de Sartre est, de nos jours, relativement méconnue, mais elle est d'une importance cruciale pour comprendre l'évolution de la pensée française et les transformations profondes qui affecteront la figure de l'intellectuel à partir de la montée en puissance de la pensée structuraliste dans les années 1960. La radicalisation ontologique antihumaniste opérée par la pensée poststructuraliste a d'ailleurs eu pour effet de reléguer encore davantage dans l'ombre la pensée merleau-pontienne. À plusieurs égards, la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty se présente comme une propédeutique pour une politique extatique fondée sur une pensée de l'anonymat et de la présence, et c'est dans cette optique que nous allons à présent en tracer les contours, avec pour point de mire l'écart que Merleau-Ponty creuse avec la théorie sartrienne de l'engagement.

### *Sartre en actes*

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, Sartre, Merleau-Ponty et plusieurs intellectuels français de renom, dont Michel Leiris et Simone de Beauvoir, fondent la revue *Les temps modernes*, qui aura pendant plusieurs années une forte influence sur la vie intellectuelle française de l'époque et qui existe encore aujourd'hui. Dans le texte de présentation du premier numéro d'octobre 1945, qui fut perçu comme un véritable manifeste et connut un fort retentissement, Sartre expose les bases de sa théorie de l'écrivain engagé. Soulignant que « notre intention est de concourir à produire certains changements dans la Société qui nous entoure », Sartre précise ensuite le rapport entre engagement politique et littérature, en soulignant que « [...] dans la « littérature engagée », l'engagement ne doit en aucun cas faire

oublier la littérature [...] »<sup>4</sup>. Cette précision en apparence anodine, « ne pas faire oublier la littérature », vise vraisemblablement à préserver une certaine autonomie de l'art à l'égard du politique et marque ainsi une distance à l'égard de la conception réaliste socialiste de l'art et de la culture comme devant être mis intégralement au service de la cause révolutionnaire. Mais si l'autonomie de l'art – et, par extension, la liberté individuelle – semblent sauvées dans la théorie sartrienne de la littérature engagée, comment se définit le rapport entre engagement et « substance » littéraire? En quoi consiste cette composante littéraire qui se voit ainsi engagée, pour ne pas dire **mise en gage**? Dans la scission entre art et politique à la base de la théorie de la littérature engagée de Sartre, on trouve une métaphysique de l'action qu'il s'agit maintenant d'élucider.

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, la pensée d'une politique de l'émancipation au 20<sup>e</sup> siècle se passe difficilement de la catégorie subjective de l'engagement. Et pourtant, ce concept d'engagement semble profondément problématique. S'il demeure indissociable d'une idée du politique à laquelle je peux difficilement ne pas souscrire, et si les travaux dits « engagés » suscitent généralement ma sympathie, il reste néanmoins que l'idée d'engagement comporte une manière de concevoir l'action (politique) qui me semble toujours moins adaptée aux défis que pose notre époque. Prenons cette définition basique de l'engagement tirée du petit Robert (1993): « acte ou attitude de l'intellectuel, de l'artiste qui, prenant conscience de son appartenance à la société et au monde de son temps, renonce à une position de simple spectateur et met sa pensée ou son art au service d'une cause ». La série d'opérations qui mènent à l'engagement laisse pour le moins songeur : il faut d'abord « prendre conscience » d'une « appartenance », sortir ensuite de sa position de « simple spectateur », pour finalement se lever et s'engager dans l'allée qui mène à la scène publique. Être en acte – et crever l'écran. Acte premier. Premier acte.

La théorie de l'engagement s'enracine dans une métaphysique de la subjectivité qui repose sur un primat de l'action et dont le rapport à la scène – à la représentation – est intrinsèque et nécessaire<sup>5</sup>. Pour Sartre, s'engager, c'est être en acte. Parlant de son œuvre, il dira dans un entretien rapporté par Madeleine Chapsal : « Il s'agit de l'homme – qui est à la fois *un agent et un acteur* – qui produit et joue son drame [...] Une pièce de théâtre c'est la forme la plus appropriée, aujourd'hui, pour montrer l'homme **en acte** (c'est-à-dire l'homme, tout simplement) » (Chapsal 1984:108-109). Cette assimilation de l'homme à sa forme « active » constitue le geste essentiel de la pensée sartrienne, qui vient fonder une politique volontariste pure où chaque conscience peut devenir, si elle le décide, si elle le **veut**, la *tabula rasa* d'un monde nouveau. Sartre ultrabolchévique? « Le prolétariat n'est qu'en acte, il est acte : s'il cesse d'agir, il se décompose » (Merleau-Ponty 1955:153); « le parti comme le militant sont action pure » (Merleau-Ponty 1955:147). Sartre fait un portrait fascinant de la manière dont un militant idéal, entièrement tendu vers le futur et absolument ramassé dans le point sans extension de sa volonté, trouve fondement à son action : « Que l'action le prenne, il croira :

<sup>4</sup> Consulter le site Web de la Bibliothèque nationale de France (<http://expositions.bnf.fr/sartre/grand/210.htm>) : « Je rappelle, en effet, que dans la "littérature engagée", l'engagement ne doit en aucun cas, faire oublier la littérature et que notre préoccupation doit être de servir la littérature en lui infusant un sang nouveau, tout autant que de servir la collectivité en essayant de lui donner la littérature qui lui convient ».

<sup>5</sup> Le rôle crucial de l'exposition scénique dans la théorie de l'engagement ne va pas sans rappeler la théâtralité propre au *dis-play* émancipateur qui fait le cœur du paradigme du performatif.

l'action est par elle-même une confiance. Et pourquoi le prend-elle? Parce qu'elle est possible : il ne décide pas d'agir, il agit, il *est* action, sujet de l'Histoire » (Merleau-Ponty 1955:145-146). Que l'action soit par elle-même une confiance, cela signifie : l'action est à elle-même sa propre mesure, sa propre fondation. Cette mystique de l'action qui exalte la liberté individuelle et fusionne le possible dans l'Histoire recoupe directement cette idée que l'action révolutionnaire ne s'autorise que d'elle-même. Sartre décrit ainsi un communisme d'actions pures fondé en pure volonté transcendante, supposant une liberté individuelle parfaitement nihiliste, pour laquelle tous les possibles sont à égale distance. Paradoxalement, cette exaltation de la liberté individuelle correspond exactement à la métaphysique de l'homme nouveau : dans les deux cas, l'humanité apparaît comme un simple matériau auquel on peut imprimer un ordre à force de volonté.

Le seul horizon de transformation sociale envisageable dans cette optique consiste en un interventionnisme radical dont la figure paradigmatique est l'homme nouveau. « Sartre fonde justement l'action communiste en refusant toute productivité à l'histoire, en faisant d'elle, pour ce qu'elle a de connaissable, le résultat immédiat de nos volontés [...]. Et si le social n'est que le résidu inerte et confus de nos actions passées, on ne peut y intervenir et y mettre de l'ordre que par création pure » (Merleau-Ponty 1955:134). Ce communisme en acte, entièrement réduit à la positivité de l'action, rend impossible toute mise en commun effective des existences. Dans le cadre de ce travail, et dans la mesure où nous cherchons à garder ouvert l'horizon du politique, la question la plus urgente se pose peut-être dès lors en ces termes : **comment sauver le commun du communisme?** Pour pouvoir répondre à cette question, il faut parvenir à ouvrir la question de la présence de telle manière qu'elle vienne absorber l'impératif catégorique d'action qui a commandé la politique révolutionnaire du 20<sup>e</sup> siècle – c'est l'idée d'une politique extatique. Dans *Le principe d'anarchie*, Reiner Schürmann décrit ce qu'il appelle une « volonté insurrectionnelle absolue », laquelle consiste à « ériger le soi en soi permanent et le temps, en présence constante » (1982:296). Suivant l'indication de Schürmann, il nous reste à montrer comment la configuration volontariste-révolutionnaire se traduit par une **absence au monde** fondée paradoxalement sur la volonté d'être pleinement « présent », c'est-à-dire, en acte.

### *L'engagement comme absence au monde*

La rupture entre Sartre et Merleau-Ponty illustre de manière exemplaire le paradoxe d'un engagement politique qui devient absence au monde<sup>6</sup>. Dès les années 1950, Merleau-Ponty a décrit dans le détail les apories du

<sup>6</sup> « Supportant difficilement l'attitude qu'avait prise, à partir de 1950 (à l'époque de la guerre de Corée), Sartre dans la direction des *Temps modernes*, qui venait de se permettre de publier son article « Les communistes et la paix » (1952) sans prévenir quiconque à la revue, Merleau-Ponty appela Sartre après que celui-ci eut fait sauter sans l'avertir un texte qu'il avait rédigé pour chapeauter un article marxiste (de Sartre), qu'il estimait ne pas être publiable sans ce chapeau (dans le numéro de décembre 1952). La conversation téléphonique, tendue, dura deux heures, puis fut suivie de trois longues lettres où s'expriment bien sûr leurs désaccords politiques, ainsi que leurs désaccords sur le rôle de l'intellectuel, mais aussi des divergences philosophiques, voire personnelles. Ces lettres marqueront la rupture de leur amitié qui datait de leurs années d'études à l'École normale supérieure – une rupture qui ne semble jamais avoir été acceptée par l'un comme par l'autre ». Les informations proviennent du texte « Sartre, Merleau-Ponty : Les lettres d'une rupture », In Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Éditions Verdier, 2000, pp.131-132. Citation provenant d'un document électronique disponible à l'adresse suivante : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice\\_Merleau-Ponty](http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Merleau-Ponty).

volontarisme révolutionnaire sartrien et sa manière « d'actionner » le monde. À partir de la guerre de Corée, Sartre se rapproche du parti communiste et apparaît sur toutes les tribunes, commentant au fil des jours les événements et devenant ainsi le modèle par excellence de l'intellectuel engagé qui fera sa célébrité. Plus lucide en cela que son compagnon de route, Merleau-Ponty n'appuie pas l'alignement de Sartre sur les positions de l'Union soviétique. Mais le désaccord n'est pas simplement politique (au contraire de ce que Sartre en dira) et exprime une différence de vues irréconciliable sur le plan philosophique (encore faut-il dire que Merleau-Ponty se défendra précisément de la manière dont Sartre voudrait le reléguer au « philosophique »). Dans la lettre de rupture qu'il rédigea suite à la tentative de Sartre de le censurer dans la revue *Les temps modernes*, Merleau-Ponty (2000) condamne en des termes très sévères la manière sartrienne de s'engager **sur** chaque événement comme s'il était un test de moralité, mode qu'il appelle de façon fort efficace « l'engagement continué » en référence à la doctrine cartésienne de la création continuée, selon laquelle Dieu recrée constamment le monde et le conserve intact dans l'existence, fondant ainsi la possibilité de la connaissance objective. La critique merleau-pontienne porte précisément sur le mode de présence au monde que commande la théorie sartrienne de l'engagement :

Crois-tu donc être en plein monde [...] Tu as voulu être présent au jour le jour *aux événements*, envers et contre tout, parce que « chacun est responsable de tout devant tous », cela ne veut pas dire que tu aies été présent à *l'événement total* de ces dernières années (il est même clair pour moi que tu es passé à côté) [...] (Merleau-Ponty 2000:152-153).

À la temporalité de l'urgence, à cet oubli de soi qui se projette sur le monde au nom de la responsabilité et du politique, Merleau-Ponty oppose une fin de non-recevoir qui, si on y regarde de plus près, traverse de fait l'ensemble de son œuvre. Déjà à l'époque de *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty insistait sur le fait que « nous ne sommes pas, d'une manière incompréhensible, une activité jointe à une passivité, un automatisme surmonté d'une volonté, une perception surmontée d'un jugement, mais tout actifs et tout passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps » (1945:489). Quelques pages plus loin, il dira même qu'il ne faut pas « chercher la liberté dans l'acte volontaire, qui est, selon son sens même, un acte manqué » (1945:498). C'est que dès les tout débuts, Merleau-Ponty est sensible à ce qui fait la densité des êtres, à leur consistance éthique, et s'oppose fondamentalement au monologisme sartrien et à une conception égologique de la liberté comme volontarisme transcendantal pour lequel l'existence se réduit au choix et à la conscience de soi : « Quant au choix, Sartre n'a pas tort de dire qu'il est ce sans quoi il ne saurait y avoir de conscience – mais il n'est pas ce par quoi la vie se fait » (Ménasé 2003:213)<sup>7</sup>. Et on ne peut s'empêcher d'esquisser un sourire lorsque Merleau-Ponty rapporte que « Sartre disait qu'il n'y a pas de différence entre un amour imaginaire et un amour vrai, parce que le sujet est par définition ce qu'il pense être, étant sujet pensant » (1955:178); on peut voir là l'ultime symptôme d'un narcissisme de la liberté qui, s'il semble à notre époque avoir quelque peu déserté les lieux de « l'engagement » – encore faudrait-il voir si cette remarque s'applique aux milieux français où la figure de Sartre semble avoir durablement imprégné l'imaginaire collectif – n'en a pas moins continué à faire ses ravages sous une forme à peine renouvelée dans le domaine hautement idéologique de la croissance personnelle et de l'ex-pression de soi..!

<sup>7</sup> Extrait du cours de 1954-1955 sur la passivité, cité par Stéphanie Ménasé (2003).

### *Crédit de l'engagement*

Le fondationnalisme métaphysique qui sous-tend l'idée d'engagement dans le champ du politique s'exprime de façon autrement plus subtile dans le domaine du marketing et de la psychologie sociale. Dans son *Psychology of Comittment* (1971), Kiesler part du principe que seuls les actes engagent. L'engagement est ainsi conçu comme le **lien** qui existe entre un individu et ses actes. Plutôt que d'être compris comme un mode d'intervention ou d'irruption dans l'espace public, l'engagement apparaît ici comme une manière de se lier les êtres – le marketing comme opérateur magique et science des degrés de liaison. Ce n'est certes pas la moindre des ironies que la théorie psychosociale de l'engagement s'appelle également théorie de la manipulation. « Engagez-vous, qu'ils disaient »...

On objectera qu'il s'agit là d'un usage avili et dégénéré du concept d'engagement. Avili, parce que l'idée d'engagement implique un sujet libre, une volonté souveraine, elle n'est jamais le fruit de stratagèmes de manipulation affective. Et effectivement, il y a tout lieu de croire qu'« être engagé dans un acte » au sens d'une manipulation marketing s'oppose à « s'engager dans une cause ». Mais là n'est pas la question. En mettant au centre de son analyse le rapport complexe qui unit l'individu à ses actes, la théorie psychosociale de l'engagement rejoint sur le fond les raisons qui font qu'il est si difficile de se défaire de la catégorie subjective d'engagement lorsque vient le temps de penser l'agir politique. Dans les deux cas, s'engager, c'est se commettre, d'une manière plus ou moins irréversible, d'une manière qui expose et « engage » le sujet. L'acte engagé fait fond, tandis que l'individu se met en gage – peut-être obtiendra-t-il même crédit? Dans un tel régime de sens, on comprend que la **valeur** de l'intellectuel dépende effectivement de son engagement, comme le souligne par exemple Vincent Descombes : « La prise de position politique est et reste en France l'épreuve décisive, c'est elle qui doit révéler le sens final d'une pensée » (1979 : 17). Inversement, nous dirons des actes engagés qu'ils **actionnent** le monde, soulignant ainsi la nature problématique de l'écart présupposé entre l'individu et le monde sur–dans lequel il s'engage.

### *Présence et anonymat*

*Au fond, aucune vie n'a de nom. C'est le « personne » en nous, conscient de lui-même, qui demeure la source vivante de la liberté. Sloterdijk 1987:108*

Cette petite digression du côté de la théorie psychosociale de l'engagement nous laisse entrevoir en quoi la crise dans laquelle les catégories du politique sont entrées depuis longtemps déjà correspond à une remise en question radicale de la métaphysique de la subjectivité. Un peu avant sa mort subite en 1961, Merleau-Ponty traçait un sombre bilan de l'état de la pensée politique de son époque, qui renvoie dos-à-dos humanisme libéral et humanisme révolutionnaire :

*Tout ce qu'on croyait pensé et bien pensé – la liberté et les pouvoirs, le citoyen contre les pouvoirs, l'héroïsme du citoyen, l'humanisme libéral – la démocratie formelle et la réelle, qui la supprime et la réalise, l'héroïsme et l'humanisme révolutionnaires – tout cela est en ruine (Merleau-Ponty 1960:31).*

On a souvent reproché à la phénoménologie de s'en tenir à une forme de subjectivisme humaniste. Par exemple, dans la préface à *Le normal et le pathologique* (2007) de son maître Georges Canguilhem, Foucault décrit une bipartition de la scène phénoménologique française de l'époque qui place Cavaillès, Bachelard et Canguilhem d'un côté, et Sartre et Merleau-Ponty de l'autre, ce qui donne une idée de l'incompréhension dont ce dernier a pu faire l'objet jusqu'à encore tout récemment<sup>8</sup>. Mais force est de constater que la rupture de Merleau-Ponty avec Sartre trace précisément les limites d'une philosophie du sujet en acte et on ne s'étonnera pas dès lors de constater que Merleau-Ponty ait pu consacrer son cours de 1954-1955 au collège de France à la question de la **passivité** (Merleau-Ponty 2002), une passivité entendue non plus comme opposée à une activité, mais plutôt comme possibilité d'ouverture au monde. Cette pensée de la passivité évoluera progressivement vers cette fameuse ontologie de la chair (reprise en grande pompe par les auteurs d'*Empire* (2000) et de *Multitude* (2004)) dans laquelle il n'y a plus de séparation substantielle entre le corps sentant et le monde et où la subjectivité devient la puissance d'un « je peux » impersonnel : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme » (Merleau-Ponty 1964:299)<sup>9</sup>. Au plus loin donc de la posture décisionniste sartrienne et de sa présence toute nominale au monde, Merleau-Ponty en arrive à une pensée de la présence et de l'anonymat comme dimension d'ouverture collective au monde qui préfigure la possibilité de **résister en personne** et qui offre d'ailleurs de nombreux parallèles avec le devenir-imperceptible deleuzien ou encore l'idée de singularité quelconque chez Agamben<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Soucieux de marquer une distance aussi grande que possible avec la phénoménologie, Foucault qualifie, dans *Theatrum philosophicum* (1994) par exemple, *Phénoménologie de la perception* (1945) comme le livre le plus étranger imaginable à *La logique du sens* (1969) de Deleuze. La pensée de l'événement pur et incorporé qu'on y retrouve s'inscrit dans une logique du sens neutre qui s'oppose, à son avis, à une phénoménologie des significations et du sujet (ce qui semble effectivement être le cas). Au cœur de la critique de la phénoménologie chez Foucault, on trouve un rejet d'une conception de l'histoire comme continuité : « L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet » (Foucault 1969:21-22). Reste à contraster comme il se doit la politique foucauldienne de l'anonymat et l'idée de sujet anonyme chez Merleau-Ponty, en n'oubliant cependant pas d'intégrer l'herméneutique du sujet vers laquelle le troisième Foucault s'orientait.

<sup>9</sup> La pensée de l'anonymat occupe chez Merleau-Ponty une position déterminante, qui affleure de différentes façons dans son œuvre, de sa conception de la passivité à la pensée de la chair en passant par son idée d'une ontologie indirecte. Dans *Phénoménologie de la perception*, on trouve une première approximation du rapport entre subjectivité et anonymat : « Il faut que ma vie ait un sens que je ne constitue pas, qu'il y ait à la rigueur une intersubjectivité, que chacun de nous soit à la fois anonyme au sens de l'individualité absolue et anonyme au sens de la généralité absolue. Notre être au monde est le porteur concret de ce double anonymat » (1945:512). Notons qu'à cette époque, Merleau-Ponty reste prisonnier d'une équation typiquement phénoménologique entre sens et être dont il cherchera à se défaire avec sa pensée de la chair. N'est-il pas ironique, vu les remarques précédentes sur le rapport entre Foucault et la phénoménologie, que Foucault et Merleau-Ponty aient contribué à « parts égales » à l'idée d'une **biopolitique de la chair**?

<sup>10</sup> À première vue, Deleuze semble partager la même hargne que Foucault à l'égard de la phénoménologie. On se rappellera sa fameuse remarque qu'on trouve précisément dans son *Foucault* : « Il y a toujours eu chez Foucault un héraclitéisme plus profond que chez Heidegger, car finalement *la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses* » (2004:120; je souligne). Mais on aurait tort d'en demeurer là. Les points de convergence entre la pensée deleuzienne et celle de Merleau-Ponty sont nombreux, à commencer par leur parti-pris pour une immanence expressiviste et vitaliste qui, chez Merleau-Ponty, laisse place à une passivité opérante qui se définit comme « expérience de l'échappement » – n'a-t-on pas là quelque chose comme une insistance toute deleuzienne sur la ligne de fuite? Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari (1991) démontrent une sympathie évidente avec une certaine pensée phénoménologique de la chair dans leur discussion sur l'être de la sensation : « C'est la *chair* qui va se dégager à la fois du corps vécu, du monde perçu, et de l'intentionnalité de l'un et de l'autre encore trop liée à l'expérience [...] chair du monde et chair du corps comme corrélat qui s'échangent, coïncidence idéale. C'est un curieux Carnisme qui inspire ce dernier

## Conclusion : la question de l'éthopoïétique

*Ce caractère anonyme et collectif qui semble caractériser le monde magique...* de Martino 2007[1958]:163

La dimension personnelle et subjective du volontarisme révolutionnaire, qui a été à peu près entièrement absorbée par la logique de l'épuration à l'époque des totalitarismes maoïstes et stalinien, demande aujourd'hui à être pensée en termes éthopoïétiques. Pour qu'une telle chose soit possible, il faut en finir avec la métaphysique de la subjectivité qui demeure profondément ancrée dans nos manières de concevoir le politique. Le socialisme réellement existant s'est caractérisé, comme nous l'avons déjà amplement illustré, par une politique forte de la vérité. Lukacs, par exemple, fait de la « juste théorie » le critère décisif de la définition du parti; et Lénine dit quelque part que la théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie. Au très postmoderne « droit à la narration », pour lequel le respect de la différence de chaque jeu de langage est ce qui importe en premier lieu, Zizek oppose, à la manière de Lénine, un droit à la vérité, fondé sur l'idée que la seule universalité véritable est l'universalité politique. À la lumière de notre travail, on ne s'étonnera pas de constater que cette politique de la vérité renvoie, en dernière instance, à la question de l'acte par excellence, « que faire? » :

The problem of today's philosophico-political scene is ultimately best expressed by Lenin's old question "What is to be done?" – how do we reassert, on the political terrain, the proper dimension of the act? (Zizek 2000:127).

Une des limites principales de la pensée politique radicale jusqu'à aujourd'hui est d'être demeurée incapable de comprendre les formes-de-vie. Un certain marxisme en a même fait un objet de mérite – l'absence à soi rationalisée comme formule de l'universalisme abstrait. Mais ce n'est qu'en se situant sur le terrain éthique, le terrain de la constitution des divers mondes sensibles, qu'on peut éventuellement comprendre la composition des forces qui émergeront sur le plan politique. Autrement dit, le crépuscule de la métaphysique de la subjectivité et de l'idée d'agir politique qui lui est corollaire ouvre sur une **crise de la présence**, laquelle nous oblige à thématiser explicitement les processus de mise en consistance des formes-de-vie pour en révéler les lignes de contraction politiques, plutôt que de prendre les « individus » pour acquis (comme c'est la règle pour le paradigme dominant au sein de *l'identity politics* et d'un certain militantisme de la déconstruction). Que la conquête et la consolidation même d'un être-là élémentaire puissent faire problème – telle est l'intuition fondamentale que l'anthropologue italien Ernesto de Martino a consignée il y a longtemps déjà dans ses études sur le monde magique et que l'anthropologie actuelle gagnerait certainement à réactiver.

De manière toute schématique, on dira qu'une politique extatique s'intéresse aux processus de venue-au-monde. Elle s'inscrit d'emblée dans les champs de force de la vie au présent – du politique présent. Dans cette optique, le marxisme apparaît par exemple comme une option non seulement politique, mais spirituelle, au sens où il en va en lui d'un croire dont les effets sont

---

avatar de la phénoménologie, et la précipite dans le mystère de l'incarnation [...] » (1991:169).

mesurables dans les manières et dans les corps. Dans *Le dit de Tianyi* (1998), François Cheng fait un récit étonnant de l'émergence de la puissance communiste en Chine qui donnera une première indication de ce que nous cherchons à mettre en jeu :

Dans les maisons de thé et dans les rues des bourgs voisins de notre lycée et de l'université la plus proche, on pouvait constater la présence de jeunes communistes et d'autres jeunes nouvellement convertis à leur cause. Ils se remarquaient – c'est ainsi d'ailleurs que la police secrète les repérait – par leur maintien sobre et digne, par une conscience claire, sereine et déterminée qui émanait de leur regard. [...] Cette impression de net contraste, je m'en souviendrai lorsque après la guerre, j'aurai l'occasion de voir un film américain sur la vie du Christ, film au demeurant médiocre, où une scène tout de même me frappera: l'apparition des premiers chrétiens dont les visages épris de pureté contrastaient singulièrement avec ceux des autres Romains, repus de graisse et de luxure. Par la suite, l'occasion me sera fournie de voir des photographies anciennes qui montraient des chrétiens chinois de la fin du siècle dernier, dont le regard tranchait, de façon plus saisissante encore, avec le monde environnant (1998:101).

Pour sauver le commun du communisme, il faut d'abord apprendre à élucider les croire qui nous figurent et nous mobilisent, et se maintenir dans cette zone où politique et spiritualité deviennent indiscernables; et de là, peut-être, arriverons-nous à désactiver les dispositifs par lesquels les visages deviennent programmes.

\*\*\*

He [Winston] felt deeply drawn to him [...] it was because of a secretly held belief – or perhaps not even a belief, merely a hope – that O'Brien's political orthodoxy was not perfect. Something in his face suggested it irresistibly. And again, perhaps it was not even unorthodoxy that was written in his face, but simply intelligence. (Orwell 1992[1949]:13)

## Références

- Badiou, Alain  
2005 *Le siècle*. Paris: Seuil.
- Bordeleau, Erik  
2007 Huang Rui ou la tabula rasa communiste chinoise. *Le Panoptique* 11. Document électronique, <http://www.lepanoptique.com/page-article.php?id=191&theme=arts>.
- Canguilhem, Georges  
2007[1966] *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Chapsal, Madeleine  
1984 *Envoyé la petite musique*. Paris: Grasset.
- Cheng, François  
1998 *Le dit de Tianyi*. Paris: Albin Michel.
- Deleuze, Gilles  
1969 *La logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.  
2004 *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles et Felix Guattari  
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.
- De Martino, Ernesto  
2007[1958] *Il mondo magico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Descombes, Vincent  
1979 *Le même et l'autre. 45 ans de philosophie française (1933-1979)*. Paris: Éditions de Minuit.
- Dirlik, Arif  
1989 *The Origins of Chinese Communism*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel  
1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.  
1994 *Theatrum philosophicum. In Dits et écrits I, 1954-1975*. Daniel Defert et François Ewald (dir.). Pp.943-967. Paris: Quarto/Gallimard.
- Gao, Minglu, ed.  
1998 *Inside Out: New Chinese Art*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Groys, Boris  
1990 *Staline œuvre d'art totale*. Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon.
- Hardt, Michael et Antonio Negri

- 2000 *Empire*. Paris: Exils.
- 2004 *Multitude*. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire. Montréal: Boréal.
- Hok-Sze Leung, Helen  
 2003 *Yellow Earth: Hesitant Apprenticeship and Bitter Agency*. In *Chinese Films in Focus*. Chris Berry (dir.). Pp.191-197. London: British Film Institute.
- Kiesler, Charles A.  
 1971 *The Psychology of Commitment*. New York: Academic Press.
- Kraus, Richard C.  
 1991 *Brushes with Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy*. Berkeley: University of California Press.
- Ménasé, Stéphanie  
 2003 *Passivité et création*. Merleau-Ponty et l'art moderne. Paris: Presses universitaires de France.
- Meng, Wang  
 1989 *Le salut bolchévique*. Paris: Éditions Messidor.
- Merleau-Ponty, Maurice  
 1945 *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.  
 1947 *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard.  
 1955 *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.  
 1960 *Signes*. Paris: Gallimard.  
 1964 *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.  
 2000 *Parcours deux, 1951-1961*. Paris: Éditions Verdier.  
 2002 *L'institution de la passivité. Notes de cours au collège de France 1954-1955*. Paris: Belin.
- Orwell, George  
 1992[1949] 1984 (Nineteen Eighty-Four). New York: Alfred A. Knopf.
- Reiner, Schürmann  
 1982 *Le principe d'anarchie*. Paris: Seuil.
- Sartre, Jean-Paul  
 1945 *Présentation*. *Les Temps modernes* 1:1-21.
- Sloterdijk, Peter  
 1987 *Critique de la raison cynique*. Hans Hildenbrand, trad. Paris: Christian Bourgois.
- Zizek, Slavoj  
 2000 *Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!* In *Contingency, Hegemony and Universality*. Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek. Pp. 90-135. New York: Verso.  
 2002 *Revolution at the Gates*. New York: Verso.

## Résumé/Abstract

Que faire de l'expérience communiste? Comment peut-elle être pensée dans le cadre de la mobilisation totale actuelle? La tentative communiste de création de l'homme nouveau met en lumière une métaphysique de la subjectivité qui traverse tout le 20<sup>e</sup> siècle et conditionne directement la réponse postmoderne actuelle et son ultime métastase publicitaire, *I am what I am*.

Cet article se veut un travail d'élucidation de la configuration volontariste-révolutionnaire. Nous commencerons par une analyse des conditions esthétiques de production de l'homme nouveau, en cherchant à éclaircir les aspects les plus sombres de la logique d'épuration révolutionnaire et son rapport à la subjectivité. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty, laquelle nous permettra de mettre en évidence la métaphysique de l'action au cœur de la théorie sartrienne de l'engagement et nous amènera ainsi au cœur de ce que De Martino a un jour appelé « la crise de la présence ». Nous terminerons avec quelques considérations en vue d'une politique dite « extatique » de la présence et de l'anonymat, l'idée étant de dégager la voie pour une conception poétique et non-métaphysique du politique que nous ne pourrions guère qu'esquisser en conclusion de notre travail.

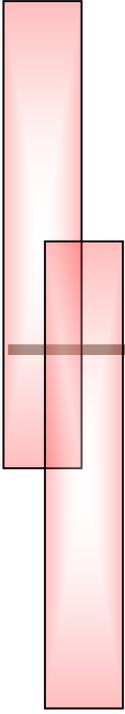
Mots clés : Communisme, volontarisme, métaphysique de la subjectivité, homme nouveau, Merleau-Ponty

What is to be done with the communist experience? How can it be thought in the context of the current global mobilization? The communist attempt at creating a new man entails a metaphysics of subjectivity that runs across the entire 20<sup>th</sup> century and directly conditions the postmodern answer, culminating in the paradigm of all advertising slogans, *I am what I am*.

This work constitutes an attempt at elucidating the revolutionary and voluntarist configuration of thought. First, we will analyse the aesthetic conditions of production of the new man, trying to clarify the darkest aspects of the revolutionary logic of depuration and its relation to subjectivity. We will then present the rupture between Sartre and Merleau-Ponty, which will permit us to illustrate the metaphysics of action at the core of Sartre's theory of commitment and will guide us into what De Martino once called "the crisis of presence". Finally, we will conclude with some remarks about an ecstatic politics based on presence and anonymity, opening up on an alternative poiesis and non-metaphysical way of conceiving politics.

Keywords: Communism, Voluntarism, Metaphysic of Subjectivity, New Man, Merleau-Ponty

Erik Bordeleau  
 Doctorant  
 Département de littérature comparée  
 Université de Montréal  
 icebord@hotmail.com



# La mise à distance familière : dénouer les touillons du terrain pour tisser les fils de l'écriture

---

Sarah Carton de Grammont  
EHESS, LAIOS

## Un article endogame

Cet article est à maints égards transgressif par rapport aux canons : il réfléchit à voix haute, tentant de retracer le trajet parcouru dans une recherche anthropologique entre les relations nouées sur le terrain – un quartier de Moscou – et des partis à prendre au moment de l'écriture. Il ne présente pas des résultats, mais interroge. L'écrire a fait partie du processus de mise à distance de mes rapports avec les habitants du quartier pour pouvoir écrire les rapports entre eux et leur monde : en tant que tel, il est sans distance. Cela lui valut, lors de la présentation dont est issu cet article<sup>1</sup>, le qualificatif mérité de non socialisable de la part de Michel Agier, qui entendait par là qu'il fallait dans l'écriture « trouver le "je" qui permette de parler de l'autre » ; merveilleuse définition de l'écriture anthropologique. En ce sens, ce texte est effectivement non socialisable, car il dit « je » non pour parler des autres (les habitants), mais pour parler aux autres (les pairs et les lecteurs). C'est un texte endogame.

Pourquoi, alors, le publier? Nombre de ses lecteurs-doctorants l'ont trouvé libérateur : il s'agit d'abord d'exposer des solutions improvisées au fil de mes

---

<sup>1</sup> Que tous les participants à la journée doctorale sur l'engagement organisée par le LAIOS en juin 2007 trouvent ici l'expression de mes remerciements, en particulier Michel Agier et Catherine Neveu, pour l'extrême qualité de leur lecture et pour la pertinence de leurs conseils, dont l'un des plus vifs fut : « écrivez le livre que vous aimeriez lire et qui n'existe pas » (Agier 2007). Il me conseilla également la lecture de Agee (2003[1941]), effectivement insurpassable, en particulier sur l'absolue nécessité, pour le sujet anthropologue, d'écrire, de rendre compte de la vie des sujets dont il a fait la rencontre et sur la toute aussi absolue vanité de cette entreprise impossible.

interrogations, quelques tours de main maïeutiques appris sur le tas, dans un esprit de confrérie sinon de confraternité. Il ne s'agit nullement d'une tentative d'auto-ethnographie, exercice dont on connaît le péril, ni d'une tentative d'anthropologie de l'anthropologie, qui tâcherait de répondre à la question : que peuvent donc bien faire les anthropologues quand ils sont en train de faire de l'anthropologie, et singulièrement, peut-on saisir la nature de leurs engagements dans cette activité?

## La main invisible du terrain?

Pour autant, cette transgression du « dire je pour parler aux autres » pose implicitement des questions sur notre discipline.

L'anthropologie dispose désormais d'une importante littérature théorisant la nécessité de restituer, dans l'analyse et pour son bien, la place donnée à l'ethnologue dans les situations de terrain. En France, Althabe (1992), Bazin (1996) et Bensa (1995) ont beaucoup travaillé cette question, pour ne citer qu'eux. C'est même presque aujourd'hui l'un de nos canons scientifiques, amplement reconnu et suivi en pratique. Avant eux, le constat de Geertz (1996[1983]) sur nos stratégies littéraires avait fait mouche et largement mis à mal le mythe d'une anthropologie, science neutre et objective.

Toutefois, il reste peut-être un tabou à lever sur la part active de l'ethnologue. Il me semble en effet que nous y gagnerions – si tant est que l'on accepte le postulat selon lequel on fait mieux ce que l'on fait lorsqu'on sait ce qu'on est en train de faire – ce qui n'est dans le fond pas si sûr. Il ne s'agit pas de pratiquer la réflexivité à l'infini, mais de penser la contradiction implicite suivante, entre :

1. L'affirmation positive de notre flou méthodologique, comme l'un des fondements de la discipline et de sa différenciation d'avec les autres sciences sociales : nous ne construisons pas d'échantillon, ne posons pas de questions fermées et d'ailleurs nous posons le moins de questions possible, ne partons pas de catégories préconstruites, nous sommes encouragés à nous laisser guider par le terrain, à suivre les fils de l'enquête tels qu'ils se présentent... Terrain que nous pourvoyons ainsi, au passage, d'une force immanente, d'un mana de la plus curieuse espèce, qui exciterait ardemment notre curiosité et nous ferait faire couler beaucoup d'encre s'il était n'importe où ailleurs que chez nous, les anthropologues (chez les sociologues, par exemple). En quoi le terrain a-t-il plus de réalité que le marché, que nous attaquons avec tant de délices? Croirions-nous à une main invisible du terrain?

2. Et pour autant, ce terrain par lequel nous prétendons et avons la prétention de nous laisser guider, c'est bien nous qui jetons notre dévolu sur lui. Nous dépensons une énergie considérable pour le choisir, puis pour convaincre nos institutions de tutelle de la nécessité de nous financer, pour nous y rendre, pour y accéder au prix de cent coups de téléphone, d'innombrables heures d'errance, afin de rencontrer les premières personnes qui nous présenteront les suivantes, etc. Bref, le terrain, c'est nous.

C'est bien la manière dont nous construisons nos objets qui se joue là, dans cette contradiction entre « se laisser porter au fil de l'eau » et « jeter son dévolu sur ». Cette construction de l'objet se fait tout au long de l'enquête et

de la rédaction. L'image d'Épinal de l'ethnologue pris dans les rets des interactions avec les enquêtés est un peu simplificatrice. Nous opérons sans cesse des choix actifs. Même le choix de se laisser choisir est un choix actif.

## La main invisible qui tient la plume?

Derrière cet implicite s'en cache un autre : professionnels de l'intime sur le terrain, nous prétendons devenir professionnels de l'universel dans l'écriture<sup>2</sup>. Si ce miracle est possible, c'est bien parce que l'universel est déjà présent dans l'intime (l'intime de l'autre peut toucher celui de l'ethnologue) et que l'intime est encore présent dans l'universel (l'universel d'un livre peut toucher l'intime du lecteur). Si les mystères de l'empathie sont au cœur des plus grandes ambitions de l'anthropologie dans ses visées de connaissance, alors, nous aurions intérêt à y réfléchir un peu. La « mutuelle intelligibilité » (Agier 2004) des humains que nous aspirons à produire passe par la possibilité de leur mutuelle empathie. « Mutuelle intelligibilité » qui n'est pas approbation morale.

Le passage épistémologique de l'empathie à l'intelligibilité, du sentir au savoir, n'a rien d'évident. Nous disons « mettre à distance » – et le faisons réellement. Comment fonctionne ce « mettre à distance pour mettre à proximité », rendre familier? Comment réussissons-nous le tour de force d'une science qui se veut, et est, à la fois critique et compréhensive, voire qui trouve sa force critique dans sa « compréhensivité »?

Autant de questions que ce texte ne prétend pas résoudre, ni même poser, mais qui en découlent. Ci-dessous la narration de ce périple de la distanciation familière, dans le cas particulier de cette monographie moscovite en cours de fabrication. Ou : comment circonscrire l'engagement de l'écriture anthropologique s'il amène à se choisir une ou des définitions de l'anthropologie.

## Objectif lune à ma manière

Si l'on considère la recherche comme une manière d'agir parmi d'autres, qu'est-ce que je fais en écrivant ma thèse? Je cherche à décrire d'autres manières de faire et de dire (Verdier 1979). De quelle manière? Qu'est-ce que je peux et ne peux pas faire avec cette manière de procéder?

Dans l'idéal, j'aimerais que cette thèse contribue à changer la Russie. Rien que ça.

Dans l'idéal, j'aimerais que ma thèse soit une « bonne » ethnographie, à savoir un discours savant s'adressant à tout un chacun, ici comme là-bas. Pas moins.

L'engagement du texte de la thèse se situera dans ces deux exigences. En d'autres termes, s'engager dans la description d'un quartier de Moscou aujourd'hui c'est faire quoi et pour quoi faire? Répondre à ces questions m'a aidée à amorcer la rédaction : j'ai en effet éprouvé le besoin de me dégager

<sup>2</sup> Pour ces réflexions, mes remerciements vont à Arielle Haakenstad et à François Hoarau.

des sacs de nœuds personnels, affectifs, politiques, dans lesquels j'ai été prise sur le terrain, non pour me désengager, mais pour permettre un engagement d'une nouvelle forme, celui que prendra le texte. J'évoquerai d'abord le terrain et la manière dont j'ai été prise dans les enjeux locaux au cours de l'enquête proprement dite. Puis, j'établirai la liste des lecteurs auxquels je m'adresse, afin de les choisir et aussi de les hiérarchiser – choisir dans quelles conversations je me situe comme un moyen de clarifier les visées du texte.

## L'emberlificotement dans<sup>3</sup> le terrain

*Où ça se passe? (Quel est l'état du sac de nœuds avant que je n'arrive?)*

J'essaie de faire une monographie sur un quartier de Moscou. Le quartier s'appelle « le village/lotissement de Sokol ». Il s'agit de la première coopérative de construction d'URSS, planifiée par de très grands urbanistes des années 1920 comme cité-jardin, s'inspirant du modèle howardien et s'inscrivant dans les débats sur les alternatives de plans du développement de Moscou à l'époque. La cité-jardin a été réalisée partiellement durant la Nouvelle Politique Economique, grâce, principalement, aux investissements « privés » de membres de l'intelligentsia ou approchants (Bolcheviks de la première heure, intellectuels, artistes, scientifiques, etc.). La crise du logement à Moscou était telle à la sortie du communisme de guerre que les pouvoirs publics ont dû redonner un peu de possibilités d'initiative individuelle afin que les gens puissent tâcher de résoudre leur problème eux-mêmes. Sokol s'inscrit dans ce mouvement : un petit groupe se saisit de l'aubaine et fait un projet puis démarche pour obtenir un terrain, non sans mal. La « geste pionnière-fondatrice » se targue que Lénine en personne ait signé le décret autorisant la construction du quartier, peu de temps avant sa mort. Bien que le projet « vu de près » s'avérât plutôt élitiste, il revendiquait officiellement une dimension « ouvriériste » et « expérimentale » (emploi de matériaux préfabriqués pour réduire les coûts sans qu'aucune maison ne soit semblable à une autre, essais de matériaux d'isolation, etc.).

Au début des années 1930, le lotissement, coopératif, a toutefois été donné en propriété à la municipalité de Moscou qui a fait de ces maisons individuelles des appartements communautaires, comme dans le reste du parc de logements de la ville. Cette **densification**, selon l'expression consacrée, a profondément bouleversé la composition sociale du lotissement et introduit la mixité sociale *idéalement* : jusque dans les cuisines, salles de bains et cabinets de commodités. De plus, un nombre considérable des membres fondateurs de la coopérative ont subi les purges staliniennes des années 1930.

L'étape historique suivante a été la Grande Guerre Patriotique, avec ses morts, ses disparus et ses évacués. Sokol, au nord de la ville, coincé entre un pont, une voie ferroviaire, un aéroport et d'autres infrastructures stratégiques de moindre importance, réchappe miraculeusement des bombardements – seules deux maisons seront démolies, reconstruites après

---

<sup>3</sup> Ce qui nous change de « sur », n'est-ce pas?

la guerre par des prisonniers allemands.

La suite est plus légendaire, quoique recoupée par de nombreuses sources orales : le lotissement serait devenu un repaire de KGBchniks (membres du KGB) et autres profiteurs informés des surfaces habitables vacantes (avec, depuis le début des purges, le soupçon de la dénonciation intéressée, visant à libérer de la **surface habitable** en question) ou de **travailleurs de boîtes aux lettres** (d'institutions du secteur militaro-industriel fermé). Sous le dégel, les habitants, excédés par la surpopulation et la promiscuité, créent un **comité d'immeuble** qui représente (censément) tout le quartier et instaurent des **tribunaux de camarades** pour tenter de résoudre la crise du logement et les conflits d'appartements communautaires.

Dans les années 1970, ils se mobilisent contre la démolition annoncée du quartier et parviennent, finalement, au classement de ce dernier en tant que **monument d'urbanisme et d'architecture soviétique**. Sur cette lancée, ils se constituent ensuite en **soviet d'autogestion territoriale**, durant la Perestroïka, notamment pour prendre en charge l'entretien matériel du quartier, menacé d'insalubrité. Statut d'autogestion qui, sous de nombreux avatars, perdure jusqu'à aujourd'hui malgré l'opposition farouche tantôt de la Mairie de Moscou, tantôt de celle de l'administration locale (préfecture et sous-préfecture d'arrondissement, etc.).

Entre-temps, la ville a grandi autour du quartier qui, de suburbain, est devenu presque central et en tout cas le seul en tant que quartier où il est possible d'avoir une maison individuelle. D'où la fulgurante hausse des prix et l'exacerbation des enjeux (jusqu'au meurtre) face auxquelles le statut de pseudo-monument est bien faible. D'où, aussi, la convoitise des **nouveaux Russes** (nouveaux riches) et le dilemme des « nouveaux pauvres »<sup>4</sup> (demeurer à Sokol avec une retraite misérable ou assurer des jours paisibles à soi-même et sa descendance en vendant sa maison – bref, écrire le patrimoine avec un « p » minuscule ou majuscule).

Aujourd'hui on a donc une cité-jardin au cœur de Moscou, avec des maisons un peu vétustes (elles étaient prévues pour « durer » de 40 à 50 ans) habitées par des « déclassés » qui essaient de ne pas l'être. Un quart des maisons a déjà changé de mains et appartient aujourd'hui à des plus ou moins **nouveaux Russes**. Les militants de l'autogestion, des anciens du quartier, anciens dignitaires ou membres de la bourgeoisie soviétique, luttent pour gérer le quartier (y compris financièrement, mais le plus compliqué est d'en conserver le droit d'administration), pour pouvoir rester là, pour coopter les nouveaux arrivants, pour conserver le quartier en l'état. Pour cela, ils mobilisent tout une série de stratégies symboliques, notamment celle du patrimoine d'urbanisme, mais aussi celles de l'imaginaire de la vie communautaire supposée propre au quartier (et à la cité-jardin), de la patrimonialisation de la flore et surtout d'eux-mêmes en tant qu'« héritiers » des « pionniers ». Ils ont fait un musée de Sokol où ils se mettent en scène, font appel à l'ancienneté des lignages, invoquent des **traditions** communautaires de l'âge d'or qui ont duré 5 ou 6 ans à tout casser dans les années 1920<sup>5</sup>, etc. Ils posent un monument aux Sokoliens tombés pour la Patrie, inventent leurs propres panneaux de signalisation routière, célèbrent les 75 ans du quartier, délivrent des diplômes d'honneur de Sokolien... Les **nouveaux Russes**, pendant ce temps-là, modifient le coefficient d'occupation

<sup>4</sup> Nouveau Russe est vernaculaire, tandis que « nouveau pauvre » est de moi.

<sup>5</sup> De 1924 à 1931, période largement consacrée au chantier de construction.

des sols, rasant et reconstruisent des villas invraisemblables, avec jusqu'à trois niveaux souterrains, enceintes crénelées dignes d'un château fort, surmontées de caméras de vidéosurveillance pour assister leurs gardes du corps et ne jouent pas franchement le jeu de la communauté et du patrimoine avec un « p » majuscule – et ne militent pas non plus pour l'autogestion.

*Pourquoi est-ce là que ça se passe? (Pourquoi ai-je choisi ce sac de nœuds-là?) ça se passe?*

Comment habitait-on cet endroit surprenant, concentrant à l'extrême, en 105 maisons, toutes les contradictions de la Russie contemporaine et de son passé? Je me disais que l'une des particularités locales serait qu'à Sokol, je trouverais des processus à l'œuvre partout dans Moscou, mais extrêmement exacerbés ici. Ce point a des implications pour l'écriture, comme si j'espérais que ma démonstration serait plus convaincante en décrivant une situation encore plus flagrante, abrupte, que d'autres. Je reste aujourd'hui prise dans ce paradoxe de vouloir tenir un propos général en parlant du particulier : paradoxe revendiqué puisque c'est notamment grâce à lui que je me rattache à la démarche anthropologique – en tant qu'il relève de ce mouvement de balancier dans lequel ethnographie et anthropologie se nourrissent mutuellement. En partant faire une thèse sur Sokol, je partais donc aussi faire une thèse sur Moscou et la Russie contemporaine.

L'agent immobilier qui m'a le premier montré Sokol m'avait « tout dit » : l'autogestion et le KGB, les purges et les dénonciations, et les nouveaux Russes. Mais je dois dire que j'avais un a priori de sympathie pour l'autogestion résistante à la Mairie de Moscou, un désir de connaître ces gens qui avaient l'envie d'en découdre. Enfin, je trouvais à ce quartier un charme fou : havre de paix inespéré au cœur de la mégapole, avec ses maisonnettes croulant sous la verdure, ses mamans promenant leurs enfants en poussette, ses bordures bricolées et ses panneaux loufoques.

*« Les touillons du terrain » : l'ethnologue emberlificotée pendant l'enquête*

Par l'agent immobilier, j'ai eu accès à deux chantiers de maisons de nouveaux Russes, mais pas directement à leurs propriétaires. De toute façon, j'avais envie d'entrer « par les petites portes », par les portes des « petites gens ». J'ai fait en vain du porte à porte pendant trois semaines, alors qu'ailleurs il suffisait en général d'une demi-heure sur un banc dans la cour pour être invitée dans la première cuisine. Ce n'est que plus tard que j'ai compris qu'à Sokol, on me prenait souvent pour un agent immobilier; que j'ai mesuré la peur des gens, leur méfiance : leur peur d'être obligés, un jour, de quitter Sokol, mais, aussi, une peur pour leur intégrité physique.

Pour rendre l'enquête de terrain possible, il m'a donc fallu, presque systématiquement, afficher clairement le choix d'un camp entre diverses parties plus ou moins ouvertement en conflit ou « socialement antagonistes ».

Bien plus « engageant », pique-assiette et pique-confidences, hôtesse et voisine, j'ai rencontré des tas de gens qui m'ont raconté des tas de secrets plus ou moins secrets, des histoires épouvantables ou magnifiques. J'ai bu des litres de thé, et (presque) autant de vodka avec les uns et les autres,

partagé deuils et naissances, angoisses et joies, la tristesse d'un ouragan ayant arraché des dizaines d'arbres « monumentaux » et le krach de 1998 et mon réfrigérateur avec les voisins. J'ai longuement interviewé des gens qui, depuis, sont décédés et m'ont raconté, précisément, leur vie. J'ai eu le trac à l'inauguration du musée, prononcé mon toast solennel au banquet des vétérans, fait des cadeaux (fleurs, chocolats, médicaments, photos, graines, etc.) et en ai reçus (bibelots kitsch, archives personnelles, stylo Bic, morceau de drap prérévolutionnaire brodé au chiffre familial, pomme du cèdre de Sibérie planté à Sokol par l'ancêtre qui avait été exilé « sous le tsar », petit drapeau à la gloire du travail soviétique – ainsi qu'« un objet historique », un œuf de Pâques en bois peint – « à l'époque, ça s'achetait en devises »...). J'ai été soignée par une infirmière du cru, mis une éternité à comprendre où était « notre boulangerie ». J'ai cohabité avec deux vieilles dames et un jeune homme.

Je me suis fait du souci pour certains et certaines et je m'en fais encore. Il y a des gens que je n'ose pas appeler, par peur de mauvaises nouvelles. Il m'est aussi arrivé d'être prise à parti politiquement, sommée de fournir mes cassettes pour un procès à venir et certains Sokoliens ont pensé que j'avais été « balancée » à la police.

De manière volontaire au départ, et à mon corps défendant à la fin, j'ai donc choisi le camp de terrain des nouveaux pauvres plutôt que celui des nouveaux Russes. De manière involontaire tout du long, j'ai été cooptée par le camp des militants du soviet et de leurs soutiens, par les cité-jardiniers, ce qui excluait de fait une enquête plus complète auprès d'autres nouveaux pauvres : les « alcooliques », les « fomentateurs de mariages d'intérêt » et autres « éléments antisociaux ». Être cooptée par les cité-jardiniers et les coopter moi-même, c'était en quelque sorte (mais j'ai mis très longtemps à m'en rendre compte clairement) accepter de marcher sur le même fil symbolique local qu'eux, entre deux écueils, décadence nouvelle russe d'une part et déchéance nouvelle pauvre d'autre part.

Dans ma thèse, c'est à peu près sur ces positions que je pense camper, mais :

- avec un peu d'indulgence pour les nouveaux Russes (d'ailleurs grands absents de l'enquête); et,
- en mettant en lumière les contradictions des cité-jardiniers, leurs ambivalences, la violence incroyable de leur propre ostracisme, les paradoxes ambigus de leurs tactiques mémorielles, l'aspect discutabile de certaines de leurs techniques de résistance (comme par exemple d'appeler leurs contacts dans les services *ad hoc* pour se renseigner sur les impétrants à l'installation dans le quartier)...

## Se démêler les crayons

Maintenant que je suis revenue, qu'est-ce que je veux faire, à qui est-ce que j'écris et pour quoi faire?

« *Tout simplement la vie des gens* »

Ou : comment on part avec une « problématique » compliquée et l'on revient

avec une question d'apparence beaucoup plus simple, qui en fait est bien plus compliquée à décrire. Je suis partie en ethnologue, c'est-à-dire en me disant « on verra bien ». Pas les mains dans les poches, mais sans grand attirail conceptuel prédéterminé : le seul protocole d'enquête que j'avais défini avec précision se résumait à « je vais sonner aux portes ». Cependant, j'avais mes raisons, bonnes ou mauvaises, pour aller là où je suis allée. Aujourd'hui, je m'intéresse **tout simplement** à la vie des gens. Or, il y a dans ce **tout simplement** l'infinie complexité du monde. Mes obsessions de départ demeurent, notamment les articulations entre la privatisation, les mémoires et les rapports de pouvoir au niveau local. Mais c'est un peu comme si l'horizon s'était élargi ou plutôt comme si plus je me rapprochais de cet horizon, plus il s'éloignait – ce qui est normal pour un horizon, mais complique fâcheusement l'écriture. Plus ma vision du terrain se complexifie, devient subtile, contradictoire, et plus, nécessairement, l'écriture se corse.

*Le programme idéal de mon cours pour « apprendre à être l'autre, tout simplement »<sup>6</sup>*

Si un titre de thèse pouvait faire cinq lignes, celui de la mienne serait : « Cités-jardinages à Sokol, Moscou, fin XXe début XXe siècles : bref précis de politique locale post-soviétique (de quelques ruses symboliques en période de libéralisation économique extrême), petit manuel de savoir-vivre avec son temps, notice sur l'art du bon voisinage avec les fantômes à l'usage de vivants logés en maisons hantées, et requiem pour des efforts de bonheur ». C'est tout cela que j'aimerais décrire. J'ai, par conséquent, un problème global : le monde étant chaotique et les mots imparfaits, comment décrire le premier à l'aide des seconds? Vu que ni le monde ni les mots ne risquent de s'arranger dans un délai raisonnable, comment faire? N'en sachant rien, j'essaierai de répondre à la question « à qui est-ce que j'écris? », dans la mesure où la possibilité de faire ce que je voudrais en dépend partiellement : cette question à la fois conditionne le texte et le définit. À qui est-ce que j'écris? Pour qui? Contre qui? Contre quoi? Avec qui? Pour quoi?

L'apprenti-anthropologue et l'anthropologue aguéri sont dans la même situation : apprendre à être anthropologue, c'est un peu apprendre à être l'autre (ou à trouver l'autre chez soi, ce qui revient au même) et apprendre ensuite à le raconter. Mais cet apprentissage est à recommencer à chaque nouvelle enquête. Il n'y a pas vraiment une « première fois »; la thèse, au cours de laquelle on apprendrait à apprendre à être l'autre, et puis les fois suivantes, où l'on apprendrait juste à être l'autre.

Il me semble que faire un doctorat en anthropologie, c'est apprendre à apprendre, c'est faire l'expérience de l'anthropologie (du « terrain ») et c'est écrire de l'anthropologie. La thèse a ceci d'étrange qu'elle doit attester non pas qu'on a fini d'apprendre, mais qu'on a commencé à apprendre à apprendre. L'impétrant est en quelque sorte sommé de prouver qu'il a fini de commencer à apprendre à apprendre... Comment la thèse pourrait-elle être un « produit fini »?

<sup>6</sup> « Je suis l'autre en douze chapitres », « La russitude contemporaine facile », « Sokolien en m'amusant », « L'altérité pour tous »...

*Ma « théologie de la libération » : écouter mon envie et lui supposer du bon sens*

Si faire une thèse en anthropologie, c'est faire de l'anthropologie, alors écrire une thèse en anthropologie, c'est écrire de l'anthropologie. C'est quoi, écrire de l'anthropologie? Il faudrait s'entendre sur une définition du texte anthropologique. Cela supposerait de développer tous les arguments d'une foule de débats, ainsi que leur histoire, pour finalement sans doute constater qu'il n'est pas tranché de manière définitive ni consensuelle. Ce n'est pas ce que je vais faire. Ce que je vais faire, c'est en choisir une qui me convienne pour répondre à ma question : qu'est-ce que je veux faire et pour quoi faire?

Je voudrais faire de l'anthropologie comme celle que j'aime lire (parce que je ne vois pas l'intérêt d'en faire une autre). Ce que je voudrais, par conséquent, c'est élaguer dans les objectifs multiples et contradictoires (donc contrariants) de la thèse, pour en revenir aux principes de base de l'ethnographie que j'aime lire chez les autres : celle qui est un discours savant s'adressant à tout un chacun. Cela fait déjà deux lièvres à la fois.

Elle s'adressera aux gens qui ne connaissent rien ni à la Russie ni à l'anthropologie et qui sont en fait le vrai « public » : une anthropologie qui aurait oublié qu'elle s'adresse à tout le monde aurait à mon sens raté sa raison d'être, serait passée à côté de sa raison sociale (donc ce doit être suffisamment bien écrit pour être facile à lire – et là je me dis que c'est vraiment ça qui est difficile à faire!). Jean Bazin (1996, 2000a, 2000b) nous invitait à pratiquer une anthropologie qui se serait contentée de décrire des actions et qui, ce faisant, aurait permis à ses lecteurs de se dire, non pas que les gens ainsi décrits avaient des mœurs irréductiblement étranges et exotiques, mais que, si nous (vous, moi, lecteurs de cette anthropologie) nous étions trouvés au même endroit au même moment que ces gens et dans la même situation, peut-être n'en aurions nous pas fait autrement.

L'ethnologie, à mon sens, devrait être jugée sur ses capacités (les capacités d'un texte) à rendre compte d'un monde, à le rendre familier à ceux qui ne lui appartiennent pas et à montrer ses contours et ses logiques implicites à ceux qui lui appartiennent. J'ai, ainsi, du mal à faire une « thèse ». L'une des « thèses » de ma thèse, de manière incidente, ce serait ça : qu'une thèse en anthropologie devrait consister en une description « réussie » du monde qu'elle a choisi d'étudier, sans avoir outre mesure de « thèse » à démontrer.

Le choix d'un terrain archilocal comme Sokol, c'est aussi croire avec le plus grand sérieux à la puissance d'un lieu : si ça se passe comme ça là, c'est parce que là n'est pas n'importe où. Si ça se passe comme ça à Sokol, c'est parce que c'est là que ça se passe : il n'y a pas deux premières coopératives de construction d'URSS, il n'y a pas deux cités-jardins à Moscou. Et ce qui se passe à Sokol, se passe dans une « société globale » (Althabe 1992) : en Russie, en pleine « thérapie de choc », après le régime soviétique avec ses X millions de victimes, etc. Le pari de l'anthropologie ainsi entendue, c'est de se donner les moyens, par un terrain dans la durée, de comprendre ce qui se joue au niveau local et nulle part ailleurs. Sans Moscou, Sokol n'a pas de sens et, inversement, une thèse se donnant pour objet Sokol sans viser un peu Moscou n'en aurait pas non plus. Mais choisir de faire une enquête locale, c'est aussi viser Moscou, la Russie contemporaine, le genre humain.

C'est un engagement fort de l'écriture et dans le monde – j'ai envie que les

gens aient une occasion, si ça leur chante, d'en savoir un peu plus long sur la Russie, sur eux-mêmes/nous-mêmes, j'ai envie d'apporter ma petite pierre à l'édifice commun des anthropologues, à la « mutuelle intelligibilité » (Agier 2004) des humains. C'est aussi une manière de faire confiance au lecteur : en ayant lu dans ma thèse le monde russe d'aujourd'hui tel qu'il va, il pourrait peut-être se dire que ce monde pourrait aller autrement. En ayant lu les contours des possibles dans ce monde, il pourrait avoir envie d'en inventer d'autres (des possibles), d'en modifier, d'en repousser les contours en question. Cette thèse pourrait concerner mes lecteurs proches comme lointains, à propos de leur propre monde ou de celui de l'autre. D'ailleurs, ils n'ont, en fait, qu'un seul monde en partage, mondialisation oblige – si tant est qu'il n'en ait pas toujours été ainsi. Ce qui veut dire qu'il faudra que je publie ma thèse en russe et pas seulement en français.

*Dans quelles conversations scientifiques (Topalov 2007)<sup>7</sup> je suis, dans lesquelles je choisis de rester?*

« Discours savant s'adressant à tout un chacun » veut dire : s'adressant éventuellement à des savants si cela les intéresse.

Un bout de solution à mes problèmes d'académisme consisterait à établir la liste des lecteurs-savants auxquels je m'adresse, pour pouvoir en supprimer quelques-uns. Par exemple, les « soviétologues ». Les soviétologues pourront lire ma thèse en tant que « tout un chacun » s'ils en ont envie – j'en serai très honorée. Je ne daigne pas m'égarer en bavardages oiseux avec :

a. ceux des soviétologues occidentaux qui partent de concepts idéalistes (« société civile », « démocratie de marché », etc.) pour en chercher l'incarnation dans la réalité ou qui croient que « les institutions pensent », pour paraphraser Mary Douglas (1999[1987]);

b. une partie des ethnologues russes – ceux qui sont en quête des ethnos, qu'ils fabriquent, au passage, avec une redoutable efficacité;

c. certains chercheurs russes en sciences sociales : ceux qui sont de grands consommateurs et de fabuleux producteurs d'idéologies (reconverties);

d. bien des journalistes français et le racisme en général (« la dinguerie slave, intemporelle et métaphysique », etc.) : dois-je payer mon obole à la lutte contre la bêtise et, notamment, la bêtise raciste, très répandue, ou bien passer outre?

Je m'adresse : aux anthropologues en général – vis-à-vis desquels j'ai une approche à défendre, celle de J. Bazin, et peut-être des compléments à proposer. À ceux de la ville, auxquels j'ai un quartier (une utopie urbaine) à raconter; à ceux de la mémoire; à ceux du patrimoine; à ceux du politique; à ceux de l'économie; à ceux de la Russie. À ceux qui s'intéressent à la « démocratie locale ». J'aurais sûrement à dialoguer avec ceux qui travaillent sur tout endroit où il y a eu des ruptures temporelles, des changements d'époque brutaux, un ou des « avant/après » (révolutions, coups d'État, dictatures, krachs boursiers, etc.) : aux anthropologues de l'événement. Avec

<sup>7</sup> Séminaire « Espace et sciences sociales : pratique de la recherche », coanimé avec Caroline Varlet-Maurel à l'EHESS.

ceux qui fréquentent des endroits « eschatologiques », adventistes, cultes du cargo, etc. Avec ceux qui s'intéressent aux régimes communistes et aux régimes post-communistes. Aux États qui font faillite, quels qu'ils soient. J'aurais beaucoup à apprendre de ceux qui travaillent au Fonds monétaire international (FMI), à la Banque mondiale, à l'ONU, à l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE). Bref, de New York à Pékin, les anthropologues m'intéressent. J'écris « avec » eux.

### *Le choix des armes*

Il s'agit de rester cohérente avec ma stratégie : celle de donner au lecteur des éléments pour lui permettre de se mettre à la place des Russes et de se dire qu'il aurait pu faire pareil qu'eux. Alors, je préfère lutter sur le terrain du terrain, justement : j'ai une approche à défendre, plus que des concepts; et je la défendrai en faisant « juste » autrement, en la mettant en œuvre. L'engagement dans un texte qui se voudrait « simple » n'est donc pas seulement une question de public visé; c'est, surtout, une question de rigueur intellectuelle interne. Cet engagement, pour être efficace, pour qu'il fasse son œuvre d'ethnologue, doit rester implicite.

### *Contre qui j'écris?*

J'écris une thèse sur la Russie contemporaine parce que son état actuel me fâche. C'est l'une des motivations au départ de la thèse. Décrire la Russie dans tous ses états (et un peu dans tous ses États), c'est montrer qu'il y a des responsabilités et des responsables à ces états. Je pense (et voudrais donner à penser au lecteur) que cela aurait pu se passer autrement – pourrait changer, être changé. En filigrane de la thèse, j'ai des « cibles », dont certaines sont tout à fait individualisées. C'est faire le pari qu'une description réussie des conséquences des décisions politiques et économiques prises par ces gens de pouvoir sur les possibles, les faisables, les impossibles et les infaisables, du monde que je me suis donné pour objet sera, je l'espère, plus efficace qu'un pamphlet. Je joue la carte du constat sans appel plutôt que celle du réquisitoire. Mais j'ai choisi de raconter, aussi, des stratégies de résistance... D'ailleurs pas du tout avec l'idée que ma thèse pourrait servir « pour de vrai » de manuel! Plutôt comme s'il y avait là un hommage à rendre à l'infinie imagination des petites gens pour essayer de garder ou de reprendre la main sur leur destin.

## **Le « pacte » avec les cité-jardiniers**

« Pour » qui j'écris? J'écris, entre autres, « pour » les gens de Sokol, mais surtout pas à eux... Et le fait de savoir qu'ils risquent de me lire me tétanise. Car, comme me l'avait dit l'une des vieilles dames avec lesquelles j'ai habité, avec son habituelle lucidité un peu sarcastique, l'ancien président du soviet d'autogestion « n'a pas besoin que j'écrive la vérité sur Sokol, mais que j'écrive joliment ». C'est sur cette base que notre alliance est possible et que nous échangeons de bons et loyaux services – à ceci près que j'espère que le malentendu sur ce que serait « écrire joliment » n'est pas trop grand.

Les Sokoliens attendent ma thèse avec impatience pour la mettre au musée

de Sokol. Certains sont francophones et la liront. Ils attendent d'elle qu'elle participe à leur propre patrimonialisation, qu'elle renforce leur légitimité locale, qu'elle participe de la logique du « allons bon, voilà que Sokol entre dans l'arène internationale! » ou du « à quand un siège à l'ONU pour Sokol?! ». Nul doute qu'ils seront désappointés du résultat...

## Le trash ethnographique et l'anthropologie

Ces interrogations sur « à qui j'écris » se posent aussi par rapport à mon objet, qui s'est élargi à des horizons imprévus (du moins, pas attendus avec cette intensité) tels que dénonciations, délations, violent ostracisme social, et toutes ces sortes de turpitudes et forfaitures sans doute caractéristiques du genre humain que les anthropologues se proposent d'étudier, mais à partir desquels il est bien difficile (en tout cas pour moi) d'élaborer une anthropologie de qualité. D'autant plus difficile que « sur le terrain », « coupables » et « victimes » sont souvent les mêmes. Décrire ces turpitudes, c'est rompre le pacte avec les cité-jardiniers. Bien sûr, si je ne le faisais pas, ce serait rompre le pacte avec moi-même et mon engagement d'anthropologue.

De plus, je me trouve à la recherche d'un équilibre impossible entre montrer les vices de l'enchantement, mais aussi toutes ses vertus. Or, montrer les vices et les vertus de l'enchantement, c'est montrer qu'il y a enchantement, donc rompre le charme, pour le réhabiliter ensuite (ou en même temps)... dans toutes ses limites, y compris dans ce qu'il a de plus discutabile « moralement parlant ».

Comment s'y prendre avec les moments où l'ethnographie rippe vers l'anthropologie? Cela flanque le vertige. Je ne prétends pas « faire une thèse sur la condition humaine »! Il est beaucoup plus facile de s'assumer comme ethnographe d'un lieu que comme anthropologue, posture tout à fait impossible à tenir en se prenant au sérieux.

Quand il s'agit de raconter comment les gens se dénoncent allègrement les uns les autres dans la plus parfaite bonne conscience, quand ces gens sont les mêmes que ceux dont, parfois, je reprends par ailleurs les malheurs à mon compte, quand ils me disent quasiment dans la même phrase que « bien sûr qu'Untel (l'oncle) a été envoyé au goulag "pour rien" (qu'il était innocent) » et que « de toute façon, on n'y était jamais envoyé pour rien » (à propos des autres), l'angoisse devient abyssale. Je ne suis pas du tout partie faire une thèse sur « le Bien, le Mal... », moi! Et je n'ai aucune envie de traiter ces données avec ce genre de vocable, dont je ne pense pas qu'il nous apprendrait quoi que ce soit. Et pourtant, je suis bien, aussi, confrontée à des choses que ma morale réproouve. Et je dois décrire non seulement des clivages sociaux, mais également individuels; des fractures qui passent au milieu des personnes, dont je suis sidérée qu'elles tiennent ensemble... Je zappe à la télévision ce qui est décommandé aux moins de 12 ans et me retrouve à faire une thèse sur ces épouvantes? C'est hors de question... et incontournable, puisque si structurant de tout ce que je veux décrire d'aujourd'hui.

Je n'arrive pas à me coltiner la douleur absolue (les femmes battues par leurs fils, les cadavres retrouvés trois jours après dans leur jardin, les récits des purges, les deuils, etc.) et je n'arrive pas à me coltiner la monstruosité

ordinaire (les dénonciations). Comment s'y prendre, sachant que la maîtrise de ce passage de l'ethnographie à l'anthropologie est sans doute une des manières d'éviter l'ethnographie risquant de tomber dans le trash évoqué à l'instant, pour parvenir à montrer comment ce trash structure, à côté d'aspects a priori plus sympathiques (solidarités, amitiés, entraides, etc.), les rapports sociaux?

## **Est-ce que j'ai envie que le lecteur puisse se mettre à la place des « coupables »? Pour quoi?**

Mon projet de décrire turpitudes et forfaitures a une autre implication : si je cherche à faire penser, imaginer, au lecteur qu'il aurait pu faire pareil à la place des Sokoliens, qu'est-ce que cela veut dire quand il s'agit des turpitudes et des forfaitures (les dénonciations, en particulier)? Il ne s'agit pas, au grand jamais, pour moi, de les cautionner, de les réhabiliter. Faire œuvre d'ethnologue, en cette matière comme pour les autres, c'est montrer, raconter, comment (comment ce sont des actions possibles), pour rendre intelligible. Est-ce que j'ai envie de rendre intelligible? Pour quoi faire? Pour faire quelque chose ou juste comme ça? Et d'ailleurs, est-ce intelligible?

Je cherche à décrire des manières de faire des choses très différentes; préparer une bonne soupe aux orties ou écrire une lettre de dénonciation efficace. Très différentes et pas tant que cela (prendre une casserole, un papier et un crayon...). Je ne crois pas que les auteurs des lettres de dénonciation qui sont en ma possession se soient dit : « je vais écrire une lettre de dénonciation », je ne pense pas qu'ils les auraient appelées ainsi. Les « dénonciateurs » que je rencontre à travers ces lettres dénoncent avec la meilleure foi du monde, ils sont excédés et sûrs de leur bon droit. Pourtant, le concept de « dénonciation », lui, est bien vernaculaire. C'est un type d'action précis, socialement condamnable et condamnée, dont les auteurs sont soumis à l'opprobre populaire. Mais, en principe, pas à la vindicte populaire. C'est-à-dire qu'aujourd'hui, les victimes de dénonciations (leurs descendants) dénoncent les dénonciateurs de manière floue, le doigt pointé aux quatre coins de l'horizon à la fois : ils dénoncent l'action, pas l'auteur. Autrement, à leur tour, ils seraient dénonciateurs – je ne sais pas, d'ailleurs, si c'est la raison de leur flou : je peux simplement raconter qu'à moi, c'est ainsi que l'on a raconté ces histoires. Avec un très grand flou ou alors une très grande réticence à préciser et sous couvert de secret absolu, et, exclusivement, à propos de personnes décédées. Pourtant, les lettres que j'ai sont des dénonciations publiques : elles datent des années 1960 et s'adressent au Tribunal de Camarades. Cela n'a donc évidemment rien à voir avec le contexte des années 1930, dont les victimes me parlent aujourd'hui – les conséquences en étaient toutefois fort lourdes aussi, puisque ces correspondances se terminaient fréquemment par l'intervention de la milice et des poursuites judiciaires dont je finis par perdre la trace. Et il existe aujourd'hui une autre forme de dénonciation publique. Ainsi, une série de caricatures et d'articles satiriques tenant la chronique du démêlé judiciaire entre trois Sokoliens et le soviet d'autogestion, publiés dans le journal du soviet. Ils sont nommés, fort reconnaissables dans les dessins, et accusés, outre leurs méfaits contre le soviet et leur comportement indigne et injurieux envers ses membres, de mariage d'intérêt, d'envoi de parents à l'hôpital psychiatrique ou à l'hospice pour les spolier de leur surface habitable, d'abus de boisson...

Décrire les manières de dénoncer, par le passé et aujourd'hui, c'est donc pour en savoir plus long sur le genre humain en général; et sur comment ces façons de faire structurent aujourd'hui les rapports sociaux, sous différents aspects. À savoir, notamment : les « immémorables », ce hiatus du terrain où, dans ce quartier où tout semble bon à commémorer, où l'on passe son temps à commémorer, on ne commémore jamais officiellement les purges. C'est-à-dire, en quelque sorte, le passé qui n'est pas passé. Les formes de dénonciations contemporaines possibles (autrement dit, le présent qui a commencé il y a longtemps). Certains rapports de voisinage impossibles et contraints. Le contrôle social et l'ostracisme, la normativité des comportements. La production de l'honneur, la défense symbolique de sa propre identité par la mise à distance des « autres ». La légitimité et la légitimation de la propriété. Des trajectoires intimes clivées.

## **Comment ne pas mettre à mal la sagesse du sujet silencieux en la racontant?**

Je soupçonne le « devoir de mémoire » d'être une idéologie et je me soupçonne de ne pas y adhérer, du moins pas sous toutes ses formes.

Une intuition de terrain me dit qu'à Sokol il y a une sagesse du silence. Il ne s'agit pas à proprement parler d'oubli, puisque, parfois, lorsque les conditions sont réunies, les gens me racontent ce passé douloureux. **Me** le racontent : je suis étrangère, je ne suis pas « dans » la situation (même si j'y suis emberlificotée) – j'ai alors, contrairement à la plupart des autres récits qu'ils me font où je suis investie comme « porte-voix », mission de me taire. Ce n'est pas que les gens aient oublié, c'est qu'on dirait qu'ils mettent un soin tout particulier à omettre de se souvenir. Le silence est aussi, parfois, une forme d'action, dont les gens sont, pleinement, sujets (et pas seulement, ou pas toujours, une espèce d'affreuse pathologie psychologique qu'il faudrait déplorer). Comment en rendre compte? C'est-à-dire, comment rendre compte du silence, donc de ce qu'il recouvre, sans anéantir les effets de la sagesse du sujet silencieux? En rendre compte, y compris pour donner une idée de lui comme action délibérée, c'est forcément le rompre. Décrire l'action « taire », c'est forcément décrire « taire quoi ».

Pour le formuler autrement, ce que je voudrais faire, ce n'est pas seulement « désenchanter ». Je voudrais aussi, parfois, chanter l'enchantement. C'est aussi une posture anthropologique, non? Cela fait partie de « rendre intelligible ».

## **Tendre le miroir à des gens en train de se regarder dans le miroir**

Il y a, de surcroît, une violence symbolique à rendre publique l'intimité des personnes ou tout simplement à les mettre en scène comme « personnages » sur leur propre scène. Ma position est d'autant plus étrange que les Sokoliens se mettent régulièrement en scène comme personnages sur leur propre scène, sokolienne, et avec grand plaisir. C'est même l'une des logiques sociales que je veux décrire : ils ont chez eux des tableaux de leur maison peinte par le voisin d'en face qui en a un de sa maison peinte depuis chez eux. Ils se regardent sur un panneau de photos d'eux-mêmes en train

d'inaugurer le monument à leurs morts lors de sa cérémonie de bénédiction, qui a lieu ultérieurement. Ils ont fait un film documentaire sur le quartier dans lequel tous les notables de la patrimonialisation sont présents et ils se passent ce film lors d'une soirée d'anniversaire, en le commentant... Le miroir qu'ils se tendent n'est pas celui de la belle-mère dans Blanche-Neige. Le miroir que je vais leur tendre sera moins flatteur et, comme chacun sait, la belle-mère dans Blanche-Neige prend très mal la réponse de son miroir.

Comment, aussi, décrire conflits, rumeurs, ragots, pratiques illégales, confidences, sans mettre à mal la confiance que les gens m'ont accordée, sachant que les pseudonymes n'ont aucune efficacité, que maquiller les trajectoires n'a aucun sens, que je serai sans doute lue là-bas et, de surcroît, qu'il s'agit d'un État largement, et de plus en plus, policier? J'ai donc un énorme problème d'impossibilité à respecter l'anonymat des personnes (dès que je les décris, elles sont reconnaissables).

Je pense à une dame en retraite, mais qui continue à travailler à l'institut agroalimentaire, qui avait travaillé auparavant au prestigieux centre de tir de Baïkonour et qui raconte en rigolant comment elle s'est retrouvée à revendre au détail cinq tonnes de viande, stockées en hiver dans sa véranda, pour gagner sa vie. J'ai besoin de le raconter pour raconter l'art de la débrouille et comment ça se passe : le système D, ce n'est pas magique, c'est social. Au départ on a un plan, qui par définition est censé être un bon plan et s'avère un sale plan. J'en ai besoin aussi pour raconter une figure d'émotion comme action, à savoir l'émotion-action « prendre le parti d'en rire », c'est-à-dire une des figures majeures de ce savoir-vivre avec son temps que je cherche à décrire. J'en ai besoin aussi pour mon chapitre « à l'époque, c'était beaucoup d'argent », où il faudra bien que j'explique qu'il n'est ni aberrant ni déshonorant pour une dignitaire du quartier, descendante de pionniers, ingénieure, de stocker cinq tonnes de viande sur sa véranda et de les revendre au détail. Même si l'incongruité de sa situation lui paraît du plus haut comique et même si elle est aussi plutôt fière de sa débrouillardise. C'est-à-dire que ce n'est pas qu'elle le fasse qui lui semble aberrant, mais la situation qui l'amène à le faire. Décrire des personnes suppose de rendre compte des situations dans lesquelles elles se trouvent. J'en ai donc aussi besoin parce que cela me sert à décrire les contours de ce qui se fait ou pas, du possible et de l'impossible, du plausible et de l'improbable, du « complètement absurde qui arrive quand même ». Décrire la Russie contemporaine, c'est beaucoup décrire « du complètement absurde (du point de vue des gens) qui arrive quand même » (et comment les gens « font avec », à travers la description des actions qui consistent à faire avec la situation dans laquelle on se trouve). Je ne peux donc remplacer ni les cinq tonnes de viande, ni Baïkonour, si je veux rendre compte du contraste entre les deux, du parcours de la dame, du contexte soviétique dans lequel elle a commencé ce parcours, etc. Et, en même temps, cela me gêne de rendre publique cette information parce que si la dame a pris le parti d'en rire, c'est que la situation a un côté humiliant, en plus d'être illégale. Évidemment, je suppose que nombre de Sokoliens sont au courant, puisqu'ils ont dû être clients (et bien contents de l'avoir été) – mais c'est différent que ce soit écrit.

## **Avoir l'air de savoir sur eux des choses qu'ils ne sauraient pas**

J'ai un autre problème dans lequel est inclus le précédent : je n'arrive pas du

tout (ou pas toujours) à assumer d'écrire sur des « vraies gens », vraiment en vie, et dont d'ailleurs une partie est morte pour de vrai. Non seulement j'ai peur de leur causer du tort, mais en plus je n'assume tout simplement pas ma position d'avoir l'air de savoir sur eux des choses qu'ils ne sauraient pas – comme le fait que parfois ils me semblent agir selon des logiques sociales généralement moins évidentes pour eux que pour moi. Il y a quelque chose qui cloche dans cette histoire. Je détesterais qu'on vienne me dire que dans ma vie j'obéis à des logiques sociales qui sont ci ou ça; de plus, elles ne sont pas observables, c'est moi qui les invente en mettant ensemble des choses et des gens qui n'ont rien à voir entre eux de leur point de vue et en les décrivant avec des mots, voire en leur donnant des noms (la logique de...). Ce n'est pas qu'ils me l'ont dit, c'est que je le « sais » (par exemple, qu'il y a « la logique des jeux de miroirs ») : mais comment le sais-je, puisque personne ne me l'a dit?

Ils savent parfaitement ce qu'ils font; et ce qu'ils sont en train de faire, ce n'est jamais « suivre une logique sociale ». Disons que j'ai le droit de voir des logiques sociales à l'œuvre et que chacun a le droit de les voir ou de ne pas les voir.

### **J'aimerais que ma thèse se termine bien (juste parce que cela me plairait plus). Or, j'écris une thèse sur des histoires qui se terminent mal.**

Un ami m'a demandé : « pourquoi ne dis-tu pas dès le début : “boum, voilà, je fais une thèse sur la mort” et après tu n'aurais plus besoin de revenir dessus »? Depuis que j'ai commencé le terrain, il y a eu sept décès parmi mes interviewés. Sans compter ceux qui ont perdu des proches que je n'ai pas connus, sans compter ceux que je n'ose pas appeler. Dans mon titre, j'emploie le mot « Requiem » (pour des efforts de bonheur) : exemple type de mot imparfait dans son acception courante pour ce que je veux en faire et avec lequel je trafique. Requiem : je l'entends au sens aussi de prière, de « je demande » et non pas de « kaddish ». N'y a-t-il pas dans la crudité des textes anthropologiques qui décrivent le monde comme il va, parfois, aussi, l'envie que le monde soit différent? Comme une prière à adresser à nos confrères en humanité? Une demande, aussi, de reconnaissance?

### **Une anthropologie qui ait de l'humour, de la tendresse, envers nos contemporains (nos alter egos)**

J'aimerais défendre une anthropologie qui ait de l'humour, de la tendresse, pour nos contemporains (et surtout pas de la condescendance).

J'aimerais prendre des pincettes avec le monde. Pour ne pas m'y croire, pour ne pas croire que je prends le monde avec des pincettes, du point de vue de Sirius : écrire n'est jamais qu'une manière d'agir parmi d'autres. Je suis engagée dans et par une envie d'écrire une anthropologie globalement affectueuse pour mon genre humain. Faisable? Énormément d'anthropologues y sont arrivés avant moi...

## **Que cela serve à ne servir à rien de spécial**

À vrai dire, tout bien réfléchi, à l'issue de ce texte, je suis tout à fait convaincue de l'intérêt de tenter de formuler une réponse précise à la question « qu'est-ce que je veux faire? ». Par contre, je ne suis pas sûre du tout d'avoir envie de trouver une réponse univoque, définitive, à la question « pour quoi faire? ». J'ai dit supra que les Sokoliens savaient parfaitement ce qu'ils étaient en train de faire et que ce qu'ils étaient en train de faire ce n'était jamais « suivre une logique sociale ». Je ne suis pas sûre de savoir ce que je suis en train de faire exactement, ni d'avoir envie de le savoir. Parfois, ce que les Sokoliens sont en train de faire, ce n'est « rien de spécial ». Et ça n'est pas pour autant insensé.

Décrire « le bruit et la fureur » du monde, sa rumeur ordinaire, c'est aussi une activité un peu contemplative. J'aime bien l'idée de consacrer un temps et une énergie considérables, de mettre un soin méticuleux, voire parfois maniaque, à colporter ces bruissements du monde de l'un à l'autre de ses bouts, juste comme ça, pour rien de spécial.

## Références

- Agee, James  
2003[1941] Louons maintenant les grands hommes. Paris: Terre Humaine.
- Agier, Michel  
2004 La sagesse de l'ethnologue. Paris: L'Œil neuf Éditions.
- Althabe, Gérard  
1992 Vers une ethnologie du présent. In Vers une ethnologie du présent. Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud, dirs. Pp. 247-258. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Bazin, Jean  
1996 Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique. In Une école pour les sciences sociales. De la VIe section à l'École des hautes études en sciences sociales. Jacques Revel et Nathan Wachtel, dir. Pp. 401-420. Paris: Éditions du Cerf/Éditions de l'EHESS.  
2000a Science des mœurs et description de l'action. Actualités du contemporain. Le Genre humain 35: 33-58.  
2000b L'anthropologie en question : altérité ou différence. In Université de tous les savoirs, vol. 3 : Qu'est-ce que la société. Yves Michaud, dir. Pp. 78-88. Paris: Odile Jacob.
- Bensa, Alban  
1995 Chroniques kanak. L'ethnologie en marche. Ethnies-Documents 10:18-19.
- Douglas, Mary  
1999[1987] Comment pensent les institutions; suivi de La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit. Anne Abeillé trad. révisée. Paris: La Découverte.
- Geertz, Clifford  
1996[1983] Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur. Paris: Métailié.
- Verdier, Yvonne  
1979 Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière. Paris: Gallimard.

## Résumé/Abstract

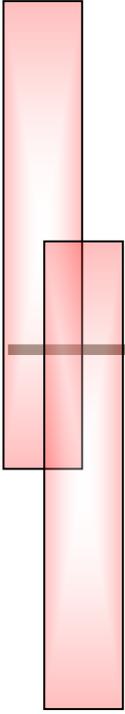
Faire du terrain, c'est choisir – y compris choisir de se laisser choisir. Ensuite, l'intelligibilité que nous construisons d'autrui passe, paradoxalement, par une mise à distance pour rendre familier. L'article fait le récit de ce périple, des engagements ou emberlificotements sur un terrain emblématique de la Moscou post-soviétique, au traçage progressif du périmètre du texte écrit et de ses visées. Maintenant que je suis revenue, qu'est-ce que je veux faire et pour faire quoi? À qui est-ce que j'écris, contre qui, avec qui? À quoi est-ce que j'aimerais que cela serve, si tant est que je souhaite que cela serve à quelque chose? Écrire, c'est donc encore choisir – singulièrement, c'est se choisir une définition de l'anthropologie. Ici, chanter ou narrer le monde anthropologiquement servirait à instruire les lecteurs de cette narration, à changer ce monde, et/ou à ne servir à rien de spécial...

Mots clés : Écriture, anti-utilitarisme, terrain, Russie post-soviétique, Moscou

To do fieldwork is to choose – even choosing is a choice. Afterwards, we build an intelligibility of the other, paradoxically by distancing oneself to render it familiar. The paper tells the story of this journey, from the knots in which I was entangled in a district emblematic of post-Soviet Moscow to the progressive drawing of the perimeter of the text and its goals. Now, what do I want to do and why? To whom am I writing? Against whom? And with whom? What use do I expect from my PhD, if I ever happened to wish it be useful? To write is also to choose – peculiarly, it is to choose one's definition of anthropology. Here, creating an anthropological story of the world may bring the reader into that world, help change it, or be useful, if only by being of no use at all...

Keywords: Anti-utilitarianism, Writing, Fieldwork, Post-soviet Russia, Moscow

Sara Carton de Grammont  
Doctorante  
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris  
Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales  
IIAC-CNRS  
sarah.cartondegrammont@wanadoo.fr



# Re-signification of Political Borders and Criminalization of Migrants in the MERCOSUR: Do Argentinean Anthropologists Have Anything to Say?<sup>1</sup>

---

Aranzazu Recalde  
Université de Montréal

## Introduction

As in other parts of the world, the study of the migratory phenomenon in Argentina was originally the terrain of disciplines such as demography and economics, which, employing macro-structural approaches, sought to explain why people moved from rural to urban areas and how these movements affected the population dynamics of the nation at large.<sup>2</sup> Likewise, historians were involved early on in the analysis and documentation of these trends and began to study the impact of transoceanic movements of people on the social, economic and political milieu of the Argentinean nation.<sup>3</sup> For their part, sociologists and geographers analyzed how the migratory fluxes that accompanied the rapid processes of urbanization and industrialization affected employment rates, the public services offered by the state and the landscape of cities.<sup>4</sup> Not surprisingly, the relationship that these disciplines

---

<sup>1</sup> I'm grateful to the anonymous reviewers of *Altérités*, whose feedback importantly helped to re-shape this paper and make my points clearer.

<sup>2</sup> See Brettell and Hollifield eds. (2000), Ong (1999), Kearney (2004) and Nancy (1993) for discussions on this evolving "disciplinary division of labor" (the study of the migratory phenomenon) in other parts of the world.

<sup>3</sup> Historians were among the first scholars in Argentina who began to emphasize the importance of studying the personal and group experiences of immigrants; see for example Nancy (1993). See as well Devoto (2004) for a comprehensive analysis of the methodologies and approaches used in the historical study of migrations in Argentina.

<sup>4</sup> Rey Balmaceda (1994) provides an exhaustive bibliographical compilation on immigration, colonization and "foreign communities" in Argentina. De Marco, Rey Balmaceda and Sassone (1994) also introduce a thorough and extensive analysis of the research on "foreigners" (*extranjeros*, i.e. foreign-born) in Argentina.

were forging at the time with the state strongly influenced their approaches to the study of migrations. In fact, during the second half of the 20<sup>th</sup> century, their analytical perspectives and methodologies became “hegemonic”,<sup>5</sup> just as their scientific contributions were crucial to the further consolidation of the Argentinean nation-state.<sup>6</sup> Since then, scholars within these disciplinary boundaries have been highly influential in the design of Argentinean public policy, in general, and in the decision-making behind the management of international migrations, in particular.<sup>7</sup>

Argentinean anthropologists, on the other hand, only began to study the migratory phenomenon much later on, without achieving the institutional influence necessary to impact public debate and policy design on transnational migrations. In what follows, I will delineate the evolution of the anthropological interest on the migratory phenomenon in Argentina, signaling their frustrated attempts to more actively influence attendant public debates and policy design. Moreover, I will show how anthropological interest on migrations shifted to the analysis of border dynamics in large part as a response to discourses that romanticized the Mercado Común del Sur (MERCOSUR). In the second part of this paper, I will present my own work (that of an anthropologist initially trained in Argentina)<sup>8</sup> on how this integration initiative has impacted the conceptualization and management of migrations in the region, re-signifying national borders and affecting intra-regional migrants’ rights. By analyzing these issues I hope to demonstrate that Argentinean anthropologists have and should continue to make substantial contributions to the understanding of the migratory phenomenon in Argentina and the region.

## Argentinean anthropology and its interest for the migratory phenomenon

Anthropological interest in “migratory issues” in Argentina can be traced back to the early 1980s, when some anthropologists began, in isolation, to study kinship and identity among some immigrant groups and their descendents, namely, among Cape Verdeans, Koreans, Japanese and Jews.<sup>9</sup> Later on,

<sup>5</sup> Without being monolithic or homogeneous fields, these disciplines acquired a “scientific aura” that allowed them to occupy privileged spaces in both academic and governmental institutions. Their “scientific” reputation and the “important” role they were to play in society were both well established since then.

<sup>6</sup> Geographers, historians and demographers were instrumental in the re-creation of the “official and scientific” history of the nation, and their research, done many times under the financial and intellectual tutelage of the state, filled in school books and public libraries. In addition, sociologists and economists joined the bureaucratic apparatus of the state, calculating statistics, preparing censuses and writing up the reports that have depicted the nation for local and foreign audiences.

<sup>7</sup> The principal public institutions and think tanks that study the migratory phenomenon and develop policies to manage it in Argentina continue to be predominately populated by sociologists, demographers, economists and statisticians. Since the late 1990s, a new group of “specialized bureaucrats” have joined in: those with studies in social planning and management. Some examples of these institutions are INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de la República Argentina), IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social), DNM (Dirección Nacional de Migraciones), CENEP (Centro de Estudios de Población) and CIEPP (Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas).

<sup>8</sup> Before immigrating to Canada in the end of 2001, I had begun my PhD in Anthropology at the UNLP, while teaching and working as a consultant for the Argentinean Federal Government.

<sup>9</sup> At the *Universidad Nacional de La Plata*, Marta Maffia began to do research among Cape Verdeans, while, working from the IDES (*Instituto de Desarrollo Económico and Social*) and the *Museo Roca*, Daniel Bargman studied the Jewish, Mirta Bialogorski the Koreans and Isabel Laumonier the Japanese. Marta Maffia, personal communication (March 2006).

during 1990s, many of these anthropologists and their students started to examine the ethnic associations of immigrant groups who had not received much attention until then.<sup>10</sup> It was not until the second half of the 1990s when Argentinean anthropologists developed an interest in the so-called *inmigración limítrofe* (immigration from neighboring nations),<sup>11</sup> who had become apparent in the Metropolitan Area of Buenos Aires (*GBA*).<sup>12</sup> Although this immigration was not new to Argentina, Bolivians, Peruvians and Paraguayans had become increasingly “visible” in the nation’s capital and its surrounding areas due to important changes in their migratory patterns.<sup>13</sup> Those working on “anthropology of education”<sup>14</sup> began to study how “diversity” (coming from a neighboring nation) was experienced among students<sup>15</sup>, the ways in which teachers interpreted and used it<sup>16</sup> and how issues of immigration, integration and nationalism were introduced in the curricula and enacted in the classroom.<sup>17</sup> Others examined how discourses deployed by the press excluded these immigrants<sup>18</sup> and the role played by migratory legislation in their criminalization.<sup>19</sup>

Anthropologists working among migrants from neighboring nations paid special attention to issues of suffering, exclusion, discrimination, marginalization, stigmatization and racialization and most of their studies were conducted in the *GBA*, where the majority of these immigrants resided. Linking the concept of socio-cultural diversity to the discrimination endured by the *limítrofes*, this body of literature shed light on the processes that constructed “difference” and “the different”.<sup>20</sup> Moreover, denouncing situations of social injustice and unconstitutional practices, while proposing concrete alternatives to overcome them, these anthropologists showed that their contributions could go beyond the academia to reach the social policy arena.

---

<sup>10</sup> See for example the book edited by Maffia, ed. (2002) and also Maffia, Ballina and Monkevicious (2005), who study the associations of European immigrants (excluding the French, Italian and Spanish) in Buenos Aires province as “identity territories”. The study of international migrations in Argentina had mostly focused on the Spanish, Italian and French; nationalities that had overwhelmingly dominated the scene during the period of “massive immigration” from 1880 to 1914. As a result, the literature on these three groups was vast, whereas that on other groups was scarce.

<sup>11</sup> My research has focused on South American immigrant *colectividades* (Brazilian, Chilean, Bolivian, Peruvian and Paraguayan) and their ethnic associations in La Plata (Recalde 1999a, 1999b, 2000a, 2000b).

<sup>12</sup> According to the INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) the metropolitan area of Buenos Aires or *Gran Buenos Aires (GBA)* comprises the Autonomous City of Buenos Aires and 32 *partidos* (administrative districts).

<sup>13</sup> See Recalde (2006b).

<sup>14</sup> Many of these anthropologists took part in a research project that began in 1994 at the UBA (Universidad de Buenos Aires), whose goal was to study how cultural diversity was being “used” in the neo-liberal environment of the 1990s in Argentina. See Neufeld and Thisted eds. (1999).

<sup>15</sup> Holstein (1999).

<sup>16</sup> Ghigino and Lorenzo (1999).

<sup>17</sup> Novaro (1999).

<sup>18</sup> Courtis and Santillán (1999).

<sup>19</sup> Orlog and Vives (1999); Recalde (2006, 2008).

<sup>20</sup> A group of Argentinean sociologists working at the *Instituto de Investigaciones Gino Germani* (Faculty of Social Sciences, UBA) has studied these same issues since the 1990s, emphasizing the material consequences of the discrimination, exclusion and marginalization endured by immigrants from neighboring nations living in the *GBA*. Yet, while anthropologists’ research has been fieldwork-based and has included both Argentinean and immigrant perspectives, these sociologists have mostly employed secondary, quantitative sources (censuses, surveys, etc.) and have focused their attention on the views and attitudes of Argentineans. See Margulis, Urrersti *et al.* (1998).

Nevertheless, their attempts were unsuccessful. On the one hand, their findings did not resonate among those who had for long monopolized the design of social policy in Argentina (arguably reflecting the resistance of the well established disciplines to share their privileged institutional space). On the other, the recommendations proposed by these anthropologists did not seem to significantly contribute to promoting anthropology as a discipline that has a distinctive role to play in public debates and policy design on international migrations. In fact, anthropology continues to be perceived by most in Argentina as a discipline that belongs to the academia.<sup>21</sup>

The migratory issue “went to the border” for many Argentinean anthropologists in the beginning of 2000, when they shifted their attention to the study of the “historically rooted dynamics” of border areas. While some saw in this new field of inquiry the opportunity of documenting “localized cultures” that resulted from both historical processes of identity construction and contemporary re-accommodations taking place across borders,<sup>22</sup> others highlighted the new conflicts that, arising in these areas, questioned the rhetoric of the national media and politicians.<sup>23</sup> Argentinean anthropologists have also emphasized the arbitrariness of political borders, making apparent the strategies historically deployed by states to consolidate their legitimacy while building their national identity.<sup>24</sup> Furthermore, others have studied the practices and discourses of public officials working at border crossings in order to ethnographically document the constant re-creation of the symbolic and material presence of the nation-state.<sup>25</sup>

This renewed interest for the study of processes that take place at, across and on both sides of the border was not unique to anthropology nor did it merely reflect a creative turn of the discipline. Largely, it responded to the pervasive discourses that, particularly at the end of the 1990s and beginning of the 2000s, powerfully promoted the MERCOSUR in Argentina.<sup>26</sup> The *Mercado Común del Sur* is an initiative of regional integration that began in 1991 with the goal of creating a free-trade area in the *Cono Sur*.<sup>27</sup> While its foundational members were Argentina, Brazil, Uruguay and Paraguay, other South American nations were later incorporated – Chile (1995), Bolivia (1996) and Peru (2003). Over the years, MERCOSUR has broadened its scope to encompass the regulation of diverse social, economic and political issues, and the management of migrations has acquired particular relevance, becoming the center of agitated debates and conflictive disputes over power.

In this context, the discourses that advanced the MERCOSUR did not only materialize in the economic, political and social initiatives that bonded together (state) members, but also provided a fertile ground for the

<sup>21</sup> Even if throughout the 1990s, anthropology left the classroom “to go public and private”: some anthropologists began to work as consultants for the government (I was one of them) and freelancers, as well as in private companies and in different state programs and departments.

<sup>22</sup> Hirsh (2000).

<sup>23</sup> Grimson (2002), Sprandel (2000), Gordillo (2000).

<sup>24</sup> Escolar (2000), Vidal (2000), Karasik (2000).

<sup>25</sup> Badaró (2002).

<sup>26</sup> his “booming interest” in the study of border areas has become apparent in many parts of the world, where initiatives of regional integration such as the EU (European Union), NAFTA (North American Free Trade Agreement), CAN (*Comunidad Andina* or Andean Community) and ASEAN (Association of South East Asian Nations) have “re-signified” national political borders. See for example Sassen (1998), Morris (2002) and Ong (1999).

<sup>27</sup> Term employed to designate a political sub-region that includes Argentina, Uruguay, Chile, Bolivia and Paraguay and Brazil.

construction of a new object of inquiry. While some have claimed that the “formal” negotiations of this integration initiative (economic and political meetings and dialogues) have created new opportunities for pre-existent social actors (a new framework or regional background in which to strategically organize their activities),<sup>28</sup> the financial support given to scholars working on the MERCOSUR cannot be overlooked. This support has favored the development of new academic partnerships, research projects and programs with a regional scope, while increasing the exchange of researchers and students between state members. As a result, the literature on the MERCOSUR burgeoned during the 1990s. While some scholars sought to develop multidimensional and transdisciplinary approaches to both critically and comprehensively grasp the complexity of this “new social space”,<sup>29</sup> others saw in the MERCOSUR the crystallization of a “historical brotherhood” inherent to the region. Extolling the virtues of the integration initiative, the latter focused on the study of its “cultural dimension”, claiming that suitable cultural policies would bring about the region’s growth thanks to a redefinition of its nations’ collective identity.<sup>30</sup>

It was in large part in reaction to both this latter literature and a series of integrationist discourses promoted by politicians and economic elites in the region (and certainly profiting from the financial resources available to those working on the MERCOSUR) that many Argentinean anthropologists considered it necessary to critically and ethnographically analyze the dynamics of borders. Thus, denouncing the romanticism of fervent promoters of the MERCOSUR, anthropologists have documented the juridical and socio-cultural construction of borders, the social and cultural relationships that are developed in them and the emergence of new forms of ethnic identification among aboriginal groups living on border areas.<sup>31</sup>

In the same direction, my work among migrants from neighboring nations in Argentina has criticized the perspectives that extol the virtues of the MERCOSUR while overlooking its negative consequences. Moreover, my research has progressively widened its analytical framework to better understand how the MERCOSUR has been impacting the conceptualization and management of migrations in the region – an issue that has been overlooked by scholars.<sup>32</sup> More precisely, I have added a “regional layer” to my analysis on local and national dynamics, and moving from one dimension

---

<sup>28</sup> Jelin (2000).

<sup>29</sup> See for example the book edited by de Sierra (2001) which compiles a series of articles written by scholars of diverse social disciplines in the *Cono Sur*. This body of literature was a reaction to the reductionist approaches that prevailed in the beginnings of the MERCOSUR and focused on the study of its economic aspects. Numerous publications came out of research that employed the region (MERCOSUR) as their referential framework of analysis. See for example Mendioca ed. (2004) and Rozas *et al.* (2001).

<sup>30</sup> See the book edited by Recondo ed. (1998) in which he argues (along with the book’s contributors) that “...culture is the mortar that makes possible that the integration be fruitful and lasting.” (p.5). See as well Clementi ed. (1996).

<sup>31</sup> See the book edited by Grimson ed. (2000) and Grimson (2002).

<sup>32</sup> The literature that analyzes the migratory phenomenon in the MERCOSUR employing a regional framework is scarce and has focused on the institutional aspects of the integration (i.e., the bodies that have progressively been assigned the management of migrations). See Recalde (2005). As I have already mentioned, a number of scholars in the region have been working towards the development of approaches to comprehensively grasp the complexity of the “new regional social space”; yet, despite examining diverse social, political, cultural, institutional and economic issues inherent to the evolution of the MERCOSUR, the migratory phenomenon has not received their attention. See de Sierra ed. (2001). Finally, Argentinean anthropologists working on migrations have shifted their attention during the late 1990s and early 2000s to the study of border dynamics.

to another have made clear their interconnections. My fieldwork in La Plata city has allowed me to ethnographically document the harmful effects of discourses that have been disseminated by national politicians, government sympathizers and criminalized migrants from neighboring nations in Argentina in the late 1990s<sup>33</sup> – contradicting the rosy predictions of MERCOSUR's promoters. In addition, the analysis of the migratory legislation implemented by the Argentinean government during the 1990s, along with its use of the media to negatively portray intra-regional migration, has made apparent that the nation-state continues to have the last word when it comes to managing populations within its territory and across its borders.<sup>34</sup> Its sovereignty over both the new regional body and other transnational forces has also been demonstrated by the lack of implementation of adopted international conventions and regional agreements that protect the human rights of migrants in the MERCOSUR.<sup>35</sup>

In what follows, and moving to the regional dimension of my analysis, I will delineate how the MERCOSUR has impacted the conceptualization and management of the migratory phenomenon in the region. While intra-regional migrations have emerged as “an issue that needs to be regulated by the block”, the rights and experiences of internal migrants have been harshly affected by the implementation of contradictory strategies seeking to both eliminate national borders and reinforce them. Moreover, while representatives of governments, unions and businesses in the region have taken part in these negotiations, migrants themselves have not been invited to do so.<sup>36</sup>

## **The renewed role of political borders in the MERCOSUR and its impact on intra-regional migrants**

In its beginnings, promoters of the MERCOSUR envisioned this initiative as the panacea for the region: its benefits would be multiple and, indeed, they would reach all. Wider economic liberalization would contribute to the strengthening of democracy, whereas regional development and the shrinking of the state would facilitate the protection of human rights.<sup>37</sup> Almost two decades have passed, however, and the wonders of the MERCOSUR are yet to be seen; what is worse, its fruits have not been that rosy. In fact, while the consolidation of the economic block has counterbalanced the external vulnerability of its members and improved their participation in the international market, the expansion of intra-regional trade has, at the same time, increased the dependence of the “small” members (Uruguay and Paraguay) on the “big” ones (Argentina and Brazil). Moreover, even if the MERCOSUR has promoted the strengthening of democratic and more egalitarian regimes among its members, political, economic and social asymmetries still pervade the region.<sup>38</sup> Thus, despite public enunciations promising economic development with social justice, the “social aspects” of

---

<sup>33</sup> See Recalde (2006b).

<sup>34</sup> See Recalde (2006b, 2008).

<sup>35</sup> See Recalde (2006a).

<sup>36</sup> See Recalde (2005).

<sup>37</sup> See Ministerio del Interior, Ministerio de Relaciones Exteriores and OIM (1999). This document synthesizes the discussions held at the “South American Meeting on Migrations, Integration and Development” held in Lima, on July 1999.

<sup>38</sup> See Recalde (2004).

this integration initiative have not received much attention, being merely dealt with precariously and in a reactive manner.<sup>39</sup>

The development of the MECOSUR has been also accompanied by the promotion of opposing discourses on the role that political borders should play in the newly created region. Representing the interests of different influential social actors, these discourses have in turn materialized in conflicting strategies aiming to, on the one hand, progressively eliminate national borders, and, on the other, reinforce them. For the fervent promoters of intra-regional trade, national borders have been bothersome “internal frontiers” that have challenged the economic development of the block. For these groups, only the external frontiers of the MERCOSUR, the region’s borders, should be furthered in order to create a fortress that could protect regional trade while allowing for the most wanted “flow of goods and capital”. With this goal in mind, politicians and economic elites have disseminated discourses asserting that a “shared socio-cultural space”, a “regional culture” has historically developed in the region due to the “natural tendency” of MERCOSUR members to come together.<sup>40</sup> As if national differences and conflictive relationships had never existed between these states, this claim of “historical brotherhood” was employed to justify the consolidation of a united region without internal divisions.<sup>41</sup> Moreover, in order to pursue this goal and determined to overcome all obstacles in the way, a set of institutional bodies was soon developed, which began to design and implement legislation to “loosen national restrictions”. It was fundamentally at this point when the movement of people in the region began to be perceived as an issue that needed to be regulated. More precisely, responding to the needs of a growing market that demanded mobile workers, negotiations started to delineate a regional migratory policy that would “free labor from national constrains.”<sup>42</sup> For the promoters of this perspective, national borders should be progressively replaced by a strengthened regional frontier.

In contrast to the solid development of institutional bodies regulating the “economic side” of the MERCOSUR, the management of the migratory phenomenon has been done in a fragmented and ad-hoc manner by a series of relatively isolated bodies. The “migratory issue” has been passed around between a wide range of commissions and working groups that have only reactively dealt with it – in the absence of any coordinating entity and lacking the legislation that could enable state members to operate in a “supra-national manner.”<sup>43</sup> In this institutional and legislative context, a narrow understanding of the migratory phenomenon has prevailed, dominating regional and national policy design. Intra-regional migrations have often been associated with poverty, marginality and crime, which politicians, union leaders and members of economic elites employ to portray internal migrants as “threats” to both

---

<sup>39</sup> See Recalde (2005).

<sup>40</sup> These discourses were accompanied by their material counterparts, such as the erection of monuments, the construction of bridges and the financial support given to projects, programs and partnerships engaging different (State) members.

<sup>41</sup> See for example Recondo ed. (1998) and Clementi ed. (1996).

<sup>42</sup> See Recalde (2005). Sassen (1998) has noted this same phenomenon in other regional integration initiatives such as NAFTA (North American Free Trade Agreement), ODECA (Organization of Central American States) and the Pacto Andino (Andean Pact).

<sup>43</sup> Barretto Ghione (1999) has shown how the lack of a regime based on the “notion of supra-nationality” has limited the development of the MERCOSUR’s “social side” – the “communal integration”, which includes social, cultural and educational matters among others. He argues that this has been the case because those who created the juridical-institutional structure of the MERCOSUR only had in mind the development of a common market.

national order and identity.<sup>44</sup> In turn, these tainted misconceptions have materialized in immigration policies focusing on the surveillance and control of national borders. For this reason, “regional efforts” have mostly translated into the development of surveillance technologies employed at border crossings, the exchange of “official” information and the coordination of administrative procedures – all measures believed to constitute the safeguards that would protect states from the renewed external threats posed by transnational migrations. Therefore, the precarious understanding of the migratory phenomenon in the region, along with the procedures implemented to regulate it, have advanced the reinforcement of national borders in the MERCOSUR.

These two opposing ways of conceptualizing national borders and the attendant strategies deployed to enforce them, have generated a series of conflicting dynamics that have accompanied the development of this integration initiative, such as the promotion of the frontier-free market vs. the bounded welfare state and the reinforcement of frontier controls vs. the need for intra-regional mobile workers. What is more, these conflicting dynamics have notably affected the rights and experiences of migrants in the region. In particular, the fragmented and often contradictory regulations implemented to manage the movement of people in the MERCOSUR have created a gamut of migratory statuses as a result of granting different rights depending on the “type of entry” into the nation-state. The “degrees of membership” so created correspond closely to what Morris (2002) has called **system of civic stratification** whereby differential rights and protection are granted by the state to diverse “entry categories”, producing a system of stratified rights, closely associated with monitoring and control.<sup>45</sup>

This phenomenon became apparent in Argentina, especially in the late 1990s and beginning of the 2000s, when some intraregional migrants were blamed for the economic, political and social crisis that the country was going through. As in other parts of the region, the conservative media was employed by politicians and other supporters of the government to disseminate discourses that depicted Bolivians, Paraguayans and Peruvians as criminals who had gone to Argentina to steal work from workers in need, while illegally occupying houses and overloading the public care and education systems. These xenophobic accusations were accompanied by the implementation of a series of spasmodic and contradictory presidential decrees that one day welcomed these immigrants as “South American brothers”, but then expelled them due to their “illegal” status in this nation. These unconstitutional practices were only reinforced by another undemocratic procedure: the state granted different types of tourist visas to these migrants depending on how they had entered the nation: 15 days if they had done so by land and 3 months if they had done so by plane. Moreover, once in Argentina, citizens from these nations were demanded to have a work contract right after their tourist visa had expired, which was not feasible for most since completing the necessary administrative procedures was perceived as an obscure and very expensive process that involved painfully learning how to overcome both “official” and “off the record” regulations.<sup>46</sup> Thus, through all these practices, the Argentinean state not only

<sup>44</sup> See Martini (1999) for an analysis on the role played by the media in the re-creation and dissemination of discourses that link intra-regional migrations to risk. She also shows how the media has increasingly shaped public opinion in the MERCOSUR.

<sup>45</sup> See Recalde (2006a).

<sup>46</sup> Learning how to deal with different state bureaucrats, the police and the military (at the border and in the city) was a crucial part, which usually included paying bribes and enduring abusive and humiliating behavior. Most of those I interviewed in La Plata commented having gone through this “learning process”, which has also been documented by Casaravilla (1999) and

generated “illegality” but also manipulated the presence of the Peruvians, Bolivians and Paraguayans in the nation, deepening the already precarious membership granted to them.<sup>47</sup>

Without doubt, the consequences of this criminalization were harshly felt by many of these immigrants, whose access to public services and resources was importantly constrained. In this context, Peruvians, Paraguayans and Bolivians became the target of disdainful attitudes, abusive treatment and exploitation. While the police and other state bureaucrats abused their authority, bribing and humiliating them, most employers economically exploited their vulnerability, paying them only meager salaries and not providing them with safe working conditions. Moreover, informal, quotidian interactions with ordinary citizens were often permeated by scornful attitudes and mockery, contributing further to their marginalization. Thus, although not affecting all of them to the same degree, many of the Peruvians, Paraguayans and Bolivians in the Metropolitan Area of Buenos Aires were submerged into increasingly pauperized living conditions, lacking most public services and working in the precarious sectors of the unregulated economy.<sup>48</sup>

## Closing remarks

The invention of racist labels, the design and implementation of discriminatory legislation and the enforcement of diverse regulations seeking to control populations within the national territory and across its borders are all strategies deployed by states to define who belongs to the nation and who does not. In the MERCOSUR, this set of strategies has given rise to a gamut of migratory statuses that assigns partial membership as the result of granting different rights depending on the type of entry in the nation-state. The emerging system of civic stratification has been employed in the newly created region as a system of stratified rights closely associated with monitoring and control. This phenomenon became apparent in Argentina in the late 1990s and beginning of 2000s, when regional migrants were criminalized, deepening the already precarious membership granted to them. Moreover, the discriminatory and exploitative treatment that these migrants received not only submerged many of them into increasingly pauperized circumstances, but also affected their families and friends back home, who relied on the good luck of those who had been able to leave.

Argentinean anthropologists have made substantial and distinctive contributions to the study of transnational migrations, while proposing concrete strategies to address the conflictive issues raised by this phenomenon in Argentina during the 1990s. Alongside the evolution of the MERCOSUR and the dissemination of discourses that romanticized this integration initiative, anthropologists have shown the arbitrariness, complexity and dynamism of border areas. My own work on how the MERCOSUR has re-conceptualized national borders while affecting the lives of migrants in the region and in Argentina is part of this effort. It is an effort that seeks to contribute to the strengthening of an anthropology that has a distinctive role to play in current society, an anthropology engaged in public debate and policy design on migratory issues. In short, an engaged anthropology committed to

---

Grimson (1997) in other parts of the Metropolitan Area of Buenos Aires.

<sup>47</sup> Recalde (2008).

<sup>48</sup> Recalde (2006a).

social justice.

## References

- Badaró, Máximo  
2002 "Una Ventana Al País." Etnografía De Un Paso De Frontera entre la Argentina y Uruguay. Electronic document, <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>, accessed May 2005.
- Barretto Ghione, Hugo  
1999 Libre circulación, tripartismo y supranacionalidad en el MERCOSUR. Paper presented at the VI Congreso Nacional del Equipo Federal de Trabajo, Comodoro Rivadavia (Argentina), October 29-31.
- Brettell, Caroline, and James Hollifield, eds.  
2000 Migration Theory. Talking Accross Disciplines. New York and London: Routledge.
- Casaravilla, Diego  
1999 Los laberintos de la exclusión. Relatos de inmigrantes ilegales en la Argentina. Buenos Aires: LUMEN-Humanitas.
- Clementi, Hebe, ed.  
1996 La dimensión cultural del MERCOSUR. Buenos Aires: CEA-CBC-UBA.
- Courtis, Corina, and Laura Santillán  
1999 Discursos de exclusión: migrantes en la prensa. *In* "De eso no se habla..." Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela. María Rosa Neufeld, and Jens Ariel Thisted, eds. Pp. 117-138. Buenos Aires: EUDEBA.
- de Marco, Graciela M., Raúl Rey Balmaceda, and Susana M. Sassone  
1994 Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro. *In* Geodemos, vol. 2: Pasado, presente y futuro. Pp. 1-568. Buenos Aires: PRIGEO (Programa de Investigaciones Geodemográficas)-CONICET.
- de Sierra, Gerónimo, ed.  
2001 Los rostros del MERCOSUR. El difícil camino de lo comercial a lo societal. Colección Grupos de Trabajo de CLACSO: Mercosur e integración. Buenos Aires: CLACSO.
- Devoto, Fernando  
2004 Historia de la Inmigración en la Argentina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Escolar, Diego  
2000 Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan. *In* Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Alejandro Grimson, ed. Pp. 256-277. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.
- Ghiglino, Josefina, and Mónica Lorenzo

- 1999 Miradas de los docentes acerca de la diversidad sociocultural. *In* "De eso no se habla..." Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela. María Rosa Neufeld, and Jens Ariel Thisted, eds. Pp. 155-165. Antropología Social. Buenos Aires: EUDEBA.
- Grimson, Alejandro
- 1997 La ciudad de Buenos Aires y el proceso migratorio contemporáneo. El caso de los inmigrantes bolivianos. *In* Postales urbanas del final del milenio. Una construcción de muchos. Colección Sociedad-8. Hilda Herzer, ed. Pp. 27-45. Buenos Aires: CBC.
- 2000 El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad. *In* Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Alejandro Grimson, ed. Pp. 201-231. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.
- 2002 El Otro Lado Del Río: Periodistas, Nación y Mercosur en la frontera. Buenos Aires: EUDEBA.
- Grimson, Alejandro, ed.
- 2000 Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.
- Gordillo, Gastón
- 2000 Canales para un río indómito. Frontera, estado y utopías aborígenes en el nordeste de Formosa. *In* Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Alejandro Grimson, ed. Pp. 232-255. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.
- Hirsh, Silvia
- 2000 Misión, región y nación entre los guaraníes de Argentina. Procesos de integración y re-etnización en zonas de frontera. *In* Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Alejandro Grimson, ed. Pp. 278-298. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.
- Holstein, Adrana
- 1999 La experiencia de la diversidad en los grupos escolares. *In* "De eso no se habla..." Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela. María Rosa Neufeld, and Jens Ariel Thisted, eds. Pp. 139-153. Buenos Aires: EUDEBA.
- Jelin, Elizabeth
- 2000 Diálogos, encuentros y desencuentros. Los movimientos sociales en el MERCOSUR. Cuadernos para el debate (10):4-26.
- Karasik, Gabriela
- 2000 Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el estado en la frontera argentino-boliviana. *In* Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Alejandro Grimson, ed. Pp. 201-231. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.
- Kearney, Michael
- 2004 Changing Fields of Anthropology. From Local to Global. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Maffia, Marta, ed.

- 2002 ¿Dónde están los inmigrantes? Mapeo sociocultural de grupos de inmigrantes y sus descendientes en la provincia de Buenos Aires. La Plata: Al Margen Editorial.
- Maffia, Marta, Sebastián Ballina, and Paola Monkevicius  
2005 Las asociaciones de inmigrantes extranjeros y sus descendientes en la provincia de Buenos Aires (Argentina). Espacios y tiempos de identidad desde una perspectiva antropológica. *Studi Emigrazione/Migration Studies* LXII(159):1-18.
- Margulis, Mario, and Marcelo Urresti  
1999 La segregación negada. Cultura y discriminación social. Buenos Aires: Biblos
- Martini, Stella  
1999 MERCOSUR: Un discurso periodístico sobre el riesgo. Electronic document, <http://www.santafe-conicet.gov.ar/servicios/comunica/ponencias/ponmarti.htm>, accessed July 2006.
- Mendicoa, Gloria Edel, ed.  
2004 Hacia un proyecto de institucionalidad social en el Mercosur. Opciones para el debate. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Ministerio del Interior, Ministerio de Relaciones Exteriores and OIM  
1999 La variable Migratoria en el Proceso de integración del MERCOSUR. Paper presented at Encuentro Sudamericano sobre Migraciones, Integración y Desarrollo, Lima, 13 y 14 de julio.
- Morris, Lydia  
2002 *Managing Migration. Civic Stratification and Migrants' Rights*. London and New York: Routledge.
- Nancy, Michel  
1993 De las historias y relatos de vida a las prácticas antropológicas: individuos, minorías y migrantes. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 8(24):205-231.
- Neufeld, María Rosa, and Jens Ariel Thisted, eds.  
1999 "De eso no se habla..." Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela. Buenos Aires: EUDEBA.
- Novaro, Gabriela  
1999 El tratamiento de la migración en los contenidos escolares. Nacionalismo, integración y marginación. In "De eso no se habla..." Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela. María Rosa Neufeld, and Jens Ariel Thisted, eds. Pp.165-188. Buenos Aires: EUDEBA.
- Novik, Susana  
2000 Parte II- Políticas migratorias en la Argentina. *In* *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*. Enrique Oteiza, Susana Novick, and Raúl Aruj, eds. Pp. 87-167. Buenos Aires: Trama Editorial/Prometeo Libros.
- Ong, Aihwa  
1999 *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham and London: Duke University Press.

Orlog, Claudia, and Carmela Vives

- 1999 La normativa migratoria: su papel en la producción de discursos y representaciones sobre los migrantes. In "De eso no se habla..." Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela. María Rosa Neufeld, and Jens Ariel Thisted, eds. Pp. 91-116. Buenos Aires: EUDEBA.

Recalde, Aranzazu

- 1997 La segunda generación de inmigrantes japoneses en La Plata. Final Research Report. La Plata: CIC.
- 1999a Avances preliminares en una investigación sobre el fenómeno de la multiculturalidad en la ciudad de La Plata (Pcia. de Bs As, Argentina). Paper presented at the Tercera Conferencia de Antropología del MERCOSUR, Posadas, November 23-26.
- 1999b Latin-American Immigration in La Plata City. Some Contributions to Develop Multicultural Policies. *Revista Papeles de Trabajo* 8:111-143.
- 2000a Los inmigrantes de origen latinoamericano en el modelo de gestión municipal de La Plata. Paper presented at the First Meeting of MERCOSUR Social Policies, Buenos Aires, June 28-30.
- 2000b ¿Por qué no participan los inmigrantes latinoamericanos en sus asociaciones? Paper presented at the VI Argentine Congress of Social Anthropology, Mar del Plata, September 14-15.
- 2004 The Asymmetries in the MERCOSUR Multidimensional Approaches and the Construction of a New Object of Study: Academic Inquiry or Some form of Activism? Unpublished manuscript.
- 2005 The Management of Migrations in the MERCOSUR: Do Immigrants Have Anything to Say? Paper presented at the Conference The Globalization of Place: a Contest between Transnational Anonymity and Presence, New York, June 17. Proceedings Vol. 4, Pp. 1-35. Peace Institute Environmental and Regional Studies, Peace University.
- 2006a Legislation without Implementation: Intra-regional Migratory Laws and the Role of National Regimes of Civic Rights in the MERCOSUR. Paper presented at the CASCA (Canadian Anthropology Society) Annual Meeting, Montreal, May 9-13.
- 2006b Immigration, Nationalism and Transnationalism in Argentina: The Impact of Criminalizing Discourses and Practices on the Peruvian, Bolivian and Paraguayan Immigrants in La Plata City. M.A. Thesis, Department of Anthropology, McGill University.
- 2008 Being a Limítrofe Ilegal in Argentina in the Late 1990s: The Impact of Criminalizing Discourses on the Bolivian, Peruvian and Paraguayan Immigrants in La Plata. Paper presented at the Canadian Association for Latin American and Caribbean Studies (CALACS) Congress, Vancouver, June 4-7.

Recondo, Gregorio, ed.

- 1998[1997] Mercosur. La dimensión Cultural de la integración. Buenos Aires: CICCUS.

Rey Balmaceda, Raúl

- 1994 Bibliografía sobre inmigración, colonización y comunidades extranjeras en la Argentina. In *Geodemos*, Vol. 3: Bibliografía sobre

inmigración, colonización y comunidades extranjeras en la Argentina. Pp. 1-302, Buenos Aires: PRIGEO (Programa de Investigaciones Geodemográficas)-CONICET.

Rozas, Margarita *et al.*

2001 MERCOSUR e Impacto Social en Latinoamérica. XIX Jornadas Nacionales de Trabajo Social. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Sassen, Saskia

1998 *Globalization and Its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money.* New York: The New Press.

Sprandel, Marcia

2000 *Brasiguayos. Una identidad de frontera y sus transformaciones.* *In* *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro.* Alejandro Grimson, ed. Pp. 299-319. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.

Vidal, Hernán J.

2000 *La frontera después del ajuste. De la producción de soberanía a la producción de ciudadanía en Río Turbio.* *In* *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro.* Alejandro Grimson, ed. Pp. 185-200. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.

## Résumé/Abstract

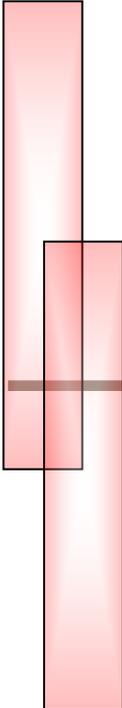
En analysant l'évolution de l'intérêt anthropologique pour les migrations en Argentine, cet article explore le rôle que cette discipline peut jouer de nos jours ainsi que la mesure dans laquelle des facteurs « non académiques » peuvent influencer nos sujets de recherche. De plus, en montrant comment le MERCOSUR a modifié la signification des frontières politiques en Amérique du Sud, affectant, par conséquent, les droits et les expériences des migrants intrarégionaux, j'espère démontrer que l'anthropologie argentine a fourni et doit continuer à fournir des contributions substantielles aux débats publics et à la planification des politiques concernant les migrations transnationales.

Mots clés : MERCOSUR, frontières politiques, criminalisation des migrants, anthropologie

By examining the evolution of anthropological interest surrounding migrations in Argentina, this paper explores the role that anthropology can play in present society while signaling the degree to which “non-academic” factors shape our research interests. Moreover, showing how the MERCOSUR has re-signified political borders in South America, affecting, in turn, the rights and experiences of intra-regional migrants, I hope to demonstrate that Argentinean anthropology has and should continue to make substantial contributions to public debates and policy design on transnational migrations.

Keywords: MERCOSUR, Political Borders, Criminalization of Migrants, Anthropology

*Aranzazu Recalde*  
*Doctorante*  
*Département d'anthropologie*  
*Université de Montréal*  
*aranzazu.recalde@umontreal.ca*



**Noir Canada,  
Pillage, corruption et criminalité en Afrique  
Alain Deneault avec Delphine Abadie et  
William Sacer  
Éditions Ecosociété, Montréal, 2008**

---

Enriqueta Sugasti

Frappé d'une mise en demeure pour diffamation de la part de la puissante société minière Barrick Gold avant même sa parution, le livre d'Alain Deneault et de ses coauteurs Delphine Abadie et William Sacher, *Noir Canada, Pillage corruption et criminalité en Afrique*, ainsi que son éditeur Ecosociété, font l'objet actuellement de deux poursuites-bâillon (ou SLAPP<sup>1</sup>) destinées principalement à les museler définitivement.

*Noir Canada* tisse un tableau noir, en effet. En 356 pages, Alain Deneault nous livre une description détaillée de la façon dont les compagnies canadiennes, notamment celles du secteur minier et pétrolier, se livrent à une exploitation – voire une spoliation – systématique du continent africain, en utilisant impunément des méthodes clairement mafieuses. Selon l'auteur, l'éventail des pratiques est large et varié, tout étant valable au nom du profit : ingérence politique, corruption, privatisations forcées, détournement massif de capitaux vers les paradis fiscaux, partenariats avec des seigneurs de guerre locaux, ventes d'armes, accentuation des tensions armées dans les régions convoitées, expropriations brutales, « génocides involontaires », désastres écologiques, meurtres. Ces pratiques, accélérées et généralisées depuis une vingtaine d'années, ne sont certes pas l'apanage des seules sociétés canadiennes, mais l'intérêt de cet ouvrage consiste à montrer comment le Canada, avec la complicité, voire l'appui légal et diplomatique du gouvernement canadien, et à travers les avantages juridiques, institutionnels

---

<sup>1</sup> SLAPP : *Strategic lawsuit against public participation*. Une **poursuite stratégique contre la mobilisation publique** ou **poursuite-bâillon** est une action en justice visant à entraver la participation politique et le militantisme. Document électronique, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Poursuite\\_strat%C3%A9gique\\_contre\\_la\\_mobilisation\\_publicque](http://fr.wikipedia.org/wiki/Poursuite_strat%C3%A9gique_contre_la_mobilisation_publicque).

et fiscaux qu'il leur confère, est en train de devenir un véritable paradis juridique pour les « intérêts canadiens »<sup>2</sup>.

L'œuvre du collectif Ressources d'Afrique est l'aboutissement d'une recherche systématique, d'une compilation et d'une synthèse de milliers de documents officiels, de mémoires d'experts, de rapports d'organismes internationaux et d'ONG, d'articles de presse, déjà publiés et accessibles au public. La plupart des données ont été recoupées et chaque affirmation amplement documentée, comme en attestent les innombrables notes remettant à des sources citées à la fin de chaque chapitre. Il n'en demeure pas moins, comme le souligne bien l'auteur, qu'elles ne constituent, en stricts termes juridiques, que des **allégations**. Le but de l'ouvrage n'étant que la démystification du discours prédominant d'un Canada moralement irréprochable, la sensibilisation du public – indirectement complice de ces pratiques via les REER<sup>3</sup> et autres placements cotés en bourse – et l'espoir de voir un jour se constituer une commission publique indépendante pour enquêter sur les pratiques de ces sociétés et les conséquences pour les populations africaines.

Malgré un style fluide, parfois même ironique, le contenu de l'œuvre est dense étant donné la quantité d'informations synthétisées en relativement peu de pages, ce qui oblige parfois le lecteur à relire certains passages pour en suivre le raisonnement. Dans la mesure où l'auteur cherche à fournir une interprétation cohérente d'un nombre impressionnant de sources, l'exercice finit par devenir trop ambitieux par rapport à la complexité de la réalité qu'il essaie de décrire. Avancer dans le récit implique de laisser beaucoup de questions sans réponse et le tableau plutôt impressionniste qui nous reste après la lecture du livre nous pousse à nous demander si l'auteur n'aurait pas gagné à limiter la quantité d'informations au profit de quelques cas bien analysés.

Il est toutefois clair que *Noir Canada, pillage, corruption et criminalité en Afrique* est une dénonciation systématique des pratiques criminelles des sociétés « canadiennes » d'origine souvent brumeuse, bénéficiant d'une protection juridique et idéologique sans égal dans le reste du monde. Il s'agit d'un livre engagé, voire militant, visant à secouer l'opinion publique et l'incitant à réveiller son sens de responsabilité civile en mettant en lumière des procédés réels des sociétés impliquées en Afrique, des mécanismes souvent cachés par un bon « marketing » publicitaire, dans le prolongement logique d'une idéologie néolibérale de plus en plus extrême, amoral et répandue à travers les quatre coins de la planète. C'est une dénonciation qui s'inscrit dans la tradition de toute recherche critique et engagée en sciences sociales visant à lutter contre une pensée qui se transforme en pratiques de plus en plus hégémoniques<sup>4</sup>, normalisées et incontestables. Mais c'est aussi une illustration concrète et actuelle de la place de l'Afrique dans le « système

<sup>2</sup> Ces « intérêts » incluent, selon les auteurs, des acteurs de trois ordres : les sociétés qui ont leur siège social au Canada et qui constituent des sociétés de droit, les sociétés étrangères cotées en Bourse à Toronto ou dans une autre ville canadienne et les « investisseurs du Canada engagés dans des structures enregistrées ailleurs dans le monde (*a fortiori* s'il s'agit d'un paradis fiscal) » (p.9).

<sup>3</sup> Au Canada, le Régime enregistré d'épargne retraite (REER) est un outil financier qui permet de réaliser une croissance de l'actif, libre d'impôt, en vue de bâtir un capital en prévision de la retraite financièrement acceptable.

<sup>4</sup> Nous utilisons le terme « hégémonique » dans le sens donné par John L. et Jean Comaroff, 1991, *Of Revelation and Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.

monde » contemporain<sup>5</sup>, de sa vulnérabilité en tant que continent périphérique exacerbée par les jeux du capitalisme financier. S'il n'est pas un livre théorique, l'intérêt de l'œuvre pour tout chercheur en sciences sociales est indéniable; non seulement comme source d'information qui puisse mener à des recherches plus approfondies, mais aussi pour mieux comprendre la réalité historique de l'Afrique d'aujourd'hui. Pour tout anthropologue œuvrant dans le continent, il nous semble que la lecture de ce livre offre des pistes de réflexion – ainsi que des données bien concrètes, grâce aux sources citées – dans le travail incontournable de contextualisation du terrain d'étude.

Alain Deneault et ses collaborateurs s'adressent cependant au public général, plus particulièrement aux lecteurs canadiens, le but étant de les mettre en garde contre la perversité d'un système auquel la plupart des citoyens contribuent à perpétuer, souvent à leur insu, grâce à leurs apports aux REER et autres placements financiers. Oui, le livre dérange. S'il réussit à susciter un débat dans la société canadienne, à promouvoir des recherches ultérieures ou à provoquer des enquêtes publiques, l'objectif de l'auteur sera largement atteint.

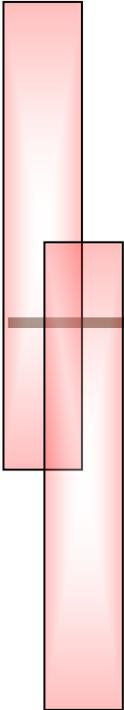
---

<sup>5</sup> Voir l'abondante littérature sur la théorie de la dépendance de Marx à Wallerstein, en passant par Samir Amin.

## Référence

Comaroff, John L., and Jean Comaroff  
1991 *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

*Enriqueta Sugasti*  
*M.Sc. Anthropologie*  
*Université de Montréal*  
*sugasti@videotron.ca*



## **Question de méthode... à propos de : *Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Entretien avec Alain Deneault<sup>1</sup>**

---

Chowra Makaremi  
Université de Montréal

Paru en avril dernier, *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique* est un ouvrage de synthèse et d'analyse sur les activités des sociétés canadiennes en Afrique et du soutien dont elles bénéficient de la part des autorités canadiennes et internationales. Le sujet de cet ouvrage est double. D'une part, il cherche à rendre compte d'une situation précise à travers des recherches empiriques, c'est-à-dire décrire et donc nommer une réalité. D'autre part, il analyse le contexte géopolitique, financier et juridique complexe qui l'a rendue possible, en s'appliquant à définir des liens et penser des relations, c'est-à-dire décloisonner le réel : entre un « ici » (notre démocratie, nos fonds de pension, notre économie financière, notre droit des entreprises) et un « là-bas » (leurs ressources naturelles, leurs violences politiques, leurs projets de développement); entre des enjeux politiques qui se lisent en terme de faillite étatique et d'ethnicisation de la violence et un jeu économique qui se définit selon les nouvelles règles de la globalisation; entre la diplomatie, le droit et les contrats commerciaux; entre les conflits sanglants et les structures de production industrielles ou d'exploitation minière... Le livre dénonce les pratiques des sociétés d'exploitation canadiennes dans le contexte africain contemporain. Clairement, il dit, « j'accuse! »<sup>2</sup>, renouant

<sup>1</sup> Alain Deneault est auteur avec Delphine Abadie et William Sacher de *Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, Montréal, Écosociété, 2008.

<sup>2</sup> Référence à un article de l'écrivain Émile Zola publié dans le journal *L'Aurore* le 13 janvier 1898 sous forme d'une lettre ouverte au président de la République française intitulée « J'accuse...! », qui dénonçait l'antisémitisme public manifesté lors de l'« Affaire Dreyfus ». C'est particulièrement à partir de cet engagement de la pensée dans un enjeu politique contemporain qu'a pris forme la notion moderne d'« intellectuel » telle que nous la connaissons aujourd'hui.

avec un geste fondateur de l'« intellectuel » tel qu'il est apparu au début du 20<sup>e</sup> siècle – geste qui a depuis lors été mis à prudente distance par ceux qui se revendiquent précisément de cette tradition intellectuelle. Mais en même temps, il donne à ses lecteurs, de manière plus ouverte et moins définitive, une occasion de réfléchir, dans des situations concrètes, sur les rapports contemporains entre légalité et illégalité, en pointant les zones ambiguës où le légal, le contractuel et l'exercice de la force se nouent les uns aux autres, ou encore sur les rapports entre déterritorialisation (commerciale ou financière) et territorialité (aussi bien celle des violences ethniques que celle de l'ancrage juridico-politique des entreprises). En bref, on peut y lire, et interroger en ce sens, une démarche qui ne vise pas seulement un « droit de savoir » démocratique, mais qui invite aussi à tenter de déchiffrer le monde dans lequel nous vivons.

*Noir Canada* est un livre militant, construit à travers une méthodologie et un cadre conceptuel scientifiques. Il porte un projet de connaissance – comprendre et faire comprendre une situation –, mais également un projet politique clairement identifié : « instaurer une commission [pour] faire le point sur les effets des investissements politiques, industriels et financiers en Afrique depuis une vingtaine d'années » (Deneault, Sacher et Abadie 2008:14). Ce livre, comme ceux d'autres universitaires avant lui, tels que *Le Québec transgénique* de Gilles Bibeau (2004), a fait l'objet de poursuites judiciaires impliquant d'importantes sommes financières de la part de firmes commerciales dont ces travaux remettent radicalement les pratiques en question<sup>3</sup>. Engageant une réflexion critique sur l'évolution de nos sociétés, ces recherches continuent à faire réfléchir sur cette évolution à travers leur réception, en nous confrontant à une nouvelle configuration de la « censure » où l'État n'est plus qu'un arbitre ambigu dans un jeu de force opposant d'autres acteurs : la « société civile », les acteurs économiques.

La méthode et les choix qui sont à l'origine de cette recherche, aussi bien que les enjeux politiques dans lesquels s'inscrit sa parution, posent, dans le cadre d'une réflexion sur l'engagement, certaines questions que nous avons souhaité adresser au principal auteur de cet ouvrage collectif écrit par des universitaires. Docteur en philosophie, Alain Deneault enseigne la sociologie à l'Université du Québec à Montréal; ses travaux ont notamment porté sur les paradis fiscaux (2004 et 2006b) et la pensée de George Simmel (2006a). Avec lui, nous interrogeons les conditions pratiques et intellectuelles dans lesquelles a émergé la forme d'engagement que constitue ce travail de recherche collectif – en amont du débat public actuel et de façon peut-être utile pour mieux en saisir les enjeux. Nous avons réalisé cet entretien en mars 2008, peu avant la sortie du livre *Noir Canada*. Depuis, l'actualité juridique et politique qui l'a entouré donne un sens bien différent aux mots par lesquels son auteur concluait alors notre discussion, en parlant du « prix » de la liberté de parole.

*En quoi le travail de recherche qui a préparé Noir Canada a-t-il consisté à saisir ou reformuler des concepts, là où les modèles disponibles aussi bien que l'information empirique faisaient défaut pour « comprendre » quelque*

<sup>3</sup> « Le livre *Noir Canada* sera distribué malgré les menaces de Barrick Gold », Montréal, *La Presse Canadienne*, le 14 avril 2008; « Un petit éditeur québécois menacé », Paris, *Le Monde*, le 11 juillet 2008. Les *Strategic Lawsuit Against Public Participation*, au montant démesuré, inhibent l'action ou le débat publics sur certains enjeux, environnementaux ou sociaux, en mobilisant de fait toutes les ressources des accusés, à qui il appartient d'établir les preuves, dans un jeu procédural et juridique asymétrique.

chose?

**A. Deneault :** Quand vient le temps de poser la question de la domination Nord-Sud, on se rend compte que les enjeux sont beaucoup plus simples qu'on tend à le faire croire, du moins que les notions du sens commun suffisent parfois largement à en penser la généralité, beaucoup plus que tous ces néologismes d'« experts » qui tendent à s'imposer et à tout embrouiller ces années-ci. Dans le livre *Noir Canada*, notre collectif d'auteurs, Ressources d'Afrique, à partir de sources autorisées très diverses, s'est employé à étayer et à synthétiser un nombre vertigineux d'allégations visant des sociétés canadiennes privées. L'une d'entre elles aurait enterrés vifs des mineurs en délogeant des populations occupant leurs terres natales, de façon tout à coup « illégale » parce que l'État venait de privatiser les lieux. Une société ferroviaire s'est approprié la gestion du chemin de fer reliant Bamako à Dakar pour concentrer exclusivement son activité au fret, en fermant la majorité des gares au public bien que celles-ci aient été indispensables au petit commerce de régions entières. Une société pharmaceutique a mené des tests sur des Ivoiriens à partir de médicaments qui n'étaient pas aux normes de l'Organisation mondiale de la santé (OMS). Cela sans parler de l'engagement dans un Congo à feu et à sang de sociétés minières et pétrolières qui ont armé et financé des clans en guerre afin de sécuriser les gisements qu'elles convoitaient. Ces conflits sont certes très complexes et les résoudre ne sera pas historiquement une mince affaire, mais le principe de domination qui s'affirme dans ces cas-là peut être dénoté en des termes nets et bien anciens, car la chose est hélas elle-même bien vieille : il y va du pillage, du vol, de l'occupation militaire, de la collusion et de la corruption, pour permettre aux plus puissants – des Canadiens souvent – de faire main basse sur les ressources que n'arrivent pas à maîtriser les Africains eux-mêmes, moins disposés à les exploiter sur un mode intensif. Le sens commun suffit à le comprendre. Or, les concepts qu'utilisent les experts patentés de la pensée politique officielle et les problématiques qu'ils échafaudent sur les nombreuses tribunes publiques qu'on leur concède contribuent davantage à brouiller la situation qu'à la rendre aussi aisément perceptible qu'elle ne l'est en réalité. Comme les médecins de Molière, on se garde d'établir un diagnostic franc et de nommer avec justesse ce qu'il en est de la situation, pour s'en tenir à un vague juridique – comme si la langue publique devait absolument se conformer à celle des cours de justice ou des salons diplomatiques. Le barbarisme de *gouvernance* vient aussi niveler complètement les acteurs sociaux, comme si d'emblée tous étaient disposés à trouver entre eux un compromis en discutant à armes égales, alors que le plus souvent, les thèmes des discussions et les projets d'exploitations autour desquels portent la discussion des agents de la *gouvernance* ont été choisis et établis par les plus puissants d'entre eux. L'exercice consiste essentiellement à intégrer dans la sphère de « consensus » factices des acteurs sociaux hétérogènes censés représenter le tout de la communauté. On se bute aussi aux fausses problématiques, comme celles des « enfants-soldats » ou des mines antipersonnelles qui, bien sûr, constituent des phénomènes inquiétants en eux-mêmes, mais qui ne seront un jour réglés que si l'on veut bien les aborder comme problèmes à la source et non isolément. Ces faux concepts de la « science politique » et des « sciences économiques » tendent le plus souvent à escamoter les diagnostics au profit d'un mode d'être optimal qu'il incomberait aux plus pauvres de tenter d'atteindre. On a placé sous les mots fétiches de *gouvernance*, puis de *bonne gouvernance* et enfin de *très bonne gouvernance*, toute une quincaillerie de concepts « éthiques » (la responsabilité d'entreprise, la transparence, les mesures incitatives pour attirer le capital étranger...) visant à laisser entendre

que la solution s'imposait, que les améliorations s'annonçaient bientôt, qu'une résolution de la crise endémique des pays du Sud était imminente... de façon à laisser oublier que ces modalités continuent d'être élaborées par ceux qui dominent économiquement et politiquement le continent sans partage depuis des décennies. Englués dans un tel jargon, nous sentons aujourd'hui nous fondre dessus le poids de ce conformisme sémantique dès lors que nous pénétrons dans les lieux de discussion de trop d'ONG, de départements universitaires et de cercles politiques. Une force irrésistible semble aujourd'hui nous empêcher de nommer même l'évidence.

*Quels sont les principaux concepts qu'il a été utile de reforcer ou de mobiliser pour comprendre les modalités de domination du Canada en Afrique?*

**A. Deneault :** J'ai pour conviction que la philosophie ou la science ne consiste pas à chercher nécessairement à se dépasser. Car tandis que les uns tendent à brouiller les pistes en développant des concepts de pouvoir sans avenir heuristique, d'autres, plus honnêtes intellectuellement certes, croient devoir pousser la réflexion à des stades extrêmes sitôt qu'ils ont l'occasion de réfléchir dans un cadre formel. De là une abondance de « -ismes » et de termes adjectivés forgés à partir des noms propres de personnalités historiques (le marxisme en est un exemple). Ces exercices de complexification sont parfois nécessaires et historiquement tout à fait justifiés. Mais il arrive aussi aux penseurs épris de leur art de figurer quant aux concepts tels des exhibitionnistes du culturisme, en multipliant sur scène les prouesses de la musculature de l'esprit, mais à vide, sans qu'il ne soit question une seconde d'en percevoir la pertinence. Georg Simmel avait entrevu ce problème au début du 20<sup>e</sup> siècle, en le désignant de « tragédie de la culture ». C'est pourquoi son travail comme essayiste a moins consisté à problématiser de façon extrême les questions de son temps qu'à les penser indépendamment des cloisons qui prévalaient jusqu'alors pour ce faire. Même si notre ouvrage ne ressemble en rien à ce que Simmel écrivait, nous nous sommes inspirés de ce principe, en ayant également en tête l'œuvre récente de l'africaniste François-Xavier Verschave, pour aborder en termes clairs, ensemble et d'un seul tenant, le commerce international, la grande criminalité, la haute finance, la corruption, la vie discrète d'anciens premiers ministres retraités, les transactions depuis les paradis fiscaux, la diplomatie, les trafics occultes d'armes ou de diamants, le développement international...

En refusant d'isoler chacune de ces questions pour elle-même, nous nous sommes trouvés à mieux comprendre la gravité de la situation que si nous avions, d'une part, pondu dans chacun de ces cas une théorie sophistiquée isolée, ou avions, d'autre part, chargé nos écrits de ces néologismes euphémiques qui pullulent dans les productions officielles ou universitaires.

*Comment situer ce travail par rapport aux dispositifs de savoir – l'université et les médias, par exemple? Et, au terme de ce travail, quel rapport de pouvoir pensez-vous que les institutions du savoir entretiennent avec le savoir et la pensée?*

**A. Deneault :** Trois milieux professionnels sont concernés ici. D'abord les universités. Elles sont aujourd'hui obnubilées par l'argent. Tellement qu'on croit voir en elles des homonymes de ce qu'elles ont pu être jadis (et ce, sans même idéaliser ce qu'elles furent). La transformation des professeurs en agents de commerce chargés d'obtenir régulièrement des subventions

nécessaires au fonctionnement ou à la croissance des établissements qui les paient les amène à pondre des travaux et des concepts eux-mêmes semblables à l'argent. Comme lui – qui est le dénominateur commun et le dominateur sans odeur et sans mémoire de tout phénomène particulier de valeur – la pensée universitaire contemporaine tend à s'affadir pour convenir aux comités formés pour distribuer des fonds ou aux comités éditoriaux chargés d'accepter des articles qui permettront aux uns et aux autres d'étoffer leurs dossiers officiels... Des mots passe-partout auxquels il est aussi difficile de croire avec ferveur que de s'opposer avec fougue tellement ils sont flasques, s'imposent ainsi dans les sphères universitaires qui deviennent elles aussi des zones obligées de « consensus », sous peine, pour ceux qui s'essaient à la pensée critique, de disparaître complètement du paysage.

Dans une logique quelque peu semblable, les bien mal nommées organisations « non gouvernementales » (ONG) se trouvent souvent (mais pas toujours) financées de façon tout à fait contradictoire par les gouvernements ou par des fonds gérés par des acteurs ô combien intéressés... Elles deviennent par conséquent leurs prestataires de services et doivent alors honorer un cahier des charges très précis. Ce travail de sous-traitance entraîne aussi un respect impératif de certains termes; la *gouvernance* est ainsi un terme lexical hautement subventionné.

Quant à la presse écrite, enfin, elle n'existe presque plus que sous la forme de magazines proposant à leur lectorat un art de vivre. Ce dernier, pour être vendeur, doit donc également se présenter comme une zone de confort. On s'abrite en quelque sorte sous son journal, tellement on tend à croire que tout est devenu hors contrôle pour les êtres hyperindividualisés que nous sommes devenus. Et cette protection de l'esprit prend souvent dans les médias la forme de l'éternel cliché, issu de l'époque coloniale européenne, d'une Afrique irrémédiablement pauvre parce que pitoyable et ingénue, capable seulement d'implorer notre aide, à nous gens civilisés... *Tintin au Congo* relate les aventures d'un reporter; les médias canadiens en sont souvent encore à ce stade.

*Du point de vue des sources, vous avez utilisé des documents de l'ONU, des rapports d'ONG et des sources journalistiques. Comment expliquer cette démarche par rapport à celle de ceux (journalistes, anthropologues) qui accordent une autorité particulière au « terrain »? Comment penser la question de la véracité du matériau de recherche?*

**A. Deneault :** Pour comprendre ce qui en ressort de l'exploitation et de la présence canadiennes en Afrique, nous avons recouru aux documentaires, journaux, livres, périodiques, publications scientifiques, rapports d'organisations privées, civiques ou publiques qui nous paraissaient pertinents. Nous avons toutefois rejeté toutes les sources flottantes (les « blogues » par exemple). Il s'agit en tout de sources très diverses. En parcourant ces documents sur différents abus commis en Afrique ou sur d'importants problèmes historiques qui frappent le continent de plein fouet, nous nous sommes aperçus qu'un rapport sur le rôle des sociétés canadiennes en Afrique existait en quelque sorte déjà, virtuellement. Il suffisait de reprendre dans chaque occurrence les passages qui concernaient telle ou telle société de chez nous pour obtenir des données empiriques nombreuses – effarantes même de par leur nombre! – à partir desquelles on pouvait entreprendre dans un deuxième temps une analyse de ce qu'il en va du rôle politique, économique et financier du Canada en Afrique. Ainsi, il n'y a pas

pour nous d'opposition excluante qui vaille entre « le terrain », d'une part, et l'analyse critique, d'autre part. Les deux approches se complètent : nous avons été en quelque sorte les lecteurs attentifs et critiques de chercheurs de maints domaines et de maintes disciplines qui sont allés recueillir, parfois au prix d'efforts gigantesques, des informations probantes aux abords de sites d'exploitation difficilement accessibles. Sans cette matière première, il nous aurait été impossible d'étayer nos analyses sur le rôle politique du Canada comme « paradis judiciaire » des sociétés minières, sur l'inanité conceptuelle de la « gouvernance » par rapport à des tragédies historiques de très grande envergure, sur la duplicité de l'Agence canadienne de développement international (ACDI), sur les machinations de l'endettement public tel que l'ancien premier ministre canadien Lester B. Pearson les a conçus sous les auspices de l'ONU, il y a presque quarante ans, sur les sophismes autour de la « sécurité humaine » et autres hochets sémantiques par lesquels on entretient aujourd'hui la « société civile ».

Cela dit, nous ne conférons pas au « terrain » une autorité hiérarchique supérieure. Nous voyons en lui un aspect du travail parmi d'autres. Les activistes africains qui parviennent à séjourner au Canada pour exposer les méfaits dont leurs communautés sont les victimes nous pressent de leur fournir des informations de fond sur ces mystérieuses sociétés canadiennes qui occupent parfois violemment leur territoire et conviennent d'ententes secrètes avec les officiels nationaux. Sur le terrain, précisément, ces gens subissent certes jusque dans leur chair les conséquences de la présence de ces sociétés, mais on développe, à observer *in situ* le visage monstrueux de cette domination, davantage de questions que de réponses. Et ce sont ces questions-là que nous avons faites nôtres au Collectif Ressources d'Afrique, en ne perdant pas de vue que les décisions qui regardent l'Afrique, ses actifs et sa géopolitique se prennent davantage dans les pays du Nord que sur le continent. Y aller donc à tout prix, en Afrique, ce peut être aussi, lorsqu'on travaille sur ces questions, de l'esbroufe. Tout comme en étaient tous ces séjours à Moscou des staliniens d'Europe de l'Ouest qui cherchaient au 20<sup>e</sup> siècle à convaincre les leurs de la réussite à tous égards du modèle bureaucratique soviétique. Ce qu'il y a à comprendre n'est pas nécessairement à regarder.

Parmi les problèmes qui affligent l'Afrique aujourd'hui et auxquels les Canadiens contribuent, on en dénombre au moins trois grands qui échappent absolument à l'observation de type « terrain ». D'abord, le problème de la dette. Les décisions du Club de Paris et les grands-messes de la philanthropie des « pays riches » autour de spécieuses « remises de dettes » envers les pays « pauvres » servent strictement à lubrifier le lucratif marché occidental de la dette. L'endettement sous la forme de l'« aide liée » dans les chantiers internationaux (ces enveloppes émises par les fonds d'aide au développement qui parviennent directement aux sociétés occidentales, ainsi que John Perkins (2005) le démontre) est également très inquiétant. Or, en tant que telles, ces questions ne sont pas empiriquement *observables*. C'est au détour de concepts seulement qu'on parvient à les *concevoir*. Et en la matière, la notion de « dette odieuse » est nettement la plus intéressante pour envisager des façons de contrer cette machination de l'endettement.

Un deuxième exemple serait celui de la capitalisation : pendant que des sociétés industrielles, minières et pétrolières du Canada saccagent des terres d'Afrique, y pervertissent le fonctionnement de l'écosystème, déversent des produits chimiques dans les rares points d'eau potable et ouvrent des chantiers de travail qui s'apparentent à des bagnes, elles produisent à Toronto

des fascicules rutilants vantant les mérites d'un titre boursier qu'investisseurs institutionnels ou privés peuvent acheter dans le confort de leur bureau aseptisé au détour d'un *clic* de souris. Ces Bourses elles-mêmes sont devenues tellement virtuelles qu'elles en ont perdu jusqu'à leur architecture – ces bâtisses aux allures de temple et armées de colonnes, qui fascinaient les artistes de la modernité – pour se disséminer dans une multitude de produits dérivés alambiqués, de données informatiques consignées dans les opaques chambres de compensation internationales ou d'informations dissimulées en vertu du secret bancaire dans un nombre vertigineux de paradis fiscaux. Cette dimension des choses échappe au témoignage, mais n'est pas pour autant sans portée, loin s'en faut.

Le troisième exemple est celui de la corruption politique, qui se passe de commentaire tellement la discrétion qu'elle ordonne tombe sous le sens. Au-delà des rares fuites ayant valeur d'exemples dans l'espace public, on peine à conjecturer l'ampleur de ce fléau.

À ces trois exemples, on peut ajouter celui des sites d'exploitation eux-mêmes, quasi toujours barricadés et entourés de soldats ou de vigiles, quand ils ne sont pas au milieu d'inaccessibles zones de guerre, entretenues parfois elles-mêmes par les sociétés canadiennes présentes – je pense bien entendu aux Grands Lacs africains.

Donc, en faisant « du terrain » autour de telles questions, on parvient à récolter, en regard du baratin des porte-parole officiels des sociétés sur place, les témoignages, intéressants et même indispensables à la réflexion, de victimes des exploitations. Pour graves et déterminants qu'ils soient, ces témoignages qu'on consigne ne sont pas suffisants pour soutenir notre effort de compréhension des modalités de domination qui prévalent en Afrique.

*Que signifie et qu'engage un « collectif »? Pourquoi choisir cette forme dans le cadre d'une recherche qui conçoit l'acte de penser comme un engagement?*

**A. Deneault :** Ces affaires canado-africaines sont d'une gravité telle qu'elles requièrent un engagement réellement interdisciplinaire, c'est-à-dire *intrinsèquement* interdisciplinaire. Delphine Abadie et William Sacher, qui signent le livre *Noir Canada avec moi*, ont apporté un éclairage indispensable en ce qui concerne, respectivement, la complexité de la géopolitique africaine et les conditions empiriques d'exploitation des sociétés sur place. Nous avons aussi compté sur les avis circonstanciés et l'effort soutenu de plusieurs collaborateurs qui nous ont assistés dans ce processus de réalisation. Mais par-dessus tout, nous avons voulu considérer d'un seul tenant cet ensemble de questions et c'est pourquoi notre ouvrage offre une lecture que nous espérons cohérente et décloisonnée des maints aspects de ce problème. Mon rôle comme animateur du collectif a donc consisté à garantir cette cohérence afin de donner à lire *un livre* sur ces questions, et non plus une série de textes apposés les uns aux autres qu'on relie sous un titre vague. Il nous a d'ailleurs ulcérés, durant la réalisation de ce travail, de voir quelques apôtres canadiens de la « gouvernance » organiser cycliquement des conférences et colloques globalement stériles, faisant défiler à tour de rôle des intervenants hétérogènes sur l'Afrique (lobby minier, fondations privées suspectes, parlementaires à la langue de bois bien pendue, universitaires subventionnés par l'État fédéral, ONG de tous poils) devant un public infortuné, souvent agacé d'ailleurs, qui devait essayer des heures durant les propos les plus

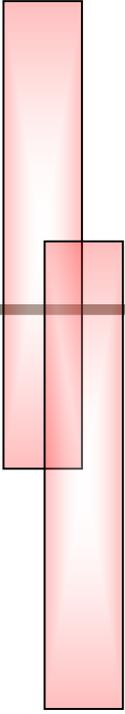
contradictoires qui soient, sans plus d'axiologie critique. Nous avons voulu démontrer qu'il y avait lieu de procéder tout autrement.

Bien entendu, nous n'avons été financés par personne pour mener cette entreprise et avons compris, au fur et à mesure que nous nous y consacrons, à quel point c'est aujourd'hui à ce prix qu'on garde sa liberté de parole.

## Références

- Beuve-Méry, Alain  
2008 Un petit éditeur québécois menacé. *Le Monde*, 11 juillet: LIV9.
- Bibeau, Gilles  
2005 *Le Québec transgénique : science, marché, humanité*. Montréal: Les Éditions du Boréal.
- Deneault, Alain  
2004 *Paul Martin et compagnies (soixante thèses sur l'illégalité des paradis fiscaux)*. Montréal: VLB éditeur.
- 2006a George Simmel. *L'argent dans la culture moderne et autres essais sur l'économie de la vie*. Québec: Presses de l'Université de Laval.
- 2006b Le concept réfracté de la souveraineté et les États offshore. *Eurostudia* 2(2). Document électronique, <http://www.erudit.org/revue/euro/2006/v2/n2/014587ar.pdf>, consulté le 2 mars 2008.
- Deneault, Alain avec Delphine Abadie et William Sacher  
2008 *Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Montréal: Écosociété.
- Fortin, Karine  
2008 Le livre *Noir Canada* sera distribué malgré les menaces de Barrick Gold. *La Presse Canadienne*, 14 avril.
- Perkins, John  
2005 *Confessions of an Economic Hit Man*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

*Chowra Makaremi*  
*Doctorante*  
*Département d'anthropologie*  
*Université de Montréal*  
*chowra.makaremi@gmail.com*



# Comment mener une ethnographie au Chiapas? Entre engagements et désengagements sur un terrain fortement politisé. Note de recherche

---

Sabrina Melenotte  
EHESS, LAIOS

## Introduction

Les événements politiques du terrain dans lequel on se meut n'épargnent pas l'anthropologue *in situ* et, bien souvent, la frontière floue entre le cadre strictement scientifique et les implications personnelles dans un contexte fortement idéologique conduit à s'engager ou, au contraire, à se désengager sur un terrain parfois absorbant. En outre, « l'entrée » sur son terrain implique pour tout chercheur de penser l'engagement comme forme sociale composée de règles qui se négocient avec ses interlocuteurs au fil du terrain. Si l'on ajoute à cela que les rapports qui se tissent octroient au terrain une forte charge émotionnelle, de la sympathie à l'aversion, la question de l'engagement dans l'expérience ethnographique semble souvent bien plus complexe que ce que l'écriture anthropologique laisse couramment transparaître dans ses rendus finaux.

Travaillant dans le municipio<sup>1</sup> indigène de Chenalhó, je ne pouvais faire l'économie d'une telle réflexion dans la mesure où la situation politique locale et la violence qui divisa la population dix ans auparavant m'ont très vite obligée à réfléchir à l'engagement aussi bien politique que méthodologique de l'anthropologue sur un terrain si épineux. En effet, qu'implique l'arrivée sur un terrain si engagé et engageant, telle que l'est cette région de l'État du Chiapas?

---

<sup>1</sup> Le terme de municipio correspond au *municipio* et désigne une division administrative qui regroupe plusieurs communautés (*comunidades*). La communauté, quant à elle, représente une division inférieure au municipio et supérieure à celle du hameau (*paraje*).

## Engagement politique des acteurs et des chercheurs

### *Brève histoire d'un conflit*

Au moment de rédiger cet article, je me trouvais au centre du municipio de San Pedro Chenalhó, dans la région de *Los Altos* au Chiapas. La dénommée transition politique qui se propagea dans tous les pays d'Amérique latine à partir des années 1990 fut parfois difficile et l'État du Chiapas constitue un bon exemple d'une transition pacifique échouée. À partir du soulèvement zapatiste du 1<sup>er</sup> janvier 1994, l'attention médiatique nationale et internationale se focalisa sur cet État très pauvre et à majorité indienne, notamment quand l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) déclara autonomes une trentaine de territoires à la fin de cette même année.

Dans le municipio de Chenalhó, ce n'est qu'en avril 1996 que se constitua le municipio autonome zapatiste San Pedro Polhó. Élues à la majorité en assemblée quelques mois plus tôt et soutenues par l'EZLN, les autorités zapatistes locales constituèrent un pouvoir municipal en parallèle le municipio « officiel » constitutionnel de San Pedro Chenalhó. Ils dupliquèrent l'institution politico-religieuse locale, procédèrent à l'expropriation de terres et de ressources naturelles privées ou nationales sur le principe d'une révolution agraire jamais complètement accomplie jusque-là et n'acceptèrent plus aucune présence du gouvernement ou de partis politiques au sein de leurs territoires autonomes.

À partir de 1995, le gouvernement militarisa les zones dites de conflit de l'État du Chiapas. Ainsi dans ces zones, la vie quotidienne rappelant une sorte d'état de siège – avec la présence de bases militaires, de points de contrôle ou de passages d'effectifs sur des routes fraîchement construites à cet effet – et la formation de groupes armés paramilitaires, aussi appelés groupes d'« autodéfense », sont autant d'éléments qui ont contribué à l'escalade des violences. Le paroxysme fut atteint le 22 décembre 1997 à Chenalhó lorsque quarante-cinq indigènes – en majorité des femmes et des enfants du groupe pacifique religieux proche du diocèse de San Cristóbal de las Casas connu sous le nom de la Société Civile des Abeilles (*Abejas*) – furent assassinés dans la communauté d'Actéal (municipio de Chenalhó) alors qu'ils jeûnaient et priaient pour la paix au Chiapas. En outre, des milliers de déplacés, zapatistes et non-zapatistes, fuirent leurs communautés par peur d'attaques imminentes des paramilitaires. La majorité se regroupa selon leur affiliation politique, principalement à Actéal, à Polhó et en banlieue de San Cristobal, reconfigurant brutalement les divisions territoriales et politiques de la zone.

### *Médiatisation et polarisation du conflit*

Au moment du conflit, deux positions majeures émergèrent immédiatement. Tout d'abord, la *Procuraduría General de la República* (PGR) procéda à une enquête qui se solda par le *Libro blanco sobre Acteal, Chiapas*, paru en novembre 1998. Ce rapport nia toute implication de la Sécurité Publique et se limita à analyser le conflit à un niveau intercommunautaire, expliquant le phénomène paramilitaire comme la création spontanée de « groupes d'autodéfense » organisés face aux belliqueux et violents zapatistes (PGR 1998:95). Au contraire, le Centre des Droits de l'Homme Fray Bartolomé de

las Casas tint pour responsables le gouvernement et ses fonctionnaires, tantôt pour omission, tantôt pour implication directe d'ex-militaires ou de policiers dans la formation et l'action des groupes paramilitaires (1997, 2007). Selon cette logique, le massacre d'Actéal a été orchestré depuis les hautes sphères gouvernementales et fait partie d'un plan de contre-insurrection visant à démanteler les territoires autonomes zapatistes. Chacune des positions a fait ses adeptes et a été largement relayée par les médias locaux, nationaux et internationaux. Néanmoins, le discours dominant au Mexique fut celui des ONG et des Centres de Droits de l'Homme nationaux et internationaux<sup>2</sup>, appuyé par celui des intellectuels pro-zapatistes et pro-indianistes, qui dénonçaient les violences d'État et l'impunité qui s'ensuivit. La sympathie presque naturelle pour un mouvement indien d'émancipation et l'excès de médiatisation du massacre d'Actéal dans le monde entier<sup>3</sup>, ont contribué à faire de cet événement une page sombre de l'histoire mexicaine contemporaine. Ils ont également favorisé la représentation des Indiens organisés comme des martyrs d'un État persécuteur. La récente commémoration des dix ans du massacre, le 22 décembre 2007, fit resurgir la vive polémique qui entourait ce massacre lorsque quelques journalistes, avocats et intellectuels ont « révisé » l'affaire Actéal<sup>4</sup> en donnant plus de poids à la version des condamnés et aux incohérences des procès conclus ou en cours. Au même moment, les victimes et les survivants de l'organisation des Abeilles commémoraient le massacre sur les lieux, commémoration relayée par d'autres journalistes et chercheurs qui se sont indignés de la nouvelle version<sup>5</sup>.

Au-delà du débat juridique, le « cas Actéal » est un parfait exemple de cette prise en charge des médias d'un conflit bien complexe dont les facteurs du massacre *sui generis* sont devenus des éléments secondaires au profit de cette bataille médiatique. C'est aussi un parfait exemple de la manière dont les intellectuels peuvent manœuvrer des arguments fortement connotés idéologiquement. Il est néanmoins surprenant de noter que l'idéologie qui domine provient des discours extérieurs aux habitants de Chenalhó et du Chiapas, c'est-à-dire des discours provenant essentiellement des ONG et des

<sup>2</sup> Au niveau local, pour ne citer que les plus visibles, les associations civiles et centres de droits de l'Homme tels que le Centre de droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas (1997, 2007), le Sipaz (2008), Enlace Civil, le Ciepac et, plus récemment, le Capise, ont largement médiatisé et analysé le conflit; au niveau international, il fut dénoncé par les ONG internationales de droits de l'homme comme Amnesty International, Human Rights Watch, la Commission civile internationale d'observation des droits humains (CCIODH), la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme (CIDH), et diffusé sur la Toile dans les divers réseaux des collectifs de solidarité européens; au niveau national, le Serapaz, le Centre des droits de l'Homme Miguel Agustin Pro Juarez ont aussi suivi de près les événements.

<sup>3</sup> Concernant la diffusion qui fut faite du massacre, on trouve de nombreux sites Internet allant de mouvements de gauche à des mouvements religieux pour la paix, des ONG et des médias alternatifs, des chercheurs et des activistes, en espagnol, en anglais et en français surtout.

<sup>4</sup> La « nouvelle » version se base sur une relecture du Livre blanc d'Actéal de la PGR, sur le travail de chercheurs du *Centro de Investigación y Docencias Económicas* (CIDE) et celui d'avocats du Parti d'Action Nationale (PAN) qui ont tenté, non sans une provocation affichée, de remettre en doute la version dominante en diffusant dans la presse et à la télévision des éléments qui viennent remettre en question certains des éléments « acquis » des procès jugés jusqu'ici. Je renvoie ici à la trilogie d'articles publiée dans la revue Nexos par l'écrivain Hector Aguilar Camín (2007a, 2007b, 2007c), au livre à paraître *Acteal, la otra injusticia* de Alejandro Posadas de la *División de Estudios Jurídicos* du CIDE, et à l'émission *Espiral* sur la Chaîne nationale *Once* du 19 décembre 2007 où furent invités les mêmes chercheurs, journalistes et avocats.

<sup>5</sup> Ce fut le cas notamment d'une série d'articles du journaliste Hermann Bellinghausen parus dans le quotidien *La Jornada*, de la couverture de l'évènement par plusieurs journalistes indépendants en plusieurs langues et de la réédition de l'ouvrage *La otra palabra* coordonné par l'anthropologue Rosalva Aída Hernández Castillo (2007).

intellectuels de la capitale du Mexique, que ces derniers soient des détracteurs ou des défenseurs des Indiens. C'est un peu comme si l'on cherchait à brouiller les cartes et à nous aveugler par une surmédiation et une surpolitisation du conflit, deux symptômes de l'excès propres à la surmodernité (Augé 1992). Si les enjeux du massacre sont bel et bien politiques et les responsables à chercher du côté du gouvernement, mener une ethnographie dans des lieux si marqués par la violence nous oblige à aller au-delà des versions médiatisées.

### *Se désengager sur un terrain engageant*

Si mon sujet ne porte pas directement sur le massacre et la répression au Chiapas, ce contexte de violence est néanmoins la toile de fond de mon travail et le détermine dans une large mesure. La parole du chercheur ou de l'apprenti-chercheur dans un tel contexte court le risque de censure ou d'autocensure. Je suis allée au Chiapas pour la première fois dans le cadre de la solidarité internationale avec les zapatistes en 2002-2003 – j'y reviendrai plus loin. Par la suite, il m'a été nécessaire de faire un effort de « désengagement » plus encore que d'objectivation pour me distancier d'un terrain polarisé qui me happait. Le désengagement consista en un travail de distanciation et de « dépolitisation » afin de transformer ma perspective et de m'éloigner des deux pôles politiques et idéologiques dominants pour réaliser ma thèse; effort sans lequel je n'aurais pu saisir la complexité des rapports politiques locaux. L'apprenti-chercheur qui travaille sur une zone si politisée doit veiller à ne pas taire volontairement des faits ou se fermer à des pans entiers de la population. Le « politiquement correct » ici serait de verser dans une sympathie parfois un peu caricaturale envers les zapatistes et risquer alors d'avoir un point de vue partiel et partial sur les non-zapatistes. À l'inverse, la critique du zapatisme pourrait être académiquement intéressante si elle ne devenait pas le fait de manipulations idéologiques en vue de détraquer les mouvements d'émancipation au Chiapas.

C'est précisément parce que les événements sont confus et encore loin d'être éclaircis dans le cas d'Actéal que je me suis proposée de prendre position et de m'engager, mais d'un point de vue différent des deux idéologies qui s'opposent. S'engager académiquement peut être un choix personnel qui implique de prendre position entre les pôles pour et contre, avec plus ou moins de nuances. Ou alors, et c'est là une autre forme d'engagement qu'il me semble plus intéressante à développer, on peut opérer un « décentrement » (Abélès 2008:17) et déplacer le projecteur. L'anthropologie s'attache à mettre en évidence les interactions entre les sujets à partir de l'expérience sur le terrain en s'intéressant au point de vue des acteurs locaux, c'est-à-dire dans une perspective qui se fait toujours « depuis le bas ». Le déplacement du regard de l'anthropologue ne consiste alors pas tant à dénoncer une logique de domination – ici l'État répressif – ni à faire, par exemple, des martyrs des gens d'Actéal ou des héros des zapatistes. Il s'agit plutôt de déplacer le regard pour « restituer dans sa matérialité, dans sa quotidienneté – et dans sa crudité – le pouvoir » (Abélès 2008:19). Si faire une thèse signifie entrer dans un courant de pensée tout en prenant en compte les débats politiques et idéologiques sous-jacents au terrain, déplacer le projecteur sur la vie politique locale à Chenalhó, à Actéal et à Polhó a deux incidences. Cela permet, d'une part, d'éviter l'aveuglement médiatique autour de la répression et la violence et, d'autre part, de circuler entre les positions souvent opposées des acteurs sans se faire enfermer dans l'une ou l'autre

pensée.

## Quelques expériences d'engagement sur le terrain

### *L'entrée sur le terrain : la première forme d'engagement*

Sur le plan méthodologique, ce contexte complexe de violence a indubitablement des incidences pratiques. Plusieurs aspects restent délicats à aborder avec mes interlocuteurs même dans une période postérieure au conflit, car si les frontières entre les groupes à Chenalhó sont aujourd'hui moins aiguisées, elles n'en restent pas moins très fragiles. Il est difficile dans le cadre d'un terrain où la parole n'est pas déliée, de mener une ethnographie « classique ». Il faut donc faire preuve à la fois de discrétion et d'ingéniosité, demander prudemment, se tromper aussi, reculer et faire preuve de grande patience pour ensuite mieux avancer. Le biais par lequel l'anthropologue s'engage sur le terrain est déterminant, car c'est à ce moment-là que se dessine son statut pour les relations à venir. Dans le cas du Chiapas, les entrées en territoire indien sont multiples, mais se font généralement par deux chemins principaux : soit par les organisations indigènes indépendantes, néozapatistes ou autres, et par les ONG locales, c'est-à-dire le milieu de la société civile, soit au contraire par les institutions gouvernementales et les programmes sociaux et culturels qu'elles proposent. Deux chemins qui semblent antinomiques, et pourtant...

Je me suis rendue au Chiapas pour la première fois fin 2002 et me suis vite intégrée à un projet éducatif dans le municipe autonome zapatiste de San Pedro Polhó. Je choisis donc de m'engager sur le terrain du côté des communautés zapatistes et entrai en contact avec elles, d'abord par le biais des « campements pour la paix »<sup>6</sup>, puis en travaillant avec des membres d'une association civile mexicaine, *Ta Spol Be*, pour travailler avec les promoteurs d'éducation autonomes – qui se distinguent des « maîtres d'écoles bilingues » des écoles « officielles ». Plus qu'une observation participante, il s'agissait d'une participation active, où les dimensions politique et idéologique de l'engagement allaient en faveur de l'autonomie zapatiste. Vivant de manière presque « embrigadée »<sup>7</sup> dans le municipe pendant six mois, j'ai écouté un discours zapatiste bien rôdé, non pas celui du leader de l'EZLN, le Sous-commandant Marcos, mais celui des paysans indiens dans les communautés autonomes zapatistes, « bases d'appui » de l'organisation politico-militaire. Je côtoyais une certaine classe de zapatistes en travaillant avec les promoteurs d'éducation qui, en plus d'être alphabètes et plus ou moins bilingues, étaient chargés d'une éducation zapatiste critique à l'égard du gouvernement. Pour les rebelles, les habitants de Chenalhó non-zapatistes sont des traîtres, car ils se laissent corrompre et acheter par le *mal gobierno*,

<sup>6</sup> Il s'agissait d'observer la situation militaire dans les villages indiens et d'établir des rapports pour les ONG locales Enlace Civil et le Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. Beaucoup de jeunes Européens se rendent au Chiapas dans ce cadre de la solidarité internationale avec les zapatistes et les organisations indépendantes du gouvernement.

<sup>7</sup> La grille d'entrée à Polhó et les milices zapatistes qui la surveillent marquent la séparation du territoire zapatiste autonome et semi-clandestin avec l'extérieur. On se sent dans un espace sacré, on nous protège de l'extérieur, des militaires, des paramilitaires, des coupes-têtes (*corta-cabezas*), en même temps qu'on nous « enferme », spatialement et mentalement, dans la logique et sous l'autorité zapatiste bien particulière de Polhó, où les règles et interdits sont nombreux.

tandis qu'eux – ils me le disaient non sans orgueil – ne se vendent pas en échange d'argent ou « contre des miettes ». Dans les discours zapatistes ressortait toujours cette vision négative du gouvernement et de l'argent corrompateur qu'ils opposaient à leur lutte digne et juste. En réalité, ce discours poli respirait le « bien appris » et était le fait de leaders locaux formés par les cadres de l'EZLN, mais restait à un niveau discursif et n'informait en rien sur la pratique politique locale des autorités zapatistes.

C'est lors de mon deuxième « terrain » en 2005, lorsque je voulus retourner à Polhó dans un cadre davantage scientifique – c'est-à-dire avec une méthode plus « classique » d'interlocution faite de questions précises et d'entretiens à réaliser avec les autorités autonomes –, que je me suis heurtée à un refus de leur part. Je compris alors que j'avais eu plus de privilèges et d'accès à leur forme d'organisation lors de la première expérience de terrain, en raison de mon engagement dans le même processus autonomiste que mes interlocuteurs zapatistes, toute engagée que j'étais dans des actions qui contribuaient d'une certaine manière à la construction de leur autonomie. Sur le plan méthodologique, ce fut le moment où je n'ai pourtant réalisé aucun entretien, trop active et occupée à faire avec mes interlocuteurs. Si l'on veut mener une ethnographie en territoire zapatiste, il est nécessaire de s'engager avec les interlocuteurs rebelles, sans quoi, le terrain ne nous est pas accessible. Je me suis ainsi retrouvée dans cette situation caractérisée par ce que Michel Agier (1997) nomme une « obligation d'engagement ».

### *S'engager en territoire zapatiste*

Pourtant, même l'accès aux territoires zapatistes ne garantit pas l'accès aux personnes. Mon travail « scientifique » a subi fortement les contingences de la vie politique locale et malgré toute ma bonne volonté, j'étais dépendante des priorités sociales, politiques et économiques de mes interlocuteurs, lesquelles pouvaient devenir dans certaines situations des entraves à la recherche.

Lors de mon deuxième terrain en 2005, je n'ai pas pu avancer sur la partie zapatiste de mon terrain. Le protocole zapatiste l'exigeant, j'ai demandé aux autorités zapatistes de San Pedro Polhó l'autorisation de parler aux anciennes autorités impliquées dans la formation du municipe autonome en 1996. Je me suis aussitôt vue refuser tout contact avec quiconque ayant pu avoir une charge dans le passé. Qu'à cela ne tienne! Puisqu'il s'agissait de coopérer pour avoir accès à l'univers zapatiste, j'ai préparé à l'écrit un projet historique à réaliser collectivement avec les zapatistes du municipe, sur les violences et les déplacements vécus dix ans plus tôt. L'idée était de transmettre par la suite ces témoignages aux autorités et à l'école autonome sous forme de livret. J'ai attendu une réponse pendant trois semaines à Polhó pour qu'un représentant me rende un jour le projet qui était toujours dans son « bureau » en m'annonçant vaguement qu'il n'allait pas être possible de le réaliser. Il est certain que les autorités municipales autonomes zapatistes n'avaient même pas eu mon projet entre les mains et que le projet n'avait pas été refusé en raison de sa mauvaise qualité. Que s'était-il passé?

Je me confrontais là à une autre réalité qui était celle d'un municipe en résistance, dont la majorité des habitants était déplacée, donc sans terre, et qui tentait de répondre aux besoins urgents de survie alimentaire. La temporalité de l'urgence qui prévalait dans ce municipe de déplacés a créé un

décalage certain entre mes priorités de chercheuse et leur priorité de survivance (Abélès 2006), soit la recherche de moyens matériels nécessaires à la poursuite de leur autonomie. Les autorités locales zapatistes étaient absentes durant toute la période où je suis restée dans l'attente, occupées à régler des affaires plus urgentes que celles qui m'animaient. D'abord fort frustrée, car on me faisait attendre sans explication, j'ai appris par la suite lors de conversations informelles que de grands changements avaient eu lieu à l'intérieur du municipio – la Croix Rouge nationale était sortie de la communauté et le Conseil autonome avait été destitué pour avoir volé des fonds du municipio. Ces changements ont transformé profondément le quotidien des habitants qui se sont retrouvés sans leur principale aide alimentaire<sup>8</sup> et sans autorité municipale autonome pour gouverner – ce qui n'est pas une mince affaire! Pourtant, aux étrangers qui se trouvaient sur place par solidarité on ne laissait rien transparaître et beaucoup de jeunes Européens venus passer une semaine ou quinze jours dans le municipio autonome croyaient qu'il ne se passait vraiment « rien » dans cet endroit – au point même de verser dans l'ennui de ne « rien » faire –, tant les réelles préoccupations des autorités indigènes zapatistes leur étaient finalement restées hermétiques. De même en 2006, pour mon troisième terrain, je suis restée cinq mois au Mexique et j'ai voulu me rendre dans le municipio autonome de Polhó. Je n'ai même pas pu franchir la grille d'entrée, dans la mesure où les zapatistes s'étaient déclarés en « alerte rouge » et avaient fermé leurs portes à l'ensemble de la société civile, et ce, en soutien à un autre mouvement social du village d'Atenco qui avait été réprimé en mai 2006, soit deux mois avant les élections présidentielles. L'affirmation de l'anthropologue Garza Caligaris prend ici tout son sens : « Le travail académique doit actuellement s'accommoder aux possibilités, conditions et limitations d'endroits très politisés » (2002:22).

Se pose enfin une autre difficulté, d'ordre éthique, puisque les instructions de l'EZLN et du Sous-commandant Marcos vont à l'encontre de l'impératif scientifique. Parmi la production foisonnante du porte-parole masqué, quelques-uns de ses textes ont refusé radicalement la réalisation de tout travail académique au sein des territoires autonomes; les projets universitaires n'ayant, selon eux, qu'une finalité personnelle et non collective, donc qui ne profite pas à la communauté, mais au seul chercheur avide d'informations. Il est ainsi important d'être conscient des implications éthiques et politiques que tout travail sur le terrain engage à faire. Ghasarian (2002) a déjà souligné la place accordée par certains chercheurs à l'éthique en sciences sociales. La tromperie a déjà fait l'objet de controverse, notamment parce que le chercheur laisse souvent dans l'ignorance les sujets observés. De rares chercheurs ne dévoilent même pas leurs buts et considèrent le mensonge, hors de toute considération morale ou méthodologique, comme le seul moyen permettant d'accéder à l'information. Au contraire, Ghasarian (2002) évoque la protection des sujets par le « consentement informé » et la « confidentialité », ce qui pose alors la question du rendu écrit. Dire et décrire « au-delà » de ce que veulent bien souvent nous accorder nos interlocuteurs, c'est-à-dire les observations personnelles, les confidences, les discussions informelles, dans le but de

---

<sup>8</sup> Les relations avec la Croix Rouge nationale et les zapatistes de Polhó furent difficiles, notamment parce que l'organisme se disait « apolitique » et ne respectait pas les instructions des autorités autonomes, même au sein de leur territoire. Sa sortie du municipio autonome était prévue depuis longtemps et, en compensation, l'organisme construisit un magasin communautaire (*tienda comunitaria*) de matériels de construction et d'alimentation avant de partir – le seul petit commerce dont l'argent est administré par le municipio et non pas par un petit commerçant privé.

rendre intelligibles des relations sociales et politiques relève-t-il du mensonge ou de la trahison? Il s'agit ici d'un choix personnel, d'une décision éthique, mais qui mérite d'être interrogée dans ces situations où la sincérité n'est pas toujours possible, comme sur un terrain où la tension politique est telle que l'on ne peut pas afficher ses opinions personnelles. Ceci a par exemple été le cas lorsque j'ai décidé de développer un regard critique sur le caciquisme et que je me suis aventurée parmi les leaders locaux du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), au pouvoir au Mexique pendant 70 ans, en prétextant un travail historique sur les élus locaux.

### *S'engager parmi les caciques locaux*

En raison de tous les obstacles rencontrés en territoire zapatiste, ma perspective a dû se modifier. Si j'ai d'abord été engagée sur le terrain du côté des zapatistes, j'ai ouvert par la suite mon champ aux autres acteurs de la zone. Pour ce faire, j'ai mis à l'œuvre le savoir-faire de l'anthropologue politique qui consiste à alterner entre tous ces acteurs, parfois amis, souvent ennemis.

À la suite de mes premiers terrains difficiles, j'ai donc décidé d'entrer en contact avec ceux qui étaient les « ennemis » médiatiques des zapatistes. Ceci impliqua de m'entretenir avec des autorités indiennes, en mandat ou passées (*pasados*), au centre de Chenalhó – qui sont généralement du PRI, des députés fédéraux, des fonctionnaires du gouvernement fédéral ou de l'État du Chiapas – ainsi qu'avec des représentants et des paysans des communautés. Les tâtonnements du terrain ponctués d'une réflexivité en filigrane pendant la recherche sont nécessaires pour enrichir la compréhension d'un terrain complexe. J'ai mis longtemps à identifier les leaders de la zone et, je dois bien l'avouer, même à oser les voir. Les principaux hommes politiques de Chenalhó tirent les ficelles du municpe « de loin », sans nécessairement avoir de mandat en cours ni résider à Chenalhó. Certains d'entre eux sont même impliqués, de plus ou moins près, dans le conflit et le massacre d'Actéal et sont pourtant en liberté. Le caciquisme se caractérise par sa capacité à se reproduire au fil du temps et, dans ce cas, à passer à travers les mailles du filet de la légalité. Pour en comprendre la mesure et le fonctionnement, je me suis quelques fois trouvée face à des leaders municipaux du PRI, mais aussi devant des fonctionnaires du gouvernement en poste en 1997 et qui ont participé – au moins par leur passivité, au plus par la formation de groupes paramilitaires anti-zapatistes – à l'orchestration du massacre sans jamais avoir été condamnés.

En outre, d'autres situations exigent de faire preuve de souplesse et d'astuces diverses. L'accès aux personnes est plus facile à Chenalhó et à Actéal que dans les communautés zapatistes de Polhó. L'on est néanmoins constamment confronté à des obstacles divers, à commencer par le fait d'être une femme dans un monde d'hommes. Outre les plaisanteries et les considérations personnelles, il m'a été parfois difficile de parler de sujets politiques, non pas tant en raison du climat tendu ou des tabous dus au massacre que parce que les femmes de Chenalhó ne participent pas activement à la vie politique locale. La politique y est une affaire d'hommes. Mes interlocuteurs ont eu du mal à comprendre dans un premier temps que je m'y intéresse en tant que femme. Néanmoins, et c'est l'envers positif de la médaille, cette position m'a également été bénéfique dans la mesure où la méfiance des hommes politiques locaux fut moindre. Être une femme parmi

les hommes m'a donc autant porté préjudice que cela a pu m'être bénéfique.

Un autre obstacle important, qu'il est toujours dur de franchir, reste la barrière de la langue. Tous les habitants de Chenalhó parlent le tzotzil (*bats'i k'op*) et beaucoup sont bilingues, notamment au centre de Chenalhó (la *cabecera*). En revanche, dans les communautés, seuls les hommes qui ont développé des fonctions politiques ou commerciales parlent l'espagnol couramment. Il m'est encore difficile de m'entretenir réellement avec les personnes monolingues, notamment les femmes et les personnes âgées. C'est ici une difficulté dans mes rapports sociaux que je compte surpasser avec le temps, mais qui limite à l'heure actuelle mes entretiens avec des personnes bilingues, souvent des élites locales, des maîtres d'école, des hommes politiques ou des commerçants.

### *Le pacte avec ses interlocuteurs : attentes respectives et restitutions*

Le plus dur à affronter à Chenalhó a certainement résidé dans le fait que, peu importe où je me déplaçais, j'étais sous les yeux de tous. Comme le signalait Carlos Montemayor, « les montagnes et les forêts ont plus d'yeux que les villes » (2001:36), ce qui produit un effet que je qualifierais de « panoptique » lorsqu'on se trouve en territoire indigène. Comment faire alors pour passer d'un groupe à l'autre sous tous ces yeux intrigués? Chenalhó est un lieu que mes interlocuteurs disent « ouvert » et tolérant, mais l'on y est aussi très susceptible. Voulant comprendre la formation des organisations sociales et religieuses ou des partis politiques, il m'a fallu faire avec une multiplicité d'acteurs dans un espace restreint. Le savoir-faire de l'anthropologue réside alors dans sa capacité à passer d'un groupe à l'autre, sans toutefois passer pour un « traître », voire un « espion », sur un terrain si sensible.

Les attentes des interlocuteurs sur le terrain sont liées au « pacte » que l'on établit au préalable avec eux – tacite, implicite ou explicite –, notamment sur les conditions du travail à mener et à restituer ensuite. Croire que l'échange humain, qui fonde l'expérience ethnographique, est totalement désintéressé serait illusoire dans la mesure où, pour le dire un peu crûment, nos interlocuteurs ont des attentes sur notre présence (prestige, aide financière, etc.) et l'(apprenti-)anthropologue cherche également à obtenir de cet échange des « informations » (récits de vie, confidences, etc.). Avec les autorités et les leaders d'organisations et de partis à Chenalhó, j'ai opté pour un échange de bons procédés : en échange de leurs récits, je leur fournis une histoire synthétique de Chenalhó – que je me suis donc engagée à faire en espagnol! – ou je leur restitue au moins leurs entretiens bruts.

Par ailleurs, à l'heure actuelle, il m'est encore plus difficile d'entrer en territoire zapatiste et de légitimer mes interrogations sur l'histoire et la politique. Alors plutôt que d'aborder frontalement les questions qui m'intéressent, j'apprends beaucoup de la dynamique de l'organisation zapatiste en prenant des détours : en allant dans des petites communautés plutôt que dans le centre de Polhó où se trouvent les autorités autonomes; en parlant à d'ex-zapatistes ayant appartenu au municipe ou encore à des zapatistes originaires de Polhó, mais qui en sont sortis pour divers motifs. Je tente également d'analyser tous les interdits et les limites que l'on m'a imposés en territoire zapatiste pour comprendre leur forme d'organisation locale. Ces moyens détournés s'avèrent fructueux pour comprendre les mécanismes d'un mouvement semi-

clandestin. C'est néanmoins la partie de ma thèse qui sera certainement la plus incomplète, où ma connaissance s'est construite en puzzle, par fragments reliés avec patience au fil des années, mais où il m'est impossible d'accéder à toute l'information que requerraient le travail et la rigueur académiques.

### *L'engagement académique*

Enfin, certaines exigences davantage théoriques que je m'engage à respecter motivent mon travail. J'écris contre tous ces lieux communs d'une anthropologie culturaliste « essentialisante » qui font tantôt des Indiens des victimes passives d'une oppression chronique dans l'histoire, tantôt, à l'inverse, des êtres intrinsèquement violents qui règlent leurs conflits en coupant des têtes à coups de machette ou dont les pratiques politiques et juridiques sont antidémocratiques et autoritaires.

Le travail de réflexivité et de réflexion sur l'engagement à son terrain ne doit pas aller non plus vers une « surréflexivité » narcissique ou une réflexion qui consisterait à sur-politiser sa position et à faire sienne la cause de ses interlocuteurs – l'ethnographe pouvant facilement « laisser libre cours au chercheur passionné et positionné idéologiquement. Certains chercheurs orientés vers l'application, ne voulant pas tomber dans une spéculation conceptuelle gratuite, vont d'ailleurs jusqu'à prôner l'engagement total sur leur terrain, notamment à travers l'initiation, pour saisir les significations internes » (Ghasarian 2002:19).

D'autre part, être critique envers une vision trop idéale des Indiens zapatistes ne signifie pas pour autant mépriser le mouvement et s'acharner à en trouver les failles. Ainsi, tout comme il me paraît erroné de taire des contradictions au sein de l'organisation zapatiste ou de censurer tout regard critique qui pourrait abîmer son image lissée, il me paraît tout aussi dangereux de n'avoir comme objectif scientifique que de détraquer le mouvement.

Il est important de ne pas faire l'économie d'un questionnement préalable sur sa position en tant que chercheur si l'on est sur un terrain sensible ni s'épargner une réflexion sur le savoir qui est produit sur des mouvements sociaux d'émancipation médiatisés tels que ceux des zapatistes ou des Abeilles. Dans l'idéal, la position qui me paraît la plus juste est finalement inconfortable. Elle réside dans une tension permanente entre ces deux pôles idéologiques, mais aussi entre le dedans et le dehors, dans cet effort entre l'immersion au plus près des acteurs une fois sur le terrain puis la prise de recul nécessaire au moment de l'écriture pour mettre à distance les sujets et son expérience personnelle, avant de les mettre en regard de manière dynamique et non figée dans des stéréotypes.

Ainsi, je veux éviter l'effet loupe qui a eu tendance à grossir et à idéaliser le mouvement zapatiste, tout comme je veux éviter la tendance à vouloir le détraquer. Je propose plutôt de réinsérer l'organisation zapatiste dans les contextes locaux dans lesquels elle s'est déployée; ce qui signifie que je la considère comme une expression d'opposition au même niveau que d'autres à Chenalhó – avec ses leaders, ses adhérents, ses objectifs, ses stratégies de présentation de soi et ses problèmes internes –, à l'instar des autres organisations politiques et religieuses gouvernementales. Ceci « déplace » le regard du discours dominant et engagé des milieux activistes : loin d'être un

mouvement lissé, poli et *ex nihilo*, l'organisation zapatiste s'intègre au contexte dans lequel il se déploie. Ce décentrement du regard permet d'éviter les considérations morales et les oppositions manichéennes qui accentuent les frontières entre les groupes alors que bien souvent ils sont intimement liés et que leurs relations sont enchevêtrées, tantôt par des liens familiaux, tantôt par des alliances politiques ou encore pour des raisons commerciales.

## Conclusion

L'anthropologue n'a pas comme fonction d'être l'arbitre ou le médiateur d'un conflit. Il gagne plutôt à interroger les interactions sociales, celles des acteurs étudiés et la sienne avec ceux-ci par un travail réflexif, notamment dans une région comme l'est le Chiapas, si convoitée par les anthropologues, les historiens et les politologues. Les choix personnels initiaux sont indéniablement des formes d'engagement qui se font au préalable de l'enquête. Puis, tout au long de la recherche, l'anthropologue doit être conscient de la part subjective qui oriente son terrain, de ses affinités affectives, personnelles, politiques et civiques. L'ethnographe, confirmé ou apprenti, peut se faire happer par son terrain le temps de l'enquête, mais doit veiller à ne pas s'identifier totalement aux groupes étudiés. *A priori*, la distance ethnique et raciale entre le chercheur et les groupes indiens devrait aider à garder une distance politique et méthodologique. Pourtant, au Chiapas, et d'autant plus après l'affaire d'Actéal, la sympathie qu'a suscitée le mouvement zapatiste et l'identification de beaucoup de jeunes Européens solidaires à la lutte menée par les Indiens organisés ont rétréci cette distance au point d'occulter beaucoup de rapports de pouvoir locaux qui viendraient modérer l'enthousiasme activiste et militant de beaucoup d'intellectuels. Il est à peu près sûr que les positions radicales de certains chercheurs vont encore se modifier à l'avenir, la distance dans le temps permettant la diminution des passions. En outre, prendre parti pour l'une ou l'autre position pourrait nous réintroduire dans des schémas de pensée surannés, comme les vieilles oppositions entre objectivité et engagement ou constructivisme et essentialisme. Ce sont précisément ces reconfigurations théoriques qu'il me semble nécessaire de faire éclater dans la mesure où l'engagement n'est plus tant un choix politique qu'un impératif pour l'accès au terrain, ce qui modifie alors le rôle du chercheur qui devient un acteur politique à part entière.

## Références

- Abélès, Marc  
 2006 Politique de la survie. Paris: Flammarion.  
 2008 Anthropologie, anticipation, utopie. *In* Walter Benjamin. La tradition des vaincus. Collectif. Pp. 13-25. Paris: L'Herne.
- Agier, Michel  
 1997 Anthropologues en danger. Paris: Édition Jean-Michel Place.
- Aguilar Camín, Hector  
 2007a Regreso a Acteal I. La fractura. Nexos 358: 56-70.  
 2007b Regreso a Acteal II. El camino de los muertos. Nexos 359:62-76.  
 2007c Regreso a Acteal III. El día señalado. Nexos 360:46-69.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas  
 1997 Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó. Rapport. México: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.  
 2007 Acteal ante la justicia. Breve reporte jurídico a 10 años de la masacre de Acteal. Rapport. México: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- Augé, Marc  
 1992 Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Le Seuil.
- Cuarto Poder  
 2008 Polhó acepta apoyo de Sedesol federal. Document électronique, [http://noticias.cuarto-poder.com.mx/4p\\_apps/periodico/pag.php?MTAyNA%3D%3D](http://noticias.cuarto-poder.com.mx/4p_apps/periodico/pag.php?MTAyNA%3D%3D), consulté le 7 février 2008.
- Garza Caligaris, Anna María  
 2002 Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó. México: UNAM-IEI-PROIMMSE.
- Ghasarian, Christian  
 2002 Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. *In* De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux. Christian Ghasarian, dir. Pp. 9-23. Paris: VUEF/Armand Colin.
- Hernández Castillo Rosalía Aída, coord.  
 2007[1998] La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal. México: CIESAS-IWGIA.
- Montemayor, Carlos  
 2001[1998] La Rébellion indigène du Mexique. Violence, autonomie et humanisme. Paris: Syllepses.
- Procuraduría General de la República  
 1998 Libro blanco sobre Acteal, novembre. México: Livre blanc.

Recondo, David

1997 *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca.*  
México: CIESAS/CEMCA.

Servicio Internacional ara la Paz (SIPAZ)

2008 Dossier « Impunité et responsabilité des autorités publiques dans le cas « Actéal ». Bulletin du SIPAZ XIII(1). Document électronique, [http://www.sipaz.org/fini\\_fra.htm](http://www.sipaz.org/fini_fra.htm), consulté le 2 mars 2008.

## Résumé/Abstract

Mon ethnographie porte sur un municipe de l'État du Chiapas, San Pedro Chenalhó (Mexique), qui connut une transition politique accélérée et violente dix ans avant cette étude. La récente commémoration du dixième anniversaire du massacre d'Actéal et sa surmédiatisation ont fait ressurgir des débats théoriques et juridiques, amenant intellectuels et journalistes à s'engager et à se positionner entre deux pôles extrêmes. Ces positionnements politiques et idéologiques transparaissent dans les travaux académiques. Je montre qu'il est alors difficile d'arriver sur un terrain si balisé sans mener un travail de réflexivité sur la manière de s'engager, tant par rapport aux idéologies dominantes que sur des questions directement méthodologiques.

Mots clés : Conflit, Chiapas, zapatistes, désengagement, méthodologie

My ethnography focuses on a municipality in the State of Chiapas, San Pedro Chenalhó, which underwent an accelerated and violent political transition ten years ago. The commemoration of the tenth anniversary of the Acteal Massacre and its intense media coverage led to the resurfacing of theoretical and juridical debates, with intellectuals and journalists committing themselves and taking a stand between two opposing viewpoints. These political and ideological stances become obvious in their academic works. I aim to show how difficult it is to venture into such a framed field without undertaking the work of reflexivity on the way to involve oneself, both in terms of dominant ideologies as well as straightforward methodological questions.

Keywords: Conflict, Chiapas, Zapatistes, Withdrawal, Methodology

*Sabrina Melenotte*  
*Doctorante*  
*École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*  
*Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales*  
*IIAC-CNRS*  
*sabrinamelenotte@yahoo.fr*