

## La culture du développement et la dépolitisation de l'anthropologie

Jacky Bouju

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/apad/4114>

DOI : 10.4000/apad.4114

ISSN : 1950-6929

**Éditeur**

LIT Verlag

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 janvier 2012

**Référence électronique**

Jacky Bouju, « La culture du développement et la dépolitisation de l'anthropologie », *Bulletin de l'APAD* [En ligne], 34-36 | 2012, mis en ligne le 19 juillet 2013, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/apad/4114> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/apad.4114>

---

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Bulletin de l'APAD

---

# La culture du développement et la dépolitisation de l'anthropologie

Jacky Bouju

---

## Introduction

1 La culture est peut-être le plus important, le plus ancien et sans doute le plus complexe parmi les concepts mobilisés par l'anthropologie pour fournir un cadre d'intelligibilité aux activités humaines. Fortement menacée de disparition à la suite des profonds changements subis par toutes les « cultures » au cours de la modernisation du monde d'après-guerre, la notion de culture a été magistralement réhabilitée par Marshall Sahlins (1976) qui la définit comme « un ordre symbolique médiatisant la perception et l'action dans le monde, et un ensemble de schèmes signifiants informant la diversité des activités humaines, au-delà des contraintes matérielles et écologiques adaptatives, ou des calculs et des préférences utilitaires maximisant les rapports coûts/avantages de telles entreprises. ». Même si l'affirmation de sa puissance informative « au-delà des contraintes matérielles et écologiques adaptatives » reste encore à démontrer, l'immense intérêt de Sahlins fut de souligner avec force qu'une partie du changement échappait à la détermination mécanique du matérialisme du marché mondial parce que les sociétés, toutes les sociétés, continuaient d'investir de significations, de croyances et de valeurs non seulement le produit de leurs activités, mais leur « utilité ».

2 Une décade plus tard, pourtant, la formidable accélération de la mondialisation a contraint les chercheurs en sciences sociales à reformuler autrement les contenus et les limites des concepts nécessaires à l'articulation dans le temps des situations locales au contexte global des activités humaines. Or, cette reformulation s'est construite selon une ligne de clivage intellectuel radical opposant une « macro-anthropologie » axée sur la reformulation de la catégorie de « culture » à l'échelle de la planète (illustrée par la théorie de « l'oekoumène global » et la « créolisation des cultures » de Ulf Hannerz et les « mondes imaginés » des «

scape » d'Arjun Appadurai) et « une anthropologie globale, centrée sur le dépassement de la notion de société à l'échelle de l'histoire mondiale » (illustrée par les systèmes mondiaux de Eric Wolf ou de Jonathan Friedman) (Berger 2004 : 49-50). Pour Laurent Berger, l'opposition idéologique fondatrice de ce clivage radical consiste d'une part, à poser les problèmes en termes d'inégalités sociales et d'autre part, à les poser en termes de différence culturelle. Mon propos est de montrer dans ce papier que la dépolitisation générale de l'anthropologie du développement participe très directement à ce nouveau « grand partage ».

<sup>3</sup> Je commencerai par souligner les caractéristiques de la culture du développement pour montrer que sa puissance idéologique et sa cohérence relative participent très directement à la légitimation de l'inégalité des rapports de production mondialisés perpétués par les politiques de développement. En effet, depuis l'effondrement du monde bi-polaire issu de la guerre froide, la mondialisation s'accompagne en effet d'une tentative générale d'anéantissement de la souveraineté des États-nations et de leurs frontières territoriales (au nom des politiques d'ajustement structurel, des marchés financiers et des profits des firmes multinationales) et d'une mise en cause de la cohésion des identités collectives (au nom des minorités et des « nationalismes » ethniques). La mondialisation capitaliste consacre ainsi le triomphe de l'idéologie néo-libérale sans frontière qui constitue aujourd'hui le noyau dur de la culture cosmopolite développementiste. Cette culture n'est localisée précisément nulle part en particulier, si ce n'est dans les grandes écoles de commerce international et de management qui déploient leurs diplômés dans les grandes agences internationales. « Ainsi, pour Arjun Appadurai (2001), le développement n'est pas un rapport politique mais un « paysage » (scape) dont l'étude reviendrait à analyser la manière dont le developmentscape s'articule à un « lieu » pour engendrer un changement social inédit » (Bouju 2007 : 206). Dans ces lieux, la culture du developmentscape est transmise avec ses valeurs, ses croyances et ses principes signifiants qui sont en liaison logique avec les valeurs économiques néo-libérales et la théorie de la croissance : l'innovation technologique est le moteur de la croissance et la quantification sa mesure. Cette culture dominante croit en la rareté, à l'action individuelle, à la concurrence et divise sans état d'âme les hommes en gagnants et en perdants. Elle parie en effet, que dans l'arène de la mondialisation, la compétition internationale non contrôlée va provoquer une sorte de « sélection naturelle » au cours de laquelle certaines cultures de par le monde gagneront tandis que d'autres perdront (Bodley 1994 : 266).

## La culture du développement

- <sup>4</sup> Le paradigme du développement qui domine actuellement est en résonance avec ces croyances à un rapport de force interculturel à l'avantage des grandes puissances économiques. Selon ce paradigme, le monde est représenté par des indicateurs quantitatifs abstraits et les contextes locaux n'intéressent que dans la mesure où leurs caractéristiques sont potentiellement porteuses de profits ou de pertes. La quantification numérique des appréciations qualitatives fournit aux bureaucrates et aux gestionnaires financiers l'illusion d'avoir des résultats mesurables et confère aux rapports d'expertise l'apparence de la scientificité. Ces

chiffres, qui sont la plupart du temps faux, réduisent l'activité humaine et les processus sociaux à des inputs/outputs et les logiques sociales à des suppositions ou à des risques. Le souci permanent des projets de transformer l'enquête anthropologique en questionnaires à questions fermées est ainsi cohérent avec la nécessité de procéder à une évaluation rationnelle des indicateurs pour chaque entrée du « cadre logique ». Ce paradigme présuppose enfin que les avancées technologiques sont de même essence que le « progrès », que la croissance peut se poursuivre indéfiniment et que les problèmes qu'on pourrait rencontrer en chemin seront finalement résolus par de nouvelles technologies. Enfin, les membres des populations bénéficiaires sont considérés comme des acteurs rationnels prenant des décisions individuelles prioritairement motivées par leur intérêt personnel à court terme et que cet intérêt est économiquement défini. Les gens deviennent des « acteurs stratégiques », les bénéficiaires de l'aide, des « partenaires », et ceux qui devraient travailler sur le projet d'intervention passent la moitié de leur temps à écrire des rapports et à remplir les cases des tableaux croisés qu'on leur inflige (Macintyre 2005 : 136). A l'évidence, non seulement la culture dominante du développement est ethnocentrique, mais elle est inadaptée pour rendre compte des réalités du monde.

## Le développement comme rapport social inégalitaire

5 Mais, au-delà de la culture qui le fonde et de l'idéologie qui l'anime, le développement participe aussi d'une répartition inégale des ressources mondiales, dans laquelle les individus, les groupes ou les populations sont impliqués sur la base des relations d'inclusion ou d'exclusion qu'ils entretiennent avec le marché mondial de l'emploi ou de la commercialisation de leurs produits qui déterminent le mode d'appropriation et d'utilisation des ressources nécessaires à la reproduction quotidienne de leurs modes et niveaux de vie. Cette organisation se structure de fait comme un « rapport de production (qui) se traduit par un continuum d'inégalité entre d'une part, des catégories sociales formant une élite cosmopolite, de producteurs-consommateurs mobiles, protégés, bardés d'assurances de toutes sortes (qui leur permettent d'échapper au moindre risque existentiel) et d'autre part, des catégories sociales ou des populations locales vulnérables, n'ayant guère accès aux revenus et aux biens communs, engluées dans la « localité » de leurs bidonvilles ou de leurs villages et soumises à tous les risques parce qu'elles vivent dans une situation permanente d'insécurité physique, sociale, civile, économique, environnementale ou politique. » (Bouju 2007 : 207).

6 Ce rapport de développement international est dominé par un petit groupe d'organisations multilatérales très puissantes: la banque mondiale, le fonds monétaire international, les banques de développement régional et les différentes agences de l'ONU. Pour ces agences, le développement est défini par elles-mêmes, et pour les autres, comme étant « ce qu'elles sont en train de faire » (Nolan 2002 : 265). Cette définition « par défaut » témoigne de la place dominante qu'elles occupent dans le « rapport de développement » mondialisé. Ces agences contrôlent la plupart du financement du développement ainsi que la plupart des autres ressources nécessaires pour intervenir dont l'information, le personnel et l'influence. Elles fonctionnent hors de tout contrôle démocratique et bien qu'elles

aient chacune leur identité institutionnelle, elles sont reliées les unes aux autres de différentes manières, et en particulier à travers les personnels qui passent de l'une à l'autre. Les élites professionnelles qui formulent et financent aujourd'hui les grandes politiques de développement sont si marquées par l'idéologie néo-libérale et coupées des réalités quotidiennes de la pauvreté qu'elles n'en perçoivent pas les dimensions politiques et ne peuvent la traiter autrement que comme un problème technique. Elles participent très directement à la dépolitisation du développement. Depuis la seconde guerre mondiale, elles n'ont cessé de renforcer leur influence et leur pouvoir auprès des pays les plus pauvres du monde et, par leur implication dans le processus de globalisation tel qu'il est conduit par le marché capitaliste et la finance internationale, elles agissent de plus en plus d'une manière distante et coupée des réalités quotidiennes de la pauvreté des populations qu'elles sont sensées aider (Nolan 2002). Aujourd'hui, dans un contexte global de tensions internationales et de crise européenne, le développement concerne avant tout la croissance économique du capital financier international et très secondairement l'amélioration du bien-être des populations. Ses dispositifs transnationaux de coordination d'activités financières, techniques et d'information évoquent avec force l'image d'un « bio-pouvoir » tel que l'a défini Aihwa Ong (1999) qui associe l'innovation technologique à la logique des marchés placés sous la coupe du capitalisme financier international. On le constate aujourd'hui de manière brutale dans les pays du « Nord », la globalisation contemporaine s'appuie sur une « économie monde » dirigée par les marchés boursiers dont la culture a érigé la valeur marchande de la technique en valeur suprême et l'argent comme équivalent universel et mesure de toute chose. Les budgets des Etats développés sont entièrement entre les mains de la finance internationale qui contrôle leur financement et décide de manière autoritaire de leur solvabilité à travers les agences de notation. Soumis à l'impératif des économies budgétaires, l'aide publique au développement est un des premiers postes budgétaires affecté et la diplomatie est aujourd'hui directement subordonnée aux intérêts à court terme des marchés nationaux et aux aléas de la compétition économique internationale. Partout, le capital privé remplace l'aide publique, avec pour conséquence principale que le choix des investissements est déterminé par les possibilités de profit, et non plus par des considérations de besoin, d'équité ou de durabilité : « Development has (...) important political and economic functions for the wealthy donors, which may be unrelated to the need of the poor » (Bodley 1994 : 339). C'est ainsi, qu'au terme d'une intervention, l'objectif de développement est considéré comme atteint lorsque le budget a été entièrement décaissé selon les lignes prévues et dans le temps imparti. Par ailleurs, l'importance accordée aux gains économiques à court terme entre en contradiction avec les conditions de durabilité à long terme du développement. La quantification à elle seule ne suffit pas à nous fournir des indicateurs adéquats de mesure de la qualité de la vie et les mesures agrégées ne donnent aucune information utile sur la manière dont les pertes et les gains sont socialement distribués. Cette conception managériale du développement confond les procédures justificatives des dépenses des actions menées avec la validation des résultats de ces mêmes actions. L'amélioration réelle du bien-être de la population est sans doute trop compliquée à évaluer ! Pourtant, l'expérience conséquente accumulée en anthropologie du développement a depuis longtemps montré les limites du modèle techniciste imposé qui tend à inhiber les formes

d'expression locales et à créer des structures de dépendance qui affaiblissent les mécanismes par lesquels les gens auraient pu développer et exprimer leurs propres points de vue sur la manière d'améliorer leurs conditions de vie.

7 Bien que reconnaissant l'évidence de l'échec du développement conduit depuis soixante ans, les grandes agences peinent à développer un modèle alternatif. Elles n'ont pas appris de leurs échecs et — malgré l'invention récente du « développement durable » — elles ne sont guère motivées pour changer leur mode de fonctionnement. Il est devenu clair que les politiques et les prescriptions émanant du capital financier international ne peuvent pas servir de base à une réponse durable au problème de la pauvreté et de l'inégalité.

## La culture des agents de projet

8 Tout cela a une influence directe sur les programmes d'intervention qui se déploient dans des contextes de plus ou moins grande incertitude. Sous la pression multiple des délais, des financements et des méandres bureaucratiques, les planificateurs importent dans le projet un modèle d'organisation déjà tout trouvé qu'ils oublient souvent d'ajuster aux circonstances locales. Ainsi, les responsables d'exécution de programmes accordent une importance prioritaire à ce qui leur permet de faire leur travail. Ils savent bien qu'ils ont affaire avec des situations locales complexes. Mais pour pouvoir intervenir, ils cherchent à simplifier et à prioriser les éléments de leur environnement social d'intervention. Ce qui veut dire que les informations, les techniques ou les analyses qui aident leur décision seront toujours préférées à la description très détaillée des complexités socioculturelles du contexte local. Il y a une raison à cela. La plupart des concepteurs de programmes et des chefs de projet sont des techniciens, des économistes, des médecins ou des spécialistes en sciences dures ; ils ne veulent pas plus d'études, ou plus de données que celles qu'ils pensent immédiatement nécessaires à leur pratique et par-dessus tout, ils ne sont pas favorables à la production de nouvelles informations susceptibles de mettre en cause celles qu'ils considèrent comme « données » pour l'action. L'habitude de travailler sur des objets inanimés ou abstraits dans une perspective positiviste et universaliste et les différences apparentes de culture technique avec les populations bénéficiaires les conduisent à penser qu'ils « savent ». Ils pensent que leurs savoirs techniques et leurs savoir-faire sont transposables partout et que le développement consiste à les diffuser. Ils considèrent qu'ils ont « la vérité » scientifique et « l'efficacité » technique pour eux et que tout le reste n'est que croyances locales ou résistances culturelles.

9 La culture professionnelle des agents de développement est en cohérence avec l'idéologie dominante du rapport de développement international. De leur point de vue, l'anthropologie est une discipline étrange s'intéressant à des objets exotiques et inhabituels et produisant des connaissances dont l'utilité est incertaine. Quand il n'est pas représenté comme un aventurier « à la Indiana Jones » (Nolan 2002 : 253), l'anthropologue est souvent perçu comme un intellectuel excentrique, faisant du terrain, familier avec des langues et des coutumes bizarres, mais n'ayant guère d'intérêt pour l'actualité du monde. Il est différent des autres agents qui arrivent dans le projet avec un savoir technique constitué, bien établi au cours des contrats antérieurs effectués dans d'autres programmes, sur d'autres continents. La plupart

d'entre eux ne comprennent pas la nature inductive du savoir anthropologique qui ne peut se constituer qu'une fois arrivé sur place.

## L'information utile

10 Tout chef projet a conscience du besoin de disposer de données pour informer la prise de décision. Les rapports d'enquête, d'étude ou de recherche présentent des résultats qui constituent autant de données utiles pour des interventions ultérieures. Mais, si la recherche appliquée a été bien faite, les questions qu'elle soulève sont importantes et ne devraient pas pouvoir être évacuées en quelques « coups de cuiller à pot ». Il est parfaitement compréhensible que le rapport d'étude s'en tienne aux résultats et à la nécessité de communiquer l'information aux partenaires concernés sans utiliser un jargon abscons ou le langage spécialisé de la discipline. Sans doute, cette dernière contrainte obéit à l'exigence bien compréhensible de faire l'effort d'être accessible et compris par des non spécialistes. Mais l'exigence de simplification et de concision généralement exigée dans la rédaction des rapports finaux va beaucoup plus loin que le simple souci de réduire la complexité. Elle obéit aussi, pour une part, à un préjugé anti-intellectualiste latent chez nombre de bureaucrates et de techniciens qui sévissent dans les agences de développement et dans les ONG et qui se manifeste par la construction d'une opposition entre savoir « intellectuel » et savoir « pratique », ce dernier seul trouvant grâce à leurs yeux tandis que le premier est assimilé à du jargon inutile pour l'action. Cette posture est cohérente avec les précédentes qu'elle renforce dans le sens d'une dépolitisation de l'analyse des problèmes qui sont dès lors simplement analysables en termes techniques.

11 En ce qui concerne les données, aucun responsable de programme n'a une idée claire de ce qui constitue une « bonne » donnée et la plupart d'entre eux font plutôt confiance a priori aux données quantitatives. La confiance aveugle que la plupart d'entre eux semblent avoir dans le cadre logique ou le codage des grilles d'évaluation destinées à produire des indicateurs mesurables est sans doute à mettre en rapport avec cette obsession de réduire le niveau de complexité de la situation d'intervention. Pourtant, les chiffres et les statistiques n'aideront guère si ce qui est dénombré et mesuré n'a pas de rapport avec ce qu'on a besoin de savoir ! Or, les données qualitatives de l'anthropologie peuvent répondre à une partie importante des besoins en savoir en aidant à la reformulation de la définition des problèmes ciblés, des catégories sociales concernées et des objectifs à atteindre et à l'élaboration du dispositif méthodologique d'évaluation des activités.

12 Quoi qu'il en soit, une donnée a peu de valeur intrinsèque et encore moins de signification si elle n'est pas reliée à une situation ou à un contexte précis. C'est seulement dans cette relation, qui doit être construite, qu'elle deviendra une « information ». Quand on sait ce que peut faire l'anthropologue, on peut demander qu'il produise des informations permettant de clarifier la complexité sociale du milieu d'intervention en collectant et en analysant de l'information et en servant d'intermédiaire, de médiateur ou de facilitateur entre et parmi les acteurs ou les groupes concernés. Son approche « interculturelle » peut alors être créditée d'une pertinence particulière en ce qu'elle peut contribuer à éclairer les logiques d'acteurs en permettant aux gens de parler et d'être entendus des autres malgré les

différences culturelles et les différences de classe qui les séparent. Le savoir anthropologique sur la complexité du contexte local peut compléter et améliorer considérablement les approches plus sectorielles, structurées et quantitatives des autres spécialistes du développement (Pottier 1993 : 11). En situation appliquée, le projet décide à l'avance du problème sur lequel l'anthropologue devra travailler.

<sup>13</sup> Mais, alors que l'anthropologue cherche à obtenir le plus d'information possible à propos de ce problème afin de le documenter précisément, le chef de projet a seulement besoin de prendre des décisions d'intervention à propos de ce même problème. C'est sans doute une des raisons pour laquelle, il pense souvent que l'enquête anthropologique destinée à produire l'information « utile » prend toujours trop de temps. Un chef de projet considère que la connaissance anthropologique de l'environnement d'intervention ne lui sera utile qu'en tant qu'elle aidera à prendre ses décisions, à les justifier, ou qu'elle permette de manipuler le contexte de prise des décisions. C'est-à-dire qu'elle permette de réduire l'incertitude qui entoure la prise de décision.

<sup>14</sup> Mais alors, qu'est-ce qu'une information anthropologique utile ? Est-ce une connaissance concernant des coutumes ou des croyances locales ? Est-ce l'identification des rôles et des places des acteurs stratégiques locaux ? Sont-ce les logiques d'alliance ou d'affrontement en train de se nouer ? Sont-ce les capacités différentielles des uns et des autres à soutenir l'intervention ou à s'y opposer ? Est-ce le calendrier rituel qui mobilise ailleurs la population ? Le problème que pose l'information anthropologique est qu'il est souvent impossible d'en décider par avance l'utilité, car c'est toujours la conjoncture et le type de choix à faire qui déterminera l'utilité du savoir. Et pourtant, pour être utile, l'information devrait être disponible au moment de la prise de décision, c'est-à-dire déjà produite à l'avance ! L'expertise tend à résoudre ce problème de manière radicale en posant que si le décideur n'a pas la connaissance d'un fait c'est, soit parce que ça ne lui sert à rien pour agir et que ça ne vaut pas la peine d'être connu, soit que l'on peut deviner sa signification sans faire aucune enquête particulière sur la question. On mesure ici la différence de culture professionnelle entre l'expert et l'anthropologue. Quoi qu'il en soit, l'information n'est pas gratuite. Elle coûte même assez cher en temps d'enquête ethnographique et d'analyse. Il est donc compréhensible que tout projet souhaite décider de sa pertinence et de ses limites avant l'enquête. C'est pourquoi, dans l'intervention, l'information anthropologique présente un compromis toujours insatisfaisant entre ce qui serait souhaitable et ce qui est possible étant donné les circonstances.

<sup>15</sup> Le malaise bien connu qui traverse la relation dialogique entre l'anthropologue et ses clients ou commanditaires tient à cette différence de posture fondamentale vis-à-vis du savoir nécessaire à la compréhension du milieu d'intervention. À cet égard, l'argument de la durée excessive de l'enquête ethnographique que j'évoquais plus haut n'est probablement qu'un « cache-sexe » commode pour couper court au débat contradictoire. Le savoir anthropologique est un savoir produit de manière inductive et cumulative sur le savoir d'autres hommes. Dès lors, chaque nouvelle couche d'information qui permet de décrire avec plus de précision la complexité de l'environnement d'intervention risque de remettre en cause la justesse d'une décision déjà prise par le chef de projet. Etant donné, le cadre logique et l'agenda du financement de l'intervention, un chef de projet ne peut pas se permettre de



remettre en cause les choix déjà faits. D'où la difficulté du dialogue avec l'anthropologue qui devrait se montrer capable de décider à l'avance dans un contexte particulier, d'une part de ce qu'il n'investiguera pas et, d'autre part, du niveau de précision et de validation des données recherchées qui sera suffisant pour aider à la décision. C'est évidemment impossible à faire sérieusement dans un projet de courte durée, mais cela devient possible dans le cadre d'un projet de longue durée pratiquant une approche processuelle flexible et interactive de l'intervention.

<sup>16</sup> Si l'information anthropologique utile concerne le savoir nécessaire à la compréhension du milieu d'intervention, il n'est pas rare de voir des responsables de programme mettre sur le compte de la culture « arriérée » du milieu d'intervention toute attitude leur paraissant incompréhensible ou illogique. De manière paradoxale, la culture locale chargée des stéréotypes communautaires et ethnocentristes habituels devient la seule explication des comportements incompréhensibles. Il en va ainsi de la communauté locale qui accueille le projet et des catégories sociales pressenties comme bénéficiaires qui sont considérées comme « une grande famille », donc nécessairement solidaire, unie et ordonnée. Pourtant, l'anthropologue sait que les gens et les familles sont fragmentés et divisés en factions par des inégalités sociales et économiques, par des inégalités de droits ou d'accès aux ressources ou au pouvoir et par les jalousies qu'elles génèrent. Ces différences de rapports sociaux génèrent des attentes différentes voire contradictoires vis-à-vis du projet. Ainsi, la plupart du temps les chefs de villages ou de quartiers, les responsables ou présidents d'associations ou de groupements villageois ne représentent guère les intérêts de leur communauté. En milieu urbain les intérêts divergents sont encore plus manifestes et l'anthropologue ne poserait jamais la solidarité familiale comme un préalable à ne pas investiguer. Les individus isolés représentant certaines catégories « à risque » comme les enfants souffrant de malnutrition chronique, les ménages monoparentaux isolés ou les femmes battues n'ont pas la possibilité qu'aurait une communauté organisée et solidaire de réagir à ce qui pourrait être considéré comme une attitude inappropriée du praticien.

<sup>17</sup> Inversement, les agents de développement ont tendance à considérer qu'en raison de leur pauvreté, les milieux sociaux très pauvres ont des besoins similaires en aide sociale ou sanitaire. En terme de réduction de la complexité, cela les arrange de penser qu'à cause de la grande misère et du dénuement, les pauvres ne font plus attention aux différences culturelles importantes : le rapport au corps, les conceptions de l'hygiène, de la pudeur, de la maladie, de la mort, etc. Les planificateurs du développement, qui présupposent à tort une culture partagée de la pauvreté afin de créer un modèle général d'intervention applicable simultanément à de nombreuses minorités ou groupes marginalisés différents, risquent fort de créer plus de problèmes qu'ils ne vont en résoudre (Ervin 2000 : 27). Localement, les gens concernés par l'intervention et les catégories sociales bénéficiaires d'une action ne sont donc ni unis, ni passifs, ni impuissants. Quand on suit leur parcours de vie, il apparaît qu'ils sont engagés dans des processus d'affiliation et de différenciation identitaire, à la fois individuels et collectifs, où la fragilité biographique de la personne, ses influences relationnelles et l'impact

macro-social du contexte général sur sa trajectoire sont plus déterminants que « la culture » pour expliquer les comportements.

<sup>18</sup> C'est ainsi que dans mes analyses passées, j'ai le plus souvent eu recours à une interprétation des faits en termes d'inégalité sociale (définie par l'accès différentiel aux droits, aux ressources, au revenu ou à la consommation), me retrouvant paradoxalement en porte-à-faux avec des agents de projet qui tendaient à imputer, des attitudes de « résistance » à la sensibilisation ou des postures de « passivité » dans l'adoption d'une nouvelle pratique technique aux pseudo « blocages culturels » des bénéficiaires. L'explication par la « différence culturelle » semblait arranger tout le monde dans le programme qui évitait ainsi de poser, et de se poser, d'autres questions. En stabilisant l'information sur une représentation simplifiée de la réalité locale, le postulat de la cohésion culturelle d'une communauté locale homogène arrange tout projet. Alors, gare à l'anthropologue qui tenterait de réintroduire de la complexité en infirmant les prérequis de cette fiction culturaliste bien utile ! Ceci dit, la culture n'en reste pas moins importante pour la compréhension et l'interprétation en ce qu'elle participe du « système de référence » qui fonde les logiques d'action des acteurs qui déterminent largement leur motivation à l'agir. Mais l'anthropologue doit aussi pouvoir affirmer, qu'en aucun cas, une prétendue « différence culturelle » pourrait, sans autre forme de précision, expliquer une logique d'acteur. Selon les discours de ses interlocuteurs, il se trouve parfois dans la situation paradoxale d'avoir, soit à disqualifier des interprétations a priori culturalistes, soit à invoquer des arguments culturels négligés par l'intervention.

<sup>19</sup> Je terminerai ce papier en évoquant les difficultés éthiques et déontologiques que peuvent poser le rapport critique à la culture des autres et le rôle qu'elles peuvent jouer dans une re-politisation de l'anthropologie. Ces difficultés se sont imposées à moi à l'occasion d'un programme de recherche ANR (Agence Nationale de la Recherche) sur les violences ordinaires dans huit villes africaines que j'ai dirigé pendant quatre ans. Tout en sachant que la violence est à la fois une dimension constitutive de tout rapport social et un phénomène universel dans le temps et dans l'espace, je me suis trouvé confronté non seulement à l'infinie diversité de ses manifestations ordinaires mais encore à la variété de ses significations. Les actes de violence appréhendés avaient, en général, une signification ethnosociologique communément admise par tous, désignant à la fois des comportements concrets et des risques réels et se référant à des valeurs et des croyances soutenues elles-mêmes par des représentations culturelles partagées. Ils avaient aussi une signification particulière tenant aux circonstances et à la situation relative des acteurs (le triangle sociologique de la violence : bourreau, victime, témoin). En réalité, la qualification des faits de violence n'était pas « objective », car les actes et les situations perçus et conçus comme « violents » variaient, faisaient débat et étaient jugés diversement selon l'appartenance de classe ou la culture locale. Mais, elle n'était pas pour autant « subjective », car elle n'était pas réductible aux points de vue, aux conceptions et aux affects nécessairement relatifs de celui qui la subissait ou la décrivait. La constitution de la violence ordinaire comme violence, bien que saturée de représentations sociales et de justifications culturelles est, en Afrique comme partout ailleurs, un processus de construction sociale qui tente de poser les limites symboliques de l'intolérable. Ces limites de l'intolérable, l'anthropologue les rencontre rapidement, car l'enquête

l'implique dans de difficiles transactions avec ses propres valeurs et principes moraux, mais aussi avec les personnes enquêtées après coup qui tentent de retrouver quelque estime d'elles-mêmes à travers la narration douloureuse des faits.

20 Au cours de cette recherche, la violence de la sorcellerie, une forme de violence ordinaire, courante et très « exotique » s'est distinguée par la brutalité aveugle de la violence populaire qu'elle pouvait déchaîner : lynchage, supplice du collier, bastonnade ou lapidation, etc. Cette forme de violence place l'anthropologue devant plusieurs dilemmes éthiques dont l'ethnocentrisme et la difficulté à maintenir la neutralité axiologique ne sont pas les moindres. C'est ainsi que, rapidement, nos recherches ont montré que partout l'imaginaire de la sorcellerie considérait que la seule victime était la personne qui se croyait ensorcelée, tandis que la personne accusée de sorcellerie contre laquelle s'exerce la vindicte populaire, était la seule violente. Autrement dit, les conceptions emic de la violence sorcellaire décrivaient et justifiaient la violence exercée contre le pseudo sorcier comme une forme de coercition (c'est-à-dire une violence légitime) alors que du point de vue etic – le nôtre, mais aussi celui de la légalité du Droit positif ou de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme –, nous percevions cette forme culturelle de coercition comme une violence illégitime.

21 L'ethnocentrisme de nos conceptions et de nos valeurs fondamentales semblait nous enfermer d'emblée dans un dilemme déontologique. En effet, les représentations et les conceptions produites par l'imaginaire de la sorcellerie sont difficiles à comprendre et surtout à interpréter car elles relèvent de formes de conscience que l'anthropologue n'a jamais eu à l'esprit et d'un rapport au sens qui n'est pas le sien. Il n'était donc pas aussi aisé de faire le départ entre ce que à quoi les gens croient (un imaginaire historiquement et socialement construit) et ce qu'ils font aujourd'hui en fonction de cette croyance. Au plan épistémologique, deux grands points de vue s'opposaient ici. Un point de vue culturaliste tout d'abord, qui renvoie à la conception emic dominante, selon laquelle la sorcellerie est considérée comme un crime grave qui affecte la société dans son ensemble car il est sensé porter atteinte à la perpétuation du groupe. De ce point de vue, la violence exercée contre les personnes accusées de sorcellerie est conçue comme une forme de « coercition », d'autodéfense légitime à l'encontre d'êtres malfaisants qui menacent gravement l'existence collective. Le problème est que ce point de vue implique une posture relativiste qui interdit quasiment toute tentative de conceptualisation, de comparaison et de généralisation. L'autre point de vue, universaliste et un tantinet ethnocentrique, considère la violence exercée contre les personnes accusées de sorcellerie comme une forme particulièrement brutale de d'assignation et de stigmatisation violente à l'égard de boucs émissaires accusés injustement. De ce point de vue, la violence de la croyance aux « sorciers » et celle déclenchée contre les accusés est illégitime et susceptible d'affecter gravement la société dans son ensemble car elle fait régner l'anxiété, l'humiliation ou le désespoir. Les coûts sociaux de l'insécurité, de la peur ou de l'angoisse collectivement engendrées par la croyance à la sorcellerie sont incommensurables. Le problème posé par ce point de vue est qu'il définit la violence de la sorcellerie indépendamment du contexte culturel et historique de ses manifestations

singulières, sans prêter beaucoup d'attention à la subjectivité de l'expérience vécue par les croyants terrorisés par la sorcellerie.

22 L'écart entre les points de vue emic et etic sur l'origine de la violence sorcellaire nous a posé un vrai problème épistémologique, impossible à résoudre simplement. Il ne s'agit pas ici seulement d'ethnocentrisme irraisonné ou d'une incapacité à maintenir le principe de neutralité axiologique car, la violence est un objet de recherche qui soulève en soi des problèmes éthiques. Alors, pour y faire face, nous avons dû nous positionner quelque part entre la distanciation relativiste nécessaire pour ne pas se laisser aveugler par nos propres croyances et valeurs et l'engagement humaniste qui nous imposait de servir des buts moraux en dévoilant les formes violentes de l'aliénation engendrée par la croyance à l'imaginaire de la sorcellerie. Cette position méthodologiquement inconfortable fut plus facile à défendre quand il était devenu évident que les seules victimes contre lesquelles la vindicte populaire se déchaînait réellement étaient les plus faibles du groupe: tant ceux qui étaient physiquement faibles que ceux qui étaient socialement affaiblis, comme les vieilles personnes désaffiliées, les filles-mères ou les jeunes de la rue.

23 La complexité de la question éthique que posait mon engagement consistait à reconnaître la médiocrité de ma neutralité axiologique et à accepter les limites de mes croyances sur la personne humaine et de mes principes et valeurs fondamentales qui constituent la part irréductible de mon ethnocentrisme.

---

## BIBLIOGRAPHIE

BERGER, Laurent, 2004, *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives*. Coll. Sociologie 128, Nathan Université : Paris.

BODLEY, John H., 1994, *Cultural Anthropology : Tribes, States and the Global System*, Mountain view, California, Mayfield.

BOUJU, Jacky, 2007, « De la socio-anthropologie du développement à l'anthropologie de la modernité », in Thomas BIERSCHECK et al. (eds), *Une anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan*, APAD-Karthala : Paris.

ERVIN, Alexander M., 2000, *Applied Anthropology. Tools and perspectives for contemporary practice*, Boston, London : Allyn & Bacon.

MACINTYRE, Martha, 2005, « Taking Care of Culture : Consultancy, Anthropology, and Gender Issues », in Pamela J. Stewarts & Andrew Strathern (eds), *Anthropology and consultancy. Issues and debates*, Berghahn : New York, Oxford.

NOLAN, Riall, 2003, *Anthropology in Practice : Building a career outside the academy*. Boulder, London : Lynne Rienner Publishers.

POTTIER, Johan (éd.), 1993, *Practising Development. Social Science Perspectives*. Routledge : London & New York.

SAHLINS, Marshal, 1976, *Au cœur des sociétés, raison utilitaire, raison culturelle*, Gallimard: Paris.

ONG, Aihwa, 1999, *Flexible Citizenship : the cultural logics of transnationality*, Durham : Duke University Press.

## RÉSUMÉS

Dans cet article, mon propos est de montrer que la dépolitisation générale de l'anthropologie du développement participe très directement au nouveau « grand partage » entre une macro-anthropologie axée sur la reformulation de la catégorie de « culture » à l'échelle de la planète et « une anthropologie globale, centrée sur le dépassement de la notion de société à l'échelle de l'histoire mondiale. Je commencerai par souligner les caractéristiques de la culture du développement pour montrer que sa puissance idéologique et sa cohérence relative participent très directement à la légitimation de l'inégalité des rapports de production mondialisés perpétués par les politiques de développement.

In this article I seek to demonstrate that the general depoliticisation of development anthropology participates in the new big divide between a macro-anthropology that centres on the recasting of the category of 'culture' at the global level and a global anthropology centred on surpassing the nation of society at the level of world history. I begin by underlining the characteristics of development culture in order to demonstrate that its ideological power and coherence directly participates in legitimising the inequality of global production relations reproduced by development policies.