Savoir, éthique, postcolonialisme. Le savoir de l'autre en question

Chroniques de la recherche ordinaire dans un pays « du Sud » (Brésil)

Knowledge, Ethic, Postcolonialism. Knowledge of the Other. Chronicles of Ordinary Research in a Country "South" (Brazil)

Francine Saillant

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16763>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.16763

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 8 septembre 2011

Pagination : 529-548

ISBN : 978-2-7132-2298-6

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Francine Saillant, « Savoir, éthique, postcolonialisme. Le savoir de l'autre en question », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 202-203 | 2011, mis en ligne le 27 octobre 2013, consulté le 22 juin 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16763> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16763>

Ce document a été généré automatiquement le 22 juin 2020.

© Cahiers d'Études africaines

Savoir, éthique, postcolonialisme. Le savoir de l'autre en question

Chroniques de la recherche ordinaire dans un pays « du Sud » (Brésil)

Knowledge, Ethic, Postcolonialism. Knowledge of the Other. Chronicles of Ordinary Research in a Country "South" (Brazil)

Francine Saillant

- 1 Ce texte propose un récit personnel de diverses expériences de recherche menées au Brésil depuis 1998. Tout en prenant un caractère partiellement biographique, son contenu amène vers des réflexions d'ordres théorique et éthique. Il rassemble des données de divers terrains effectués dans des villes différentes, lors de périodes différentes, avec des groupes différents, autour d'objets de recherche différents et une analyse, *a posteriori*, construite au fil du temps, des éléments communs reliés à ces expériences en associant les thèmes des savoirs, de l'éthique et du postcolonialisme. Les réalités présentées dans ce texte ne sont pas nécessairement transposables dans tous les contextes, mais elles pourraient révéler des situations communes et vécues par d'autres chercheurs.
- 2 Je souhaite mettre en évidence le travail de formulation de questions éthiques issues du terrain dans le contexte de pays dits « du Sud » (et non des normes qui font de plus en plus de l'éthique une routine proche de l'ingénierie sociale), et les entrelacements constants entre ces questions et celles qui émergent de façon plus théorique, l'éthique et la théorie s'informant mutuellement. Je tenterai également de montrer que la position critique que peut avoir tout chercheur en situation de terrain concernant les rapports Nord-Sud n'est pas nécessairement et uniquement le produit d'une pensée critique éclairée venant du Nord : elle peut également surgir des « sujets de la recherche », tout dépend bien sûr de la conception que l'on se fait du savoir, de l'engagement et de l'idée même de critique. Deux aspects attireront notre attention : le statut même des savoirs et leur reconnaissance en tant que savoirs, et le statut des populations qui les détiennent. Cette question du savoir est entièrement liée aux théories que nous produisons au sujet des « populations du Sud » (Laplantine & Saillant

2005) puisque, explicitement ou non, nous postulons savoir plus que ce qu'ils savent déjà sur eux-mêmes. Le savoir local ne sera point réduit dans ce texte à une structure cognitivo-symbolique ; il englobera dans un même ensemble les aspects affectifs, subjectifs, culturels et politiques de l'expérience que tout sujet ou toute collectivité fait d'un monde situé et localisé. Enfin, ces expériences nous conduiront, en conclusion, vers quelques propositions réunissant les réflexions d'auteurs du courant des études postcoloniales (Bhabba 1994 ; Said 1994 ; Spivak 1999 ; Mignolo 2001).

L'Amazonie des oublié(es)

- 3 Nous sommes en 1998 à Belém. Je suis arrivée au Brésil pour réaliser un projet concernant la responsabilisation des femmes par rapport à la santé de leurs proches, dans le contexte des politiques néolibérales qui affectent cet État et ses politiques locales en matière de santé². Le système de santé au Brésil est le seul système de santé public et universel d'Amérique latine, mais il change à travers la double logique de la communautarisation et de la municipalisation des services, d'une part, et, d'autre part, des pressions d'ajustement structurel qui ont mis depuis plusieurs années les services publics en péril. Je suis pour cela liée à un centre de recherche, le Museu Goeldi. Avant de rejoindre cette institution, je pensais que les femmes possédaient un savoir sur le corps, les soins, enchâssé dans l'expérience qu'elles faisaient de leur genre, dans les cadres culturels du féminin et de l'attention à l'autre, et enfin dans la construction politique de notions comme celles de « prendre soin de la famille » et de « rendre service à la communauté ». Je voulais comprendre les enjeux de savoirs (transmis, d'expériences, hégémoniques) liés à leurs expériences de soins dans un contexte de corruption, de clientélisme, de néolibéralisme et d'un système de santé universel et enfin, de pluralisme médical et de métissage. Les thèmes de recherche pertinents dans cette région sont les populations autochtones, qualifiées de *Indígenas*, la forêt et la pêche. On cherche à préserver les cultures indigènes, les écosystèmes et les ressources halieutiques du réseau fluvial de l'Amazonie. Sauver la vie et la culture, mais la santé, étonnamment, ne compte pas vraiment au chapitre du vivant. Cette institution est, je l'apprends alors, largement financée par le G8 car le Brésil doit apprendre à protéger sa forêt amazonienne et se conformer aux désirs occidentaux. Le chanteur Sting, venu dans les années 1990 visiter les Indiens de l'Amazonie dans la vallée du Xingu, a fait la promotion de la cause : « L'Amazonie poumon de la planète. » Je découvre rapidement à quel point l'institution est dépendante des fonds internationaux de même que l'importance des questions de développement pour les chercheurs locaux. À tel point qu'il est souvent difficile de saisir ce qui appartient à la recherche ou au développement, tellement tout se croise. Tous les pays occidentaux sont présents, surtout l'Allemagne, la France, le Japon, le Canada. Ce dernier, à travers le Centre de recherches en développement international (CRDI)³, soutient alors un projet multidisciplinaire sur les communautés côtières vivant de la pêche. On pose toutes sortes de questions au développement : ce qu'il est, comment il pourrait être plus pertinent, plus structurant, moins rapide, plus adapté, mieux ciblé... Je me rends vite compte que les chercheurs locaux sont pour la plupart insérés dans une dynamique qui leur permet de produire des connaissances sur la pauvreté et la carence, et de faire vivre leurs étudiants le plus souvent pauvres et carencés, mais tout de même un peu moins que ceux qu'ils étudient. Je suis rattachée à cette institution sans y être tout à fait impliquée, puisque « mon objet » ne présente pas beaucoup d'intérêt à ses yeux.

Cette position curieuse me permet une forme de distance que je trouve alors commode, car je peux prendre le temps de voir et d'entendre sans être happée ni contrôlée par la machine que je vois se déployer sous mes yeux : des chercheurs étrangers qui transposent la machine du développement dans la machine de la recherche, même anthropologique. Je ne représente pas mon pays, ni ses institutions de développement, ni les sources de financement. Je parais un cas curieux, inclassable, indéfinissable, et on me laisse la liberté de faire. Faire de la recherche de cette manière, en « anthropologue qui part sur le terrain », cela ne se fait plus ou presque plus dans cette région. On se déplace en grosses équipes. Le « genre », comme sont le plus souvent appelées les problématiques touchant les femmes dans la santé internationale, n'est pas le « bon objet ». Je suis une chercheuse sans équipe, avec un financement plus que léger, je dois également soutenir deux étudiantes de maîtrise inscrites dans le programme de mon université. Devant la machine du développement, le financement dont je dispose est risible ; pour les femmes vivant dans les *baixadas* (basses terres impropres à la culture et en situation périphérique) et leurs enfants, cette somme paraît importante mais bien insuffisante pour améliorer leur sort. Lorsque j'entre sur le terrain, un quartier périphérique de Belém, dans une petite municipalité côtière, les familles et les femmes avec lesquelles je suis en contact se demandent qui je suis et ce que je vais donner. Par exemple, à manger, à boire, un travail, des médicaments, des avantages, des contacts qui serviront. Je leur dis rapidement que je n'ai rien à donner (parmi ces catégories), que je suis venue pour les connaître, et pour « faire connaître ce qu'elles vivent ». Cette dernière idée est étrange pour elles. « Le gouvernement nous a abandonnés, nous, nous ne sommes que des *caboclos* », me disent-elles, se référant à elles et à leurs proches. Les *caboclos* sont des métis, pauvres et peu visibles dans l'espace national brésilien. Quand je les visite, les femmes sont tellement gênées qu'elles placent des draps troués sur leurs quelques meubles, pour cacher la vétusté et la saleté. Je ne leur demande pas : « Vous faire connaître vous aidera-t-il à manger ? À payer les médicaments pour les enfants ? »

- 4 Au début de la recherche, je demande les permissions habituelles. Je dois présenter mon projet dans un conseil de quartier (*associação dos moradores*). Le conseil se tient dans un rond-point de la *baixada* choisie, un kiosque extérieur, il n'y a pas de notables, mais des hommes aux pieds nus qui demandent : « *E você, do primeiro mundo, que você vai fazer com nosso saber ?* » (« Et vous, du premier monde, que ferez-vous de notre savoir ? »). Je réponds que je diffuserai ce que j'apprendrai, traduirai, ferai apparaître. Puis j'ajoute que je ferai savoir qu'il y a d'autres personnes que les indigènes dans ce lieu, et d'autres ressources que la forêt et le fleuve. Notamment, des métis, *caboclos*, pas suffisamment intéressants pour la recherche anthropologique de bon goût faite auprès des autochtones de l'Amazonie, ces derniers étant plus consommables pour la théorie internationale. Ils me donnent la permission de faire ce travail sans plus de questions. Je n'eus jamais à les revoir. Je devais être pour eux une *gringa* en mal d'exotisme, ils savent que l'Amazonie est une mode et que le monde entier la regarde à la télévision, ils savent qu'ils ne sont pas de cette Amazonie-là, située quelque part entre l'écotourisme et les préoccupations des environnementalistes, mais d'une autre, celle de la servitude (Geffray 1995), de la prostitution des enfants, de la misère sans couleurs, de la violence ordinaire, de la prédation ; je sens bien qu'ils ne veulent pas m'embêter outre mesure. Je ne suis pas un enjeu pour des ressources financières à partager, je ne joue pas dans la politique locale, je visiterai leurs femmes et « j'écrirai un livre » qu'ils ne liront pas⁴.

- 5 Un peu partout, j'entends parler de citoyenneté, jamais autant auparavant qu'en ce lieu, mais aussi d'agressions de militaires, de prostituées qui meurent, de tueries liées à la drogue, de malades arrivés trop tard sur les lieux de soins, trop éloignés et faibles en ressources, de la peur des femmes qui sans cesse me préviennent : « Non pas par là, pas par là. » Je veux sortir des ornières de cette culture de la peur tout en prenant la violence au sérieux. Les anthropologues locaux ne vont guère dans les *baixadas*. On me trouve folle d'y aller : « Vaudrait mieux envoyer vos assistants. » Je continue de me rendre tous les jours dans la *baixada*, de rencontrer des femmes qui me disent ne pas savoir ce que je pense qu'elles savent. Un jour, une femme m'arrête sur le chemin pour me demander si je vends des parfums. J'ai dans mon sac magnétophone et cassettes. Elle est déçue devant ma réponse négative. Je lui demande pourquoi elle a imaginé que je vendais des parfums ; elle me prend pour une vendeuse locale de produits Avon, un moyen courant pour les femmes de cette région de générer un revenu. Je me dis intérieurement que si je ne donne ni ne vends ce qu'elles veulent, à quoi bon ? Il fait 41°C au soleil, je dois marcher encore une heure, franchir les trottoirs de bois suspendus sur les tranchées d'égouts, marcher dans la boue, voir des enfants qui jouent sur les tas d'ordures à l'infini, laisser passer les rats, surveiller les indigents, respirer l'odeur de pourriture, j'observe le marché public de l'aide à travers les nombreuses églises qui ont pignon sur rue, qui croire et qui croient-ils ? Celui qui donnera le plus ?
- 6 Des femmes font la file devant des centres de santé où les médecins ne se présentent que rarement. L'attrait pour la science, symbole de modernité et de conformité, est fort. Il y a aussi les églises évangélistes qui n'aiment pas les pratiques familiales de soins et les remèdes domestiques situés du côté du diable. Le contrôle social exercé par certaines églises et par la médecine allopathique fait qu'il devient moins attractif de s'auto-soigner. Toute tradition qui se perd trouve un passionné pour la faire revivre. C'est le courant du patrimoine et de l'environnement qui a pris la relève. Ce sont les savoirs supposés infinis des *caboclos* qu'il faut désormais valoriser parce qu'ils viendraient naturellement de leur proximité avec « la nature ». Les femmes que je rencontre insistent souvent pour me dire qu'elles savent peu ou pas. La nature à Belém ce sont des périphéries bondées d'ordures. On oublie le nom des plantes qui poussent si peu dans les arrière-cours des bidonvilles, et les médicaments coûtent cher. Les pharmacies servent de lieu de blanchiment de l'argent de la drogue venue de la Colombie. On fait des *caboclos* et des *caboclas* des savants locaux de l'environnement. Peu importe s'ils veulent ou non ces savoirs dans leur vie quotidienne, s'ils sont pertinents, ils sont locaux et font partie du patrimoine de l'humanité et de l'Amazonie. L'argent de l'environnement servira au patrimoine, on créera une pharmacie de base composée de remèdes locaux et on sauvera la culture locale. Quand les femmes n'auront que l'*adiroba*⁵ pour soigner, ou rien du tout pour soigner le *derrame* (accident vasculaire cérébral) de leur proche, elles prieront, car elles n'auront pas l'argent qu'il faut pour autre chose.
- 7 Les *caboclos*, qui sont eux-mêmes une catégorie essentialisée par l'anthropologie locale, qui fait d'eux les héritiers d'un mode de vie combinant la colonisation portugaise et l'apport indigène, ne sont pas nommés explicitement dans le mythe de la Nation. Les *caboclos* entrent dans la catégorie générale de « Métis », or des Métis au Brésil il y en a de toutes sortes. *Caboclos* n'est pas une catégorie statistique⁶, car dans les statistiques ce sont les *Pardos* qui apparaissent (ils ne se définissent comme ni Noirs ni Blancs) assimilant tous les Métis. Un jeune anthropologue français de passage disait des *caboclos*

qu'ils n'existent pas, que ce sont des pauvres ordinaires, sans lustre. Bons pour la morgue sans sépulture comme cela arrive si souvent. Je ne sais pas ce qu'est un « pauvre ordinaire » quand tout le monde est pauvre. Les pauvres se déclinent en plusieurs catégories statistiques au Brésil, selon l'IBGE (Institut brésilien de géographie et de statistiques) : le quart du revenu minimal, la moitié, les trois-quarts, le revenu minimal, le double, le triple... Le revenu minimal s'élève à 270 reals par mois, donc à 135 CAN\$.

- 8 Lorsque je commence à travailler avec les femmes, je me rends compte que leurs préoccupations pour la santé (pouvoir manger et donner des remèdes à leurs enfants) passent également par d'autres thèmes comme la sécurité face à la violence du quartier, la salubrité des lieux (garder propres leurs cabanes de bois dans un environnement d'égouts à ciel ouvert et de tas d'ordures), l'éducation pour leurs enfants (pour leur éviter la même vie qu'elles). Leur savoir sur la santé est peu facilement explicité car les médias, les ONG et les postes de santé les ont convaincues d'adopter les références biomédicales et modernes. Les références traditionnelles sont utilisées par les femmes à travers la transmission maternelle quand celles-ci se trouvent en situation de maladie d'un proche. Elles deviennent les ultimes responsables quand plus personne ne peut prendre soin de ce proche, et elles sont alors contraintes de soigner avec ce qu'elles ont sous la main. La culture les rend en plus responsable de la santé des leurs, et de la mort toujours susceptible de se produire. Les savoirs des guérisseurs locaux sont de plus en compétition avec les religions évangélistes, tentaculaires, qui leur font la vie dure.
- 9 Ma présence comme chercheuse s'intéressant au savoir des femmes fut perçue par les autorités brésiliennes, surveillant les allées et venues des chercheurs étrangers, comme dangereuse. Étais-je une chercheuse intéressée par les plantes pour les refiler à l'industrie pharmaceutique ? Étais-je en train de voler le savoir indigène ? Le vol, la biopiraterie, les rapports Nord-Sud, l'impunité des industriels et le soupçon constant dont sont victimes les chercheurs, tout cela d'abord se mélange dans mon esprit, puis prend soudain du relief. J'étais prise entre deux logiques, celle que dicte au plan international la protection des populations étudiées au plan local, et celle qui tranche les termes de l'observable, de l'inobservable, de l'honnêteté et du vol, du légitime et de l'illégitime. Qui s'intéresse aux « femmes qui ne savent pas » dans un tel univers ?
- 10 Un jour, à Marudá, une petite municipalité rurale, je rencontre Liana, mère d'un petit garçon handicapé qui vit dans une maison sans mur, une cabane de pèche. Lorsque nous nous asseyons pour faire une entrevue, elle se met à pleurer. Je ne sais pas ce qui se passe. Elle a vu mon crayon et a dit : « Mais je ne sais rien. Que vais-je vous dire ? Je ne sais pas parler. Je n'ai pas l'instruction. Qu'est-ce qui va arriver à mon fils qui ne sait ni lire ni écrire. » Je suis bouleversée. Je pense alors que ce que je cherche n'est pas la bonne chose, que ce savoir cherché, n'est pas celui dont elle me parle. La valeur que j'accorde à ce « savoir des femmes » ne compte pas dans cet échange. Mon crayon représente le pouvoir de manier, de lui faire dire des choses, de transformer ses mots, de rendre sa pensée mais aussi de la déplacer, imparfaitement, de la rendre méconnaissable, pire, illisible au sens propre comme au sens figuré. Que dira-t-elle de ce que je dirai si elle me lit ? Elle me parle de sa vie qui est liée à ce crayon et de ce qu'il représente pour elle. Qu'est-ce que je pourrais donner ? Cela me revient. L'entrevue a eu lieu, l'émotion s'est déposée, elle aime les photos, j'ai fait des photos d'elle et de son fils, il sourit, et son regard à elle me poursuit encore.

- 11 Les rencontres avec ces femmes et ces enfants de l'Amazonie côtière brésilienne m'ont laissée avec une question : que signifiait pour elles ce don limité à ma simple présence ? Don lié au type de recherche qu'était alors le mien, transposé en textes, en mots, en échanges, en allers et retours « dans le milieu » : un don empoisonné ? Ma recherche était de faible portée pour leur vie de tous les jours. Est-ce que donner signifierait donner à chacune d'elle un savoir qui ne serait pas patrimoine ? Est-ce que donner signifierait leur proposer les repères pour trouver une voix et une existence différentes de celle que de n'être, une fois de plus, que l'objet des constats des chercheurs internationaux, moi incluse, tout en continuant à transiter avec les petits malheurs du quotidien, avec la misère normalisée, la maladie, la « peine de la mort ». Cela viendra, pensent-elles, *se Deus quiser* (si Dieu le veut). Que peut-on retourner à la population dans le contexte de la « recherche ordinaire », de ses objectifs et de ses moyens limités ?⁷. La question de recherche posée au départ concernant le savoir local utile pour la santé m'a plongée dans un non-lieu, une chose toujours difficile à décrire pour tout chercheur. La savoir cherché s'avérait érodé de sa base traditionnelle et la honte de penser ne pas être et ne pas savoir, fut bien plus grande que tout le savoir qu'elles détenaient malgré tout. En posant la question de leur savoir, j'ai peut-être créé exactement ce malaise du « non-savoir devant celle qui sait ».

Bahia, droits et sans-droits

- 12 Nous sommes en 2002 et je démarre maintenant un nouveau projet à Salvador de Bahia dans le Nord-Est. Salvador fut décrit comme la Rome noire du Brésil, en raison de l'importance des religions afro-brésiliennes dans ce haut lieu du candomblé, religion phare de l'identité afro-brésilienne. J'ai déplacé mes intérêts de recherche vers l'aide humanitaire : changement d'échelle et de perspective. Je m'intéresse à l'humanitaire comme un circuit mondialisé d'aide et comme nouvelle forme de lien social aux groupes « vulnérables »⁸. Je m'intéresse aussi à ceux qui, au bas de l'échelle de ces organisations, rencontrent les « vulnérables ». La recherche m'amène d'abord en France, vers l'ONG Handicap International⁹ qui me sert de point de départ pour l'analyse d'un circuit d'aide France-Brésil conçu autour du handicap. Je m'intéresse à l'aide prodiguée sur le continent latino-américain et au Brésil. Les programmes de Handicap International au Brésil démarrèrent à Salvador et à sa périphérie à la fin des années 1990. Salvador devient donc mon point de chute car je veux comprendre comment se conçoit l'aide à partir d'une ONG transnationale et comment elle se déploie ensuite sur le « terrain local ». Mon idée est alors de suivre les conceptions de l'aide, du corps, du handicap, de la citoyenneté, du droit et de l'humanitaire dans tous les points de localisation du circuit et de saisir les homologues, les déplacements, les reconfigurations, les résistances aux plans des catégories et des pratiques. L'universalisme occidental et son savoir hégémonique transposé dans l'humanitaire trouve-t-il une place dans un monde local comme le Brésil, dont la tradition de métissage, mais aussi de résistance politique, est bien connue ? Je me rends vite compte dès le départ de la recherche, d'abord en France puis au Brésil, de l'importance de thèmes comme ceux des droits et de la citoyenneté, qui vont peu à peu prendre une place de choix dans la recherche.
- 13 À Salvador, je constate que l'ONG Vida Brasil¹⁰ se définit comme un organisme de droits humains et non pas comme une agence humanitaire, d'une part, et que, d'autre part,

elle ne se considère pas comme une antenne d'une ONG française. Il s'agit d'une ONG, membre de l'association brésilienne des ONG autonomes (ABONG)¹¹, comptant parmi les initiateurs du premier Forum social mondial de Porto Alegre dans l'État de Rio Grande do Sul. Les premiers mois de terrain me font découvrir le débat autour de l'humanitaire au sein des organisations que j'étudie. Bien qu'elles soient reliées à des circuits (comme Vida Brasil) ou encore connues du grand public par le label humanitaire (Handicap International), la catégorie ne va pas de soi, elle est discutée, reprise, débattue, contredite, rejetée ou adaptée. Elle est tout sauf évidente. Loin des écrits de chercheurs décrivant ces organisations comme strictement verticales et surplombantes, je découvre également un univers fortement délibératif, critique et horizontal. Je suis frappée par l'importance des relations de ces ONG avec les mouvements sociaux (dans ce cas, liés au handicap et aux droits, ou les deux à la fois), avec les États (par exemple ministère de l'Éducation, de la Santé, municipalités, etc.) et avec d'autres ONG : elles me paraissent alors hybrides dans leur composition et leur fonctionnement. Je découvre aussi l'importance de l'autonomie de l'ONG brésilienne, dont l'histoire est ancrée dans celle des premières actions de Handicap International au Brésil, auprès d'un groupe de personnes jadis atteintes de la lèpre, et désinstitutionnalisées, devant se « réintégrer ». Elle se détacha assez rapidement du statut de filiale d'ONG française pour adopter celui d'ONG autonome brésilienne, notamment en brisant le lien exclusif de partenariat avec Handicap International. L'histoire de Vida Brasil, c'est entre autres l'histoire de sa personnalité politique, de sa quête d'autonomie et d'une orientation d'action basée sur le souci d'égalité pour les personnes handicapées physiques et leurs différences, différences qui serviront de balises pour l'élaboration d'une réflexion et d'une pragmatique autour d'autres formes de différences et d'inégalités, fondées ou non sur le handicap.

- 14 À Vida Brasil, on tente d'agir et de penser les droits pour rejeter l'assistanat et la main tendue. Celui qui a des droits n'a pas besoin de tendre la main, pense-t-on. Il est citoyen. Le problème de la main tendue et des droits serait celui du passé noir et jamais achevé de l'esclavage, celui de l'expérience de la servitude, celui du racisme, de la pauvreté endémique, de l'analphabétisme. Pour ces raisons, le handicap ne peut être seulement la cible principale des préoccupations (comme pour Handicap International), on est d'abord pauvre et noir, ensuite handicapé. Vida Brasil doit composer avec les réalités locales, transformer les objectifs tout en incorporant le tout dans des actions et préoccupations concrètes.
- 15 J'apprends par le bas à regarder les idées d'en haut comme de nouveaux objets. Apparaissent alors dans le circuit humanitaire, les droits, omniprésents, leitmotiv, phares de l'action. J'ai appris que les droits humains ne sont qu'une invention de l'Occident, une autre forme de colonisation, un « mauvais objet »¹². Je constate pourtant ce que cela veut dire être une non-personne et un sans-droits : vivre avec les déchets et suivre le chemin des déchets, pouvoir être tué à bout portant parce que votre vie est sans valeur, être jetable comme une chose, mourir plus jeune parce que la couleur de votre peau n'est pas la bonne. Je me demande comment l'anthropologie se débrouille finalement avec cela, comment elle en est arrivée, elle, autrefois amante perverse de la colonisation, à se cacher derrière l'esthétisme culturel. Je suis le chemin des droits à travers les sites du circuit humanitaire puisque mon travail est de suivre ce circuit et de le révéler : la France pays des droits de l'homme, le mouvement humanitaire qui fait naître le droit humanitaire international, le mouvement international et local des

personnes handicapées qui participent à l'écriture d'une Convention internationale onusienne pour les personnes handicapées, les mouvements locaux de droits humains qui depuis la dictature restent très actifs et vigilants, Vida Brasil qui se définit comme une ONG de droits, les pauvres qui ne savent pas vraiment ce que sont les droits et à qui on enseigne qu'ils en ont et que plus tard leur vie sera meilleure. Les personnes qui aimeraient que les droits puissent donner à manger maintenant et pas demain et qui se demandent à quoi ces droits peuvent bien servir¹³.

- 16 Dans les ONG de droits humains qui luttent contre l'assistanat et cherchent à sortir du marché de la charité, l'enjeu est de taille. Les groupes visés par les actions ont faim et demandent le plus souvent une amélioration de leurs conditions de vie, maintenant : la perspective des droits paraît lointaine et abstraite. L'assistance directe, qu'elle passe par les « bonnes intentions » et les cadeaux politiques, la charité ou les projets de développement, l'église ou la quête, ne change rien à la condition du futur mais donne un peu à boire et à manger au quotidien.
- 17 Peu à peu, je suis amenée à saisir de quelle manière se conçoit l'intervention à Vida Brasil et comment la question raciale joue un rôle fondamental. Je suis au Brésil pour comprendre l'humanitaire et saisir comment celui-ci peut être redéfini et déplacé, ou encore localisé. Je ne sais plus par moments ce que je cherche, puisque les intervenants humanitaires ne se définissent pas comme tels, puisque la violence des guerres qui justifient (de façon perverse) l'humanitaire n'est pas au rendez-vous dans ce pays, parce que la violence est celle de la guerre ordinaire, celle de la survie et des cités bricolées. Je pense qu'une majorité des personnes handicapées seront au rendez-vous, elles y sont en effet, mais à côté d'autres « porteurs de différences »¹⁴, les enfants et les femmes, les Noirs et les Métis, eux aussi pris dans les méandres de la dépendance, de la charité, de la violence de la vie ordinaire. Je comprends que la vulnérabilité, comme la définit le vocabulaire hégémonique du développement et des organisations multilatérales, n'équivaut pas à un état équivalent pour tous, il n'y a pas d'un côté des Noirs, d'un autre des personnes handicapées, et d'un autre encore des femmes ou des enfants ; la panoplie de différences au nom desquelles se hiérarchisent les inégalités est ce à travers quoi il est possible de saisir la valeur accordée à chaque identité, construite et projetée, niée ou revendiquée. Vida Brasil cherche à soutenir les actions faisant la promotion de la valeur accordée à l'identité noire parce que cette dernière transcendera toutes les autres, et viendra marquer négativement d'autres traits eux-mêmes négatifs, comme ceux d'être femme, enfant ou handicapé.
- 18 Dans le Nord-Est, au cœur d'un circuit humanitaire et associatif, j'ai à peine aperçu « les humanitaires », et les personnes handicapées jugées vulnérables sont devenues tout aussi importantes que d'autres catégories de personnes vulnérables, et avec elles et en tout premier lieu, le groupe des Noirs et des Métis. Les jeux de langage présents au sein de l'organisation locale, faisant des pauvres des « handicapés sociaux », m'ont fortement intriguée : pourquoi faudrait-il être handicapé pour être reconnu comme pauvre, comment devenait-il si important de faire apparaître la différence raciale au cœur de la pensée du handicap ? L'esprit des programmes locaux développés au sein de l'ONG fait qu'on ne sépare jamais l'identité et la différence du handicap d'autres identités et différences, notamment celles de genre, de génération ou de race.
- 19 La réponse à cette question, comme celles d'autres questions survenues à la suite du premier projet, se trouve dans le mythe national du pays où le terrain se déroulait¹⁵. L'expérience au sein de ce circuit humanitaire et associatif, en particulier sa traduction

locale, fut pleine d'enseignements dans la mesure où j'ai été amenée avec le groupe d'intervenants et d'activistes, mais aussi avec les personnes handicapées elles-mêmes, usagères ou non des programmes de l'ONG, à me rapprocher d'un univers de pratiques critiques face à la machine du développement et de l'humanitaire international d'une part, et face à l'hégémonie du modèle politique assistancialiste brésilien, d'autre part. L'objet de la recherche s'est transformé à partir du savoir politique local et de son éthique qui eurent un effet réflexif sur ma propre pratique de recherche¹⁶ et sur la forme des relations développées ensuite avec « le milieu ». J'ai appris, non pas à imposer ma pensée critique et les canons formulés au Nord, incluant les plus académiques d'entre eux, mais à suivre plutôt le fil rouge de la critique interne (et locale) de l'hégémonie culturelle et scientifique, et des modèles politiques imposés aux subalternes. Le plus souvent, en anthropologie, le savoir local est d'ordre culturel ; il est plus rarement une façon de critiquer le monde local ou d'en débattre. L'humanitaire localisé au Brésil, à travers le cas observé, qui d'ailleurs n'en est plus, devenu a-humanitaire, est une autre critique de la néo-colonialité et une résistance à cette dernière. L'éthique siège justement dans le creuset de la résistance.

Violence, race¹⁷ et Nation à Rio de Janeiro

- 20 Me voilà en 2006, à Rio de Janeiro, dans le sud-est du Brésil. Je travaille à un autre projet consistant à comprendre les formes socioculturelles et juridico-politiques des demandes de réparations, formulées ou implicites des Afro-Brésiliens, en conséquences des torts subis durant la période de l'esclavage et ses suites. Ce projet¹⁸ est né de la rencontre de plusieurs intérêts et préoccupations. J'ai appris du premier projet que le statut de Métis pouvait conduire en certaines circonstances à la non-reconnaissance sociale, et du deuxième projet, que le fait d'être Noir ou Métis est un statut qui suppose des formes plus ou moins fortes de discrimination et l'octroi d'une citoyenneté périphérique, ordinaire. Je suis intriguée par cette société formidablement plurielle, mais dont une part de la population, sinon près de la moitié, notamment les Noirs et les Métis, jouit de conditions de vie nettement moins favorables que l'autre partie, les Euro-descendants. J'ai été frappée également en 2001, par la déclaration des cent ONG africaines lors de la conférence de Durban¹⁹ qui demandaient réparation pour les conséquences de l'esclavage et du colonialisme. Je me demande ce qu'il en est au Brésil, dans ce pays qui a acquis son indépendance et qui a dit avoir mis fin à l'esclavage dont il a largement bénéficié et qui fut le plus grand bassin d'esclaves en Amérique (entre 4,5 et 5 millions). Qu'en est-il des demandes de réparations de ceux qui se définissent comme des descendants des esclaves d'autrefois dans ce pays ? Quelles formes prennent les quêtes de justice et comment se traduit la possibilité de la réparation ? Y a-t-il des demandes ainsi formulées, en termes de réparations ? Qu'est-ce qu'être Afro-descendants ou Afro-Brésilien et enfin, qu'est-ce que réparer le passé dans le présent ? La grande majorité des gens de couleur (Noirs et Métis) se définissent comme *Pardos*, une catégorie hybride qui signifie, ni Noir ni Blanc, mais plutôt Métis ou sans couleur... Les *Pardos* forment 38,5 % de la population brésilienne tandis que les Noirs (*Pretos*) représentent 6,2 % (recensement de 2000, IBGE). Cependant, il est nécessaire de signaler qu'être Noir au Brésil implique être inférieur, pauvre, analphabète et habitant des *favelas*. De ce fait, se déclarer *Pardo* ou *Moreno* implique d'échapper minimalement aux stigmates infériorisants. C'est à partir du mouvement noir que j'ai voulu comprendre la perspective brésilienne sur les réparations, en conjuguant les points de vue des

intellectuels et des *leaders* occupant diverses positions dans la société, incluant celles de membres de milieux artistiques, religieux et politiques qui s'identifient à l'afro-brésilianité ou à l'afro-descendance. Je m'intéresse au point de vue des anthropologues et à la construction de l'afro-brésilianité au sein même de l'anthropologie locale. J'entre désormais au cœur du mythe de la Nation-Métis brésilienne et je crois que le fait de comprendre la perspective, à partir de l'un des groupes les plus directement touchés par ce mythe, est un geste constituant en soi un engagement envers un groupe minorisé (et non minoritaire). Je ressens, dès le départ, cet engagement comme une forme éthique de relation avec ceux qui, depuis la proclamation de l'abolition de l'esclavage, en 1888, ont été laissés à eux-mêmes et placés aux marges de la cité, de la citoyenneté et des politiques publiques.

- 21 L'année qui précède cette recherche, je suis dirigée vers des anthropologues travaillant sur les relations ethno-raciales. Je cherche à me lier à certains d'entre eux et à développer des contacts un peu plus étroits avec un département d'anthropologie. Je rencontre un anthropologue d'une université brésilienne prestigieuse que je nommerai Carlo X (nom fictif). Il me demande en tant que chercheuse venue du Canada si mon pays compte en finir avec le multiculturalisme. Je suis étonnée par cette question et je n'y prête pas attention. J'ai tort sans le savoir, j'explique mon projet, j'ai déjà les financements pour le réaliser, je ne cherche qu'un rattachement institutionnel et quelques spécialistes avec qui discuter. Je retourne au Canada, je suis sans nouvelles de cet anthropologue et de son groupe de recherche, malgré les nombreux messages envoyés, et ce n'est que plusieurs mois plus tard, une fois retournée au Brésil, que je réussis à obtenir un rendez-vous, mais l'anthropologue ne s'y présente pas. Je tourne le dos à tout cela, et mon terrain est déjà bel et bien amorcé. Je comprends au fil du temps que pour certains chercheurs, et non les moindres, la « question raciale » est impertinente. Je finis par comprendre, à ma grande déception, le rôle joué par l'anthropologie dans la construction du mythe national, avec des auteurs aussi prestigieux que Gilberto Freyre (2003), Roberto Da Matta (1983), Sérgio Buarque de Hollanda (1998).
- 22 À Rio de Janeiro, se trouve le complexe de Maré, une *favela* parmi les plus violentes de l'agglomération urbaine *rioca*. Tous les *week-end*, des enfants, des femmes, des hommes, meurent des conséquences de la violence causée entre autres par le trafic de drogues. Cette *favela*, comme toutes les autres, est le produit des migrations internes au Brésil et de la marginalisation dont furent victimes ceux qui, depuis 1888, sont les éternels citoyens de seconde zone, dans cette société qui depuis la période esclavagiste, n'a pas su et pu se refaire à partir de bases sociales plus inclusives. Le Brésil est connu pour les formes de la socialité qu'il met en avant, valorisant le mélange, le contact, le suave, le doux. Il est aussi connu pour la violence extrême des rapports sociaux qui se traduisent par l'impunité des crimes, par la violation institutionnalisée des droits humains, par des formes de ségrégation spatiale créant dans les plus grandes villes de véritables cités zones-grises (Agamben 2002). La violence est peu souvent analysée comme le produit intrinsèque de la constitution de la Nation, qui, en avalisant en son mythe ceux qu'elle a exclu de la pleine citoyenneté (les descendants des anciens esclaves, dits Afro-Brésiliens) et surtout des droits sociaux, leur a nié toute existence propre. La culture brésilienne aime bien la culture afro-brésilienne, qui est l'un de ses fleurons et dont elle est inséparable. Cette société est pourtant ambivalente envers les

Afro-Brésiliens. Elle les préfère au chapitre des divertissements et du débordement, ou encore de la possession, plutôt qu'à celui des droits.

- 23 Durant les premiers mois de ce terrain, deux thèmes ont entre autres marqué les récits que diverses personnes m'ont faits de la société brésilienne : l'absence et la mort. À propos de l'absence, c'est du mythe de la Nation dont il fut question. Le Brésil serait né de la rencontre de trois civilisations à composantes ethno-raciales : l'europpéenne, l'indigène et l'africaine. De cette rencontre, des mélanges ont eu lieu : par le mariage, par la cohabitation, par la culture née de l'adaptation des uns et des autres, mais aussi par les liens forcés, par le viol, par l'imposition de formes de vie inédites aux uns et aux autres. Les indigènes dans ce modèle seraient un peu à part : au XIX^e siècle, ils étaient idéalisés et présentés de manière romantique (alors que les Noirs étaient ridiculisés), aujourd'hui, encore trop sauvages, ils sont refoulés dans les réserves de l'Amazonie, et lorsque mélangés, ils deviennent ces *caboclos* impurs, indignes d'appartenance à la Nation, ces oubliés sans lustre. Les *cafuzos*, nés de la rencontre des Noirs et des indigènes, sont encore moins visibles parce que les autorités parlent en leur nom et au nom des Indiens à travers la FUNAI²⁰. À leurs côtés, les Noirs et les Métis sont plus bruyants, ils revendiquent, ils sont au cœur des débats politiques²¹, ils veulent des droits et du pain, mais on leur rappelle qu'ils sont dans une république et qu'en son sein, tous sont égaux. Leurs revendications particularistes pourraient être obscènes devant tant de problèmes sociaux à résoudre. Leur mémoire et leur histoire sont fondues avec celles de la Nation tout entière, et on les accuse, lorsqu'ils associent leur situation à une affaire de couleur de peau et de marqueurs raciaux, de racialiser la société. L'absence, c'est celle de ces Noirs et de ces Métis au projet démocratique de la Nation, mais aussi celle de leur incapacité d'apparaître de manière singulière dans le récit national, qui fait du mélange la valeur suprême ayant pour résultat l'effacement. L'absence c'est exister à travers le mythe qui façonne un double fantomatique, un sujet étranger à lui-même.
- 24 Et la mort fait œuvre de mémoire. Je me rappelle ce texte de Nancy Sheper-Hugues (2004) qui explique que l'anthropologie est née de la violence et de la mort, parce qu'elle a fait son lit dans les chemins du colonialisme, du pillage des pays du « Sud » et dans les suites de génocides successifs.
- 25 « Où sont nos morts ? » me demandent les vivants. Les Brésiliens ayant participé à la Seconde Guerre mondiale ont un monument à leur mémoire à São Paulo ; cinq millions d'esclaves venus d'Afrique par la traite atlantique, ce n'est pas assez, trois cents n'égalent pas cinq millions, pas de lieux pour se recueillir devant nos morts, et où sont donc les cimetières, qu'a-t-on fait des corps de ce labeur si utile à la richesse de la Nation ? Jetés dans des fosses communes, placés dans des cimetières anonymes. Les esclaves, qui réussissaient à acheter leur liberté à travers les confréries catholiques de Noirs (*irmandades*), le faisaient entre autres pour assurer la sépulture. Cette question de la mort, et du destin des corps sans valeur, n'est pas nouvelle.
- 26 Celle qui écrivit avec d'autres en 2001 la dernière version de la déclaration de la Conférence internationale de Durban contre le racisme et la discrimination, Edna Roland, une femme noire, brésilienne, pleure ces morts invisibles²² et réclame la matérialisation de la mémoire.
- 27 Et où sont les corps des enfants noirs et métis d'aujourd'hui que tuent les escadrons de la mort et les petits barons de la drogue, que font-ils de ces corps mutilés, ils les jettent

pense-t-on, corps criblés et détruits, ces jeunes cerveaux à jamais perdus, ces âmes errantes le long des falaises brûlées des *favelas*.

- 28 Lors d'une messe de la pastorale afro²³, en 2006, dans la localité de São João de Meriti, une *baixada* en bordure de Rio de Janeiro, le père Pedro (nom fictif) prononce l'homélie, il fait appel à la vie des morts, à Santa Efigênia, São Benedito, à Zumbi, aux héros combattants de la résistance noire qui ne purent qu'arracher quelques fils de liberté, et aujourd'hui aux corps des enfants sacrifiés, tués à bout portant parce que pris dans la criminalité de la survie, dont on ne trouve pas la trace et qui disparaissent dans les dépotoirs. Le mot génocide est dit.
- 29 Et qu'est-il advenu de la tête de cet enfant dont la mère retrouva le corps éviscéré, hurlant partout dans la *favela* du complexe de Maré, et cherchant bien ce qui pouvait rester du visage, de la tête. « C'est la guerre » dira Ivone, qui dirige une école (le projet UERÉ²⁴) située sous une autoroute, tous les enfants (quatre cents) de cette école ont un parent dont au moins un proche a été assassiné devant leurs yeux. Le 14 novembre 2006, une chercheuse spécialiste des droits humains et liée à la Fiocruz²⁵ impliquée dans une *favela* voisine (Manguinhos) me rapporte la présence de voitures blindées aux vitres teintées (*caveirão*) dans les *favelas* : des voitures munies de haut-parleurs et dont les occupants, des policiers, vocifèrent des insultes à la population : « Rentrez chez-vous, voleurs, marginaux ! », ceci ayant pour effet d'apeurer plutôt que de protéger, les habitants se trouvant pris entre les menaces de la police et celles des trafiquants de drogue. Une guerre urbaine en constante croissance²⁶.
- 30 Mãe T. de Ogum, lors d'un entretien dans son *terreiro*²⁷ situé dans la même localité, me pose la question suivante en s'effondrant littéralement : « Savez-vous ce que c'est que de chercher à survivre dans ce pays, au milieu de la misère, des assassinats, des enfants qui n'ont pas de nom ? » La mère des saints, figure de la sagesse, du pouvoir et du savoir dans les religions afro-brésiliennes, est celle qui pourtant garde la mémoire des ancêtres venus d'Afrique à travers le lien aux entités qui viennent posséder les vivants, mais la mémoire et l'identité de ceux qui s'appellent les Afro-Brésiliens est de plus en plus mise en danger car c'est la vie elle-même des collectivités qui est menacée.
- 31 Il est facile de marcher dans Rio de Janeiro et de chercher où se trouvent les traces de l'esclavage et de l'histoire de cinq millions d'habitants et de leurs descendants qui ont hérité de la citoyenneté de seconde zone. Étranger, il faut savoir que l'église de la rue Uruguaiana était autrefois réservée aux seuls esclaves, mais aucune plaque ne le mentionne explicitement. Il faut savoir aussi que le quartier Flamengo et d'autres de la zone sud de la ville, occupés par une plage magnifique, furent rasés et leurs habitants sortis de force dans des camions d'ordures, la modernité et l'ordre ayant eu raison de tout. Il faut savoir encore que sous le sol de la maison d'un couple de particuliers du quartier Gamboa de Rio, fut trouvé *o cemitério dos pretos novos*, un cimetière d'esclaves identifié comme tel par des archéologues de la ville... une chose connue des spécialistes et des militants noirs mais peu visible dans l'espace public.
- 32 La résistance culturelle donne quelques réponses à ce trou de mémoire par la réinvention constante des pratiques qu'apportèrent avec eux les Africains d'autrefois — comme la *capoeira* jadis interdite, danse et art de combat —, mais aussi de celles issues de la diaspora de la traite atlantique, comme le rap brésilien, expression de combat des jeunes ostracisés des *favelas*, qui reconnaissent en eux ceux de Paris ou de New York.

33 Le mouvement noir brésilien critique le mythe de la démocratie raciale qui est finalement, comme le dit le cinéaste, activiste et professeur, Joel Zito Araújo (2000), *La négation du Brésil*²⁸. Témoin de cette critique, je me suis demandée, durant les premiers mois de terrain, ce que devenait le sens de mon travail devant tant d'intelligence et d'analyse critique. Contrairement aux intellectuels indiens ou autres du postcolonialisme, comme G. C. Spivak, H. K. Bhabba, E. Said, ou W. Mignolo, les intellectuels noirs du Brésil n'ont pas eu tant facilement accès au savoir international et ne font pas nécessairement partie de l'élite *jet set* qui fréquente les grandes universités américaines. On les invite parfois dans les universités réservées aux Noirs. Le Brésil se demande encore si cela est juste que les Noirs et les Métis bénéficient d'une loi pour assurer leur présence dans une proportion de 50 % dans les universités²⁹. Les intellectuels critiques de l'hégémonie du mythe de la démocratie raciale (Munanga 2004 ; Carvalho 2005 ; D'Adesky 2005) m'ont permis d'interroger ma conception du savoir local, encore une fois abordé comme forme de critique sociale venue d'en bas, et de reformuler l'objet de ma recherche, en déplaçant mes interrogations autour des réparations qui demeurent toutefois, et en replaçant ces dernières dans le contexte de la raison coloniale et de la légitimité d'un savoir interdit, celui des Noirs et des Métis cherchant à parler la langue de leurs droits et de leur citoyenneté. Ce déplacement m'oblige également à repenser la place de l'anthropologie et à me demander comment les anthropologues locaux, notamment les plus célèbres et ayant contribué à la théorie de la Nation, alimentent fortement la violence de l'État, en faisant des Noirs et des Métis des objets de folklore légitimé par des prédécesseurs illustres, notamment Roger Bastide, fondateur de la prestigieuse Université de São Paulo et des études brésiliennes en France³⁰. L'éthique, dans ce cas précis, m'amène à respecter le savoir local qui est un savoir critique et à trouver la forme qui me permettra de ne pas faire de ce savoir critique un objet d'appropriation personnelle, une gloire académique, cela au nom de la science ordinaire et, ainsi à mon tour, de contribuer à la violence d'État.

34

35 De ces différents récits de terrain, conduits à chaque fois avec une perspective différente, qu'est-il possible de tirer comme enseignement ? Entre le savoir des femmes *caboclas* de l'Amazonie, celui des intervenants et activistes d'une ONG bahianaise autonome à propos du handicap et de la question raciale, et enfin, celui du mouvement noir à propos de la démocratie raciale et des réparations, peu de choses *a priori* paraissent communes. Ces terrains illustrent pourtant des postures variées concernant le savoir local, allant d'un savoir pensé comme non-savoir, vers un savoir local critique des catégories locales, et enfin vers un savoir local constituant une véritable réinterprétation d'un mythe national englobant tous les savoirs touchant la question des différences ethno-raciales. Les enseignements tirés à ce jour de l'étude du mouvement noir et de sa façon d'aborder et de critiquer le mythe de la Nation montrent ce que cela signifie que de se battre devant l'hégémonie locale qui s'appuie largement sur un héritage colonial et sur ses fondements racistes. Ce mouvement développe, sans que cela soit nécessairement reconnu comme tel, une théorie alternative de la Nation. Il pourrait être facile d'aborder toutes ces situations en considérant les savoirs étudiés comme des objets fermés, utiles à une théorie extérieure, la mienne, et de négliger le fait que ces savoirs deviennent en quelque sorte des sources d'information de première main qui circulent mal ou sont bloquées dans l'espace national local. Dans la perspective d'une anthropologie symétrique, faisant des

savoirs des uns (ceux dits comme autres) et des savoirs des autres (ceux qui définissent les autres) des objets équivalents, l'anthropologie, en tant que discipline, ne peut que repenser sa théorie du savoir local en évitant le point de vue qui réduirait ce dernier à une simple question de « catégories culturelles » et en le replaçant au chapitre des savoirs à large portée (ou à portée « universelle ») sans négliger leur capacité d'invention et de critique. Ainsi, les autres, les subalternes, occuperont une place différente qui n'est pas celle de l'objet d'un savoir cumulatif extérieur mais celle d'être sujet de sa propre histoire et d'un savoir en mouvement et en interaction avec les savoirs locaux qui les oblitérent parfois tout autant que les savoirs occidentaux. L'anthropologie pourra de ce point de vue se défaire du programme culturel et social qui a fait d'elle celle qui sait à propos de l'autre qui ne sait pas qu'il sait, avec tout ce que cela implique de violence et de mépris. À partir de cette posture, se profile potentiellement une forme d'éthique des rapports Nord-Sud qui, est-il possible de l'espérer, pourrait enfin dissoudre une telle cartographie des compétences, des savoirs et de la justice.

BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN, G. 2002 *Moyens sans fins*, Paris, Rivages.

AMERICAN ANTHROPOLOGIST 2006 Numéro spécial, « Anthropology and Human Rights in a New Key », 108 (1) : 1-8.

ARAÚJO, J. Z. 2000 *A negação do Brasil*, São Paulo, Senac.

BASTIDE, R. 1967 *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan.

– 1999 [1957] *Brésil, Terre de contrastes*, Paris, L'Harmattan.

– 2001 [1958] *Le candomblé de Bahia*, Paris, Terre Humaine.

BHABHA, H. K. 1994 *The Location of Culture*, London, Routledge.

CARVALHO, J. J. 2005 *Inclusão Étnica e Racial no Brasil*, São Paulo, Attar Editorial.

D'ADESKY, J. 2005 *Racismo e anti-racismos no Brasil*, Rio, Pallas.

DA MATTA, R. 1983 [1979] *Carnaval, bandits et héros*, Paris, Éditions du Seuil.

FREYRE, G. 2003 [1933] *Casa-Grande & Senzala*, São Paulo, Global.

GEFFRAY, C. 1995 *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala.

DE HOLLANDA, S. B. 1998 [1936] *Racines du Brésil*, Paris, Gallimard.

HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS 2005 11-23.

LAPLANTINE, F. & SAILLANT, F. 2005 « Globalisation, terrain et théorie. L'anthropologie retraversée », *Parcours anthropologiques*, 5 : 21-28.

MIGNOLO, W. 2001 « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitude*, septembre, n.p. <<http://www.multitudes.samizdat.net/Geopolitique-de-la-connaissance.html>>.

MUNANGA, K. 2004 *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*, Belo Horizonte, Editora Autêntica.

SAID, E. W. 1994 *L'orientalisme*, Paris, Éditions du Seuil.

SAILLANT, F. 2003 « Savoir et itinéraires de soins en Amazonie brésilienne : le domestique au carrefour de l'espace thérapeutique », in G. CRESSON, M. DRULHE & F.-X. SCHEWER (dir.), *Coopérations, conflits et concurrences dans le système de santé*, Rennes, ENSP : 31-46 (en version brésilienne, in A. LEIBING (ed.), *Tecnologias do corpo*, Rio De Janeiro, NAU editora, 2004).
– 2007 *La dignité pour horizon*, Paris, Karthala.

SAILLANT, F. & FOUGEYROLLAS, P. 2006 *Sociétés pour tous, la place des personnes handicapées*, Cdrom, Lyon, Handicap International, Disable People International, Vida Brasil.

SHEPER-HUGUES, N. 2004 « Ishi's Brain, Ishi's Ashes : Anthropology and Genocide », in N. SHEPER-HUGUES & P. BOURGOIS (eds.), *Violence in War and Peace*, Malden, Blackwell Publishing : chap. 4, 61-68.

SPIVAK, G. C. 1999 *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard.

VERNA, G. & PIRON, F. (DIR.) 2010 *Éthique des rapports Nord-Sud*, Québec, Presses de l'Université Laval.

NOTES

2. Il s'agit du projet « Pratiques, savoirs, trajectoires de santé des femmes de l'Amazonie brésilienne » (Direction : Francine Saillant ; CRSH, 1998-2001).

3. <http://www.idrc.ca/index_en.html>.

4. Aucun livre n'est paru suite à cette recherche. Entre autres articles, voir SAILLANT (2003).

5. Plante locale très prisée par la population.

6. Cette catégorie existait toutefois dans les statistiques produites par l'État brésilien dans les années qui ont suivi l'abolition de l'esclavage en 1888. La catégorie statistique disparaît au XX^e siècle.

7. Des présentations diverses sur les résultats de cette recherche ont été faites au Museu Geoldi et à l'Université fédérale du Pará.

8. Il s'agit du projet « La construction de l'autre dans l'intervention humanitaire. Le cas des personnes handicapées brésiennes » (Direction : Francine Saillant ; co-chercheur : Patrick Fougeyrollas ; CRSH, 2002-2005).

9. <<http://www.handicap-international.org/>>.

10. <<http://www.ongvidabrasil.org.br/>>.

11. <<http://www.abong.org.br/>>.

12. Sur l'histoire trouble de l'anthropologie avec la question des droits humains, voir le numéro spécial de la revue *AMERICAN ANTHROPOLOGIST* (2006).

13. Quelque chose qui viendra plus tard, comme autrefois le paradis ?

14. En brésilien, « *portadores de deficiências* ».

15. Je m'avancerai plus loin sur ce mythe dans la prochaine section.
16. Des séminaires ont eu lieu en 2005 et en 2006, réunissant des personnes des deux ONG et des organismes intéressés : le premier, avec Patrick Fougeyrollas, en collaboration avec Handicap International, Vida Brasil, IRDPQ, Disable People International, « Sociétés pour tous, espace du futur », Handicap International, Lyon, 8-9 mars 2006. Le second, avec Patrick Fougeyrollas, en collaboration avec Handicap International, Vida Brasil, IRDPQ, « Vida Brasil, Espaço para todos e todas. Espaço du futuro », Salvador, 9-10 novembre 2005. Un Cdrom a été publié à destination de ces organismes (SAILLANT & FOUGEYROLLAS 2006) et un livre est paru (SAILLANT 2007).
17. Le terme race est aujourd'hui utilisé au Brésil dans le sens de ethnicité.
18. Il s'agit du projet « Les formes socio-culturelles et politico-juridiques des demandes de réparation des Afro-Brésiliens : les paradoxes du communautarisme et de la démocratie » (Direction : Francine Saillant ; co-chercheur : Bogumil Koss, CRSH, 2005-2008).
19. Voir par exemple : < http://www.fr.wikipedia.org/wiki/Conf%C3%A9rence_de_Durban>.
20. <<http://www.funai.gov.br/>>.
21. L'importance du débat sur les quotas en fait foi, débat autour de l'accessibilité des Noirs et des Métis dans une proportion de 50 %. Certains voient en cela une possibilité de dégradation de l'université. Voir le numéro d'*HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS* (2005) qui contient un débat réunissant vingt-cinq anthropologues autour de cette question controversée qui divise la communauté anthropologique.
22. Entrevue accordée en mai 2006. Edna Roland est une figure importante du mouvement noir, et est liée à divers organismes locaux dont l'ONG de femmes noires Fala Preta, de même qu'à des organismes internationaux comme l'Unesco.
23. Pastorale catholique orientée sur les réalités sociales des Noirs et des Métis.
24. <<http://www.projetouere.org.br/en/conheca/projetos/realizados/>>.
25. Wanda Luiza Peregrino Espírito Santo du groupe Droits humains et santé de la Fiocruz (GDIHS). Site de la Fiocruz :
<<http://www.fiocruz.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?tpl=home>>.
26. Voir aussi la campagne contre cet usage : <<http://www.global.org.br/portuguese/campanhacontracaveirao.html>>.
27. Lieu de culte afro-brésilien.
28. *A negação do Brasil*.
29. Il s'agit du projet de loi (PL 73/1999) que souhaite voter le Camara qui établirait, pour les universités publiques, un quota de 50 % de Noirs, de Métis et d'Amérindiens lors de l'admission à l'université.
30. L'œuvre de Roger Bastide est immense, voir notamment BASTIDE (1967, 1999, 2001).

RÉSUMÉS

Résumé

À partir des expériences de trois terrains différents au Brésil, l'auteure tente de mettre en lumière les questions éthiques posées par chacun d'entre eux tout en les reliant au rôle d'une chercheuse étrangère, nationalement et socialement. Le premier exemple porte sur l'attitude des femmes défavorisées par rapport aux problèmes de santé à Bélem en région amazonienne. Le deuxième concerne les populations défavorisées et handicapées de Salvador de Bahia, haut-lieu de l'identité afro-brésilienne. Enfin le troisième cas porte sur les réparations revendiquées par les Afro-Brésiliens à l'échelle nationale, ce qui lui permet de revenir sur le mythe fabriqué par les anthropologues brésiliens sur cette catégorie « raciale ». Le contexte politique, d'utilité sociale et citoyenne de l'anthropologie, aux échelles aussi bien locales que globales et internationales, est mis en lumière afin de définir les conditions de recherche et d'intervention d'une anthropologue du Nord.

Abstract

The author refers to three different fieldworks to put into question the ethical implications of her research in relationship to her involvement as a foreigner and to her social status. The first case study deals with the attitude of poor women towards health care in Belem in the Amazon region. The second case is concerned with the disabled and marginal Afro-Brazilian populations of Salvador de Bahia. As for the third one it deals with a more national context: that of the reparations for descendants of former slaves of African origin. This enables her to examine the mythologies invented by Brazilian anthropologists in this "racial" domain. The author focuses on the political context, the social and civil usefulness of anthropological research both at the local and at the international or global levels so as to define the conditions of anthropological intervention from a women researcher from the North.

INDEX

Mots-clés : Brésil, Amazonie, Afro-Brésilien, éthique, femmes, handicap, race, savoirs, subalternes

Keywords : Brazil, Amazon, Afro-Brazilian, Ethics, Women, Handicap, Race, Knowledge, Subaltern Groups

AUTEUR

FRANCINE SAILLANT

Département d'anthropologie, CÉLAT, Université Laval, Québec.