

Pour l'engagement ou la neutralité : dix anthropologues prennent position.

Ignatius La Rusic, Francine Saillant, Françoise-Romaine Ouellette, Joseph Levy, Gary Caldwell, Patrick Fougeyrollas, Daniel Chevrier, Diane Berthelette, Mariette Gobeil et Marc-Adélar Tremblay

Volume 8, numéro 3, 1984

Comprendre et modifier

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006222ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006222ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

La Rusic, I., Saillant, F., Ouellette, F.-R., Levy, J., Caldwell, G., Fougeyrollas, P., Chevrier, D., Berthelette, D., Gobeil, M. & Tremblay, M.-A. (1984). Pour l'engagement ou la neutralité : dix anthropologues prennent position. *Anthropologie et Sociétés*, 8(3), 131–159. <https://doi.org/10.7202/006222ar>

POUR L'ENGAGEMENT OU LA NEUTRALITÉ: dix anthropologues prennent position



Les rédacteurs invités par la direction d'*Anthropologie et Sociétés* à préparer ce numéro spécial sur la pratique de l'anthropologie ont cru utile de lancer en septembre 1983 une enquête auprès d'une vingtaine d'anthropologues à qui il a été demandé de donner leur point de vue personnel face à l'anthropologie appliquée. Pour lancer le débat, nous leur avons proposé deux courtes citations tirées de *Practicing Anthropology* d'octobre 1979 dans lesquelles les deux modèles qui prévalaient alors, ceux que l'on appelle en anglais « the advocacy model » et « the value free model », sont présentés de façon concise et claire :

The *advocacy model* is directed toward the interest of a client, usually a group considered to be outside the dominant society power structure. Adherents of this model often assume a special interest in the well being of their clients, and are unlikely to search for or publicize results which reflect unfavorably on them.

The *value free model* calls for the anthropologists to be as objective as possible in every aspect of his or her work. Individuals who adhere to this model generally criticize advocacy researchers as prematurely « taking sides » of an issue, thus risking the legitimacy of their inquiry. On the other hand, critics of the value free approach have suggested that claims to objectivity often conceal researcher biases and preconceptions that tend to favor statu quo.

En posant ainsi les termes du débat, nous avons évidemment conscience de biaiser quelque peu ce difficile problème et d'orienter d'emblée la réflexion des anthropologues interrogés dans l'une ou l'autre des deux directions. Il nous a néanmoins semblé que la formulation rédigée à l'intérieur de la dichotomie traditionnelle d'engagement (advocacy) et de neutralité (value free) demeurerait malgré tout la plus neutre et la plus à même de susciter des réactions. Certaines personnes ont refusé de nous répondre en arguant que nous posions mal la question; neuf anthropologues se sont tout de même prononcé sur cette question en illustrant leur position à l'aide de leur expérience personnelle de pratique de l'anthropologie. À ces neuf textes, nous avons ajouté le témoignage de I. La Rusic parce qu'il fournissait une réponse originale à notre question bien que son texte ait été originellement destiné à un autre auditoire.

ANTHROPOLOGUES ET PLAIDEURS : regard sur les stratégies*

On ne peut aborder la nature du plaidoyer en anthropologie sans évoquer les quelques fameux débats qui ont secoué notre discipline. Dans les années soixante, Berreman, Gough et Gjessing se demandaient s'il restait à l'anthropologie quelque souffle de vie. Plutôt tôt, dans les années quarante, on utilisait l'expression *Action Anthropology* pour faire référence à l'anthropologie d'intervention.

Au Canada, par exemple, il faut se demander si le rapport Hawthorn-Tremblay représente une sorte de plaidoyer anthropologique en faveur des Amérindiens ou s'il ne prolonge pas au contraire la tradition des rapports-synthèses produits par une bureaucratie qui n'est jamais en reste lorsqu'il s'agit d'empiler du papier sur les rayons de bibliothèque des fonctionnaires.

Il m'apparaît évident que les considérations actuelles sur le plaidoyer en anthropologie (advocacy) ne sont que des reformulations d'anciens problèmes, du vin vieilli dans de nouvelles outres; c'est, en fait, la version contemporaine de l'éternelle angoisse anthropologique face à la réalité sociale. Ce sentiment d'angoisse a une histoire qui lui est propre. Croire qu'il est nouveau, c'est ignorer une littérature anthropologique fort subtile et remplie de bonnes leçons; c'est surtout perdre son temps à réinventer la roue.

Il serait donc utile de jeter un regard sur les stratégies propres à chacune des générations d'anthropologues afin d'évaluer leur efficacité mais aussi de pouvoir dire jusqu'à quel point elles ont contribué à l'avancement du savoir anthropologique.

Seulement au Canada, ils sont déjà nombreux les anthropologues-plaideurs qui, depuis le début du siècle, ont œuvré dans le domaine des études amérindiennes. La bibliographie de Frank G. Speck (Deschênes 1979) est assortie de nombreuses références que nous pourrions qualifier d'articles populaires publiés notamment dans le *Southern Workman*. Ses papiers personnels, conservés au musée Peabody à Salem au Massachusetts, font état de nombreuses conférences publiques présentées devant des Ligues de Femmes ou des Sociétés d'historiens amateurs. Le but de telles conférences était de sensibiliser l'opinion publique aux injustices frappant les Amérindiens du Nord-Est. Il ne devait pas s'agir d'une entreprise très facile à l'époque de Speck. Contrairement à aujourd'hui, l'Indien d'alors n'était pas à la mode et Wounded Knee était un événement encore récent dans l'esprit des Amérindiens.

Les considérations de Speck sur l'*aboriginalité* du concept de territoire de chasse sont très liées à ses vues sur le redressement des torts faits aux Amérindiens. Il passa toute sa vie à démontrer au grand public les qualités de l'humanisme amérindien, utilisant pour ce faire son statut d'universitaire qui lui conférait une grande crédibilité. Indirectement, il n'a jamais cessé de souligner la dépossession territoriale amérindienne. À peu près mise de côté aujourd'hui, la stratégie de Speck était probablement valable pour son époque dans la mesure où nous parlons d'un temps où l'université se drapait encore du « manteau de l'autorité ».

Théoricien des *niveaux d'intégration socio-culturelle*, ethnographe des Shoshones, Julian Steward fut un autre grand avocat de la cause indienne dans le Nouveau-Monde. Dans un article rédigé vers la fin de sa carrière, Steward se pencha brièvement sur les stratégies qu'il avait lui-même employées à l'époque du *New Deal*. Le titre de son article

* Une version préliminaire de cet article a été présentée dans le cadre du *Advocacy and Anthropology Workshop*, à l'Université Memorial de Terre-Neuve, 9-11 août 1983. Traduit de l'anglais par Serge Bouchard.

donne d'emblée la mesure du succès relatif de son entreprise : *Limitation of Applied Anthropology : The Case of the Indian New Deal* (Steward 1969).

L'article de Steward fut publié à l'époque où le « Cree Project » de l'Université McGill complétait ses travaux. Ayant participé à ceux-ci, je puis dire que le Projet avait amplement puisé dans les thèmes du « développement communautaire », empruntant celui alors très à la mode du « Savoir, c'est pouvoir ». Les chercheurs du McGill Cree Project s'intéressaient en outre à la notion de « feedback » dans les communautés de sorte que les données du projet devaient, selon eux, provoquer des changements dans les situations sociales concrètes si certaines conditions de retour des données dans le milieu où elles avaient été recueillies étaient réunies. La désillusion de Steward eut donc l'effet d'une douche froide chez l'apprenti-plaideur que j'étais. Son article soulignait en effet que les anthropologues n'avaient à peu près rien à dire au Bureau des Affaires indiennes dans les années trente, durant la période où l'État demandait des suggestions concrètes visant à améliorer la qualité de la vie des Amérindiens. Steward était tout aussi consterné par une nouvelle forme de plaidoiries qui se développa durant le cours de sa carrière, forme qui devint fort populaire dans le Canada des années soixante-dix. Il s'agit du rôle joué par les anthropologues dans le cadre des revendications territoriales amérindiennes, lorsque ces dernières atteignaient l'étape de la confrontation juridique. Steward décrit comment les avocats travaillant pour les Amérindiens ont introduit dans les Cours de justice une nouvelle brochette de témoins-experts, les spécialistes des mœurs et coutumes amérindiennes. Bien sûr, il s'agissait d'établir le sérieux des revendications autochtones. Et les anthropologues devinrent, devant juge et jurés, les défenseurs de la cause indienne.

Ces réflexions de Steward ne sont certainement pas étrangères aux débats que nous entretenons aujourd'hui sur le rôle du plaidoyer en anthropologie¹. Si j'attache une importance considérable au « testament » de Steward, c'est parce qu'on y voit très bien posé le problème de la compétence et de la crédibilité des anthropologues qui cherchent

¹ Outre les interrogations de Steward, il faut aussi regarder du côté des plaidoyers anthropologiques d'après-guerre, des stratégies particulières employées par des anthropologues culturels tels que Erasmus (1954), Foster (1962) et Paul (1955). Ceux-ci vécurent l'expérience de conseillers pour des organismes gouvernementaux de coopération ou même pour l'ONU. On leur demandait, en tant qu'experts, de trouver les meilleurs moyens de convaincre les populations en difficulté d'accepter qui un hybride de maïs, qui des programmes d'hygiène par lesquels, tous les planificateurs en étaient convaincus, les conditions de vie de l'humanité en général allaient s'améliorer. Il n'y avait pas encore à cette époque de Tiers ou de Quart-Monde; il n'y avait que des « pauvres » et des « sous-développés ».

Nous croyons devoir inclure dans une bonne discussion sur le plaidoyer anthropologique les travaux du projet de Sol Tax. Les archives de ce projet renferment des lettres et des notes sur les doutes, hésitations et déchirements des chercheurs de l'Université de Chicago quant à l'éthique de leurs interventions dans la vie des Indiens Fox (Gearing et al. 1968). L'auto-critique des Tax, Gearing, Netting et Peattie, autant de chercheurs-promoteurs d'un mieux-vivre parmi les Fox et qui étaient obsédés par la nécessité d'impliquer les Indiens dans la planification des directions à suivre, se pose en modèle pour tous ceux qui aujourd'hui ont la prétention de produire de nouveaux programmes visant à améliorer les conditions de vie de populations dont on suppose qu'elles n'ont pas la capacité en elles-mêmes d'en produire de semblables.

Ainsi, ma liste des contributions importantes, même si elles sont anciennes, au chapitre des stratégies anthropologiques de plaidoiries sociales, se résumerait à ceci : l'histoire du projet Sol Tax; Foster, Paul et Erasmus afin de bien comprendre les stratégies visant à améliorer les conditions de vie d'une population en particulier en se posant comme expert auprès des gouvernements; dans cette perspective, certains aspects du rapport Hawthorn-Tremblay peuvent être utiles non seulement à cause de la conjoncture canadienne mais aussi parce que ce travail représente un effort savant en vue d'influencer la politique canadienne concernant les Amérindiens (Hawthorn et al. 1966, 1967). Par le biais de ce rapport, en effet, l'ensemble de la communauté savante des anthropologues de l'époque trouvait une voie d'expression. Les écrits de Steward (1969) rassurent tout en invitant à la prudence; ils s'adressent aux optimistes peut-être un peu trop enthousiastes. Quant au trio Berreman, Gough et Gjessing (1968), il semble donner la mesure juste entre l'exhibitionnisme intellectuel et l'auto-flagellation, ce qui encore aujourd'hui devrait plaire aux marxistes en pantoufles.

à défendre la « cause indienne » en devenant des conseillers politiques ou en se posant comme témoins-experts devant les tribunaux. Steward lui-même fit les deux choses et il en est ressorti tout à fait frustré. Il faut donc se demander, en considérant l'expérience de Steward, dans quelle mesure les anthropologues d'aujourd'hui sont ou ne sont pas en meilleure position que lui pour donner des avis sérieux à des gens sérieux, c'est-à-dire à ceux qui décident; ou s'il y a quelques avantages à intensifier le recours à l'expertise anthropologique devant les tribunaux, ce qui est de mise de nos jours. Nous traiterons d'abord de l'anthropologue devant les Cours de justice.

L'idée de faire de l'anthropologue un expert scientifique pouvant aider la cause indienne devant la Justice est apparue dans le cadre des revendications territoriales des Autochtones. Steward fut lui-même parmi les premiers témoins-experts de la sorte et ce n'est pas sans amertume qu'il eut à faire face aux pratiques des procureurs du ministère de la Justice qui, dans le but de protéger les positions gouvernementales, rassemblaient d'autres anthropologues et d'autres historiens dont les expertises scientifiques venaient contredire les siennes devant le même tribunal et les mêmes juges. Steward se disait proprement dégoûté de voir des anthropologues s'affronter devant les tribunaux plutôt que dans les pages des revues savantes. Il considérait l'affaire comme honteuse et ne comportant aucun avantage pour les anthropologues comme pour les Amérindiens. Selon lui, seule la profession d'avocat en retira peut-être quelque chose.

L'aversion de Steward pour les salles d'audience est beaucoup plus fondée sur ce qu'il percevait comme étant des accroc au décorum académique que sur une critique substantielle du processus lui-même. Il faut donc reposer la question de l'utilisation des anthropologues comme témoins-experts devant les tribunaux dans des termes plus généraux; il faut surtout la poser dans le contexte du recours aux experts quels qu'ils soient dans les débats juridiques. Cette question passionne les milieux juridiques américains de nos jours (pour une présentation vulgarisée du problème, voir Jenkins 1983).

La question est donc celle-ci : qu'implique, pour un anthropologue défenseur de la cause indienne, le fait de se présenter devant un tribunal en tant qu'expert scientifique ? Y a-t-il quelque chose de plus que la virtuelle fatigue propre à chacun devant subir un bon contre-interrogatoire mené par un esprit juridique rigoureux ?

Pour tenter de répondre à cette question, examinons le débat public entourant le procès de John Hinkley, ce jeune homme qui avait tenté d'assassiner le président des États-Unis. Le tribunal devait trancher la question de la santé mentale du prévenu, question tout à fait pertinente pour M. Hinkley dans la mesure où, comme le faisait remarquer un analyste du procès : « (Aux États-Unis) le coupable est *puni* par les autorités... tandis que les malades mentaux sont *soignés* par ces mêmes experts médicaux ou pseudo-médicaux qui les déclarent malades et qui fondent leurs diagnostics sur la compétence scientifique » (Minogue 1983: 17). Dans le cas précis de M. Hinkley, les psychiatres réussirent à convaincre la Cour de le remettre entre les mains des « hommes en blanc » plutôt qu'entre celles des gardiens de prison. C'est ce verdict particulier du « non coupable pour cause d'aliénation mentale » qui déclencha un sérieux débat public chez nos voisins du sud, mettant principalement en cause le rôle des psychiatres en tant que témoins-experts devant les tribunaux. On se mit à publier des articles où l'on posait des questions fort embarrassantes à la psychiatrie en tant que science ou pseudo-science. L'opinion publique, de son côté, ne fut pas longue à caricaturer une fois pour toutes les psychiatres en les considérant comme une bande de charlatans offrant leurs services à n'importe qui, affirmant n'importe quoi devant un juge et des jurés, pourvu que les honoraires soient élevés et que le client soit capable de les payer.

Politiciens, avocats et bien sûr l'Association américaine des Psychiatres furent écrasés sous le poids des critiques. Il faut bien admettre que ce fut un spectacle fort intéressant pour tous ceux qui sont contre les abus commis par les experts professionnels devant les tribunaux. Ce fut encore plus drôle pour ceux qui ont de la difficulté à faire la distinction

entre les méthodes de la psychologie et de la psychiatrie et celles de l'astrologie et de la phrénologie.

Mais sans pousser trop loin sur la voie de la moquerie, il reste à réfléchir sur l'aspect sérieux de la question : jusque là, les psychiatres ne s'étaient jamais posé la question de la relation entre la nature scientifique de leur expertise et le caractère particulier des liens qui les unissent à leurs clients et surtout aux affaires judiciaires où peuvent être impliqués ces clients.

Cette auto-critique inexistante devint évidente lorsque toute la profession psychiatrique fut prise à partie lors de l'acquittement de M. Hinkley, acquittement obtenu, répétons-le, par conviction scientifique d'aliénation mentale. Aux yeux du public, un quasi-assassin s'en tirait à bon compte.

Aujourd'hui, suite à ces événements, l'Association des Psychiatres enquête sur l'utilisation des psychiatres devant les tribunaux ainsi que sur la petite industrie qui s'est développée à l'ombre des procès où les psychiatres peuvent jouer des rôles déterminants. D'ailleurs, les psychiatres en Cour ne font pas que « défendre » le meurtrier pour lui éviter la chaise électrique. Ils font aussi le contraire. En juillet 1983, la Cour Suprême des États-Unis rejetait la demande de l'assassin reconnu Thomas Barefoot, visant à contester la valeur de l'expertise d'un psychiatre qui, pour le compte de la poursuite cette fois, avait « scientifiquement » établi que Barefoot représentait un danger constant pour la société et qu'il devait par conséquent être déclaré coupable et exécuté (N.Y.T., 10 juillet 1983). Ainsi, il apparaît clairement que la poursuite peut faire contre-poids à la défense dans ce monde où l'opinion de « l'expert » fait foi de tout. Il s'agit simplement de recruter *son* mercenaire.

Le procès Hinkley a donc crevé un abcès mais il est important de faire remarquer que ce sont les psychiatres et non les avocats qui en sont ressortis amoindris et, surtout, élaboussés. La crédibilité des psychiatres devant les tribunaux est aujourd'hui à son plus bas.

Il me semble que les avocats ont depuis longtemps réglé le problème du fondement de la plaidoirie en attachant autant sinon plus d'importance à la rhétorique qu'à la logique. Il n'y a pas chez les avocats de confusion entre la moralité d'une cause et le fait de la défendre ou de déployer tous les efforts au nom du client afin que sa cause soit bien plaidée. D'ailleurs, l'opinion publique en général n'a pas une très haute estime de la moralité des avocats : ce sont de beaux parleurs. Bien sûr, les avocats sont conscients de l'image négative qu'ils finissent par projeter dans la société; ils sont même tout à fait conscients de défendre des causes parfois très impopulaires. Mais, à l'intérieur de la profession, les règles du jeu sont claires; l'avocat présente la cause de la défense dans les termes les plus avantageux qui soient; la poursuite fait la même chose en son contraire. Thomas More disait du métier d'avocat qu'il consistait principalement à rendre obscur ce qui était par ailleurs évident.

Les avocats représentant des individus impliqués dans des affaires éminemment sordides légitiment leurs interventions scrupuleuses et leurs stratégies défensives en disant, selon les mots de Lord Erskine, qu'ils ne cherchent qu'à assurer que tout le dossier soit rigoureusement précis et complet. Ensuite, juge et jurés pourront prononcer le verdict. Ainsi les avocats-plaideurs ne peuvent être pris à partie en regard des vérités qu'ils ne recherchent pas parce que justement ils n'ont pas de prétentions à ce niveau; ce sont des rhéteurs recherchant la qualité dans la performance. Plutôt que des « marchands de vérités », ce sont bel et bien, dans le sens littéral du terme, de beaux parleurs. Les « marchands de vérité », ce sont plutôt les « experts ».

Quelles sont donc les conséquences, pour un anthropologue, d'avoir à se présenter devant les tribunaux en tant que marchand de la vérité ? Que leur demande-t-on en

réalité ? Sont-ce des vrais hommes de science ou les considère-t-on au contraire comme de bons humanistes respectés venant témoigner pour un ami ? Dans le cadre des discussions juridiques touchant les méga-projets, par exemple, l'anthropologue affirme-t-il des faits indiscutables, fait-il des prévisions définitives ? La profession elle-même a-t-elle une opinion ou une position sur ce que ses représentants disent devant les tribunaux ?

Il faut quand même admettre qu'ils ne sont pas légion les anthropologues ayant vécu les affres d'un contre-interrogatoire serré visant à détruire la crédibilité de l'expert. Je crois personnellement toutefois que l'anthropologue dit scientifique aurait d'énormes difficultés à « défendre » une science aussi molle que la nôtre devant un avocat d'expérience qui chercherait à démolir la valeur scientifique de son témoignage, ne serait-ce qu'en ayant recours aux thèses contraires d'un autre anthropologue. Gagne-t-on une cause par la logique ou par la rhétorique ? Quelles sont les conséquences d'un tel état de fait pour notre profession ?

Je soutiens pour ma part que jusqu'ici les anthropologues ont eu la vie facile devant les tribunaux. Bien sûr, il y a les cas du contre-interrogatoire très dur de Usher devant la Commission Berger et celui de Cruikshanks devant la Commission Lysyk. Ce sont là des exceptions. Il apparaît que la « preuve anthropologique » est encore aujourd'hui un phénomène nouveau dans le monde du droit et la plupart du temps les avocats ne sont pas prêts à poser les bonnes questions. Je prédis toutefois que cette période d'improvisation est sur le point de prendre fin et qu'à l'avenir, lorsque les enjeux seront de taille, les aigles de la poursuite étudieront avec attention ce que les anthropologues ont dit depuis dix ans devant les tribunaux et ils n'hésiteront pas à mettre au jour le caractère idéologique et philosophique de certaines affirmations que certains de nos collègues ont faites sans avoir trop de preuves pour appuyer leurs dires². J'invite les anthropologues à étudier eux-mêmes certains procès-verbaux de discussions juridiques impliquant des anthropologues et faisant référence à leur savoir dit scientifique. Ils verront rapidement que l'anthropologue n'a aucun contrôle sur la nature de l'argumentation juridique et que c'est cette dernière qui influence la preuve anthropologique. La stratégie juridique l'emporte sur la théorie anthropologique. Il n'y a qu'à regarder du côté du cas de la Baie James pour en saisir une belle illustration. Le concept des « territoires de chasse », si cher à la théorie anthropologique depuis que Speck s'y est intéressé voilà plus de soixante ans, est passé complètement inaperçu en Cour. Les avocats lui ont préféré celui de « lignes de trappe », concept qui a une résonance juridique puisqu'il fait partie du jargon législatif québécois. Ainsi, toute la question de la dépossession territoriale crie jusqu'en 1975 fut traitée par le biais du concept de « lignes de trappe ». Anthropologiquement parlant, nous sommes ici à des années-lumières des contributions sérieuses des Speck et des Leacock. Il faut croire que la notion de territoire de chasse n'intéressait personne et les « experts anthropologiques » n'ont absolument pas réussi à le faire valoir face à l'appareil judiciaire.

Il en va de même face à l'appareil politique. Témoin-expert fragile et manipulé devant le tribunal, l'anthropologue est-il plus sérieux comme conseiller politique ? Dans l'anti-chambre des mandarins, l'anthropologue a-t-il une place ? ou encore, quelque chose à dire aux décideurs ? Voyons dans le seul champ des « causes amérindiennes » ce qu'il en est.

Selon Steward, c'est l'impossibilité d'arrimer la théorie anthropologique aux programmes officiels d'intervention qui fit que les anthropologues n'arrivèrent pas à contribuer en substance à la politique du Indian New Deal. La constatation est faible. Il ajoute

² Il y a des exceptions : l'impressionnant contre-interrogatoire du Procureur Général d'Australie s'adressant au savant et rusé Stanner à propos des systèmes de parenté des Aborigènes dans le contexte de leurs revendications territoriales. Les participants au *Advocacy and Anthropology Workshop* de l'Université Memorial ont pu assister à une reprise de ce contre-interrogatoire sous la forme d'une remarquable pièce de théâtre intitulée « Anthropologist at Court ».

toutefois que les anthropologues n'étaient investis d'aucun pouvoir politique ou bureaucratique. En tant que conseillers, ils n'avaient d'autre choix que d'épouser les objectifs d'un programme dont les orientations fondamentales relevaient des décideurs. L'allusion aux conflits entre lui-même et John Collier est ici évidente. Ne pouvant exprimer leur opinion avec vigueur et fermeté, les anthropologues furent le plus souvent ignorés, surtout lorsqu'ils amenaient des preuves conduisant à la prédiction d'une faillite du programme d'action.

Somme toute et sans faire violence aux réflexions de Steward, sa position se résumerait à ceci : à l'intérieur des murs de l'Université, l'anthropologue a certes un statut particulier; il existe et il peut même en venir à se convaincre que les anthropologues ont quelques réponses à donner, quelques solutions à apporter aux malheurs de notre temps. Une fois hors des murs de la médina cependant, il perd de sa belle assurance car il réalise rapidement qu'il ne peut pas faire autrement que d'utiliser « ... le même processus qui génère le mécontentement populaire face au statu quo... De la sorte, le rôle de l'anthropologue se résume à poursuivre des objectifs *acceptables* à l'ensemble de la société ». Si Steward reprenait la plume aujourd'hui, il verrait bien que les choses ne se sont guère arrangées : les multiples orientations d'une anthropologie de plus en plus éthérée ont moins de chance que jamais d'être prises au sérieux par un bureaucrate intelligent.

Car il est clair que, d'après les bureaucrates responsables, la plupart des anthropologues-plaideurs pèchent par leur immense naïveté. Soulignons toutefois que les anthropologues non-plaideurs (si la chose existe et si un pareil concept en rend compte) sont invisibles et se manifestent peu en dehors de la médina. C'est donc par le plaideur que notre profession se construit une réputation dans le vaste monde. Or, selon un haut fonctionnaire des Affaires indiennes, le stéréotype de l'anthropologue-plaideur est aujourd'hui bien implanté chez les fonctionnaires : un défonceur de portes ouvertes à la recherche d'un monstre responsable de tout le mal, un être profondément indigné par les intentions diaboliques du Gouvernement, du Ministère et du Bureaucrate. Complètement insensible, sinon ignorant, face aux réalités sociales particulières aux appareils gouvernementaux, tournant le dos à la complexité des réalités amérindiennes contemporaines, il se complaît dans le discours rituel de l'indignation sans pouvoir sortir du cercle vicieux des platitudes idéologiques consacrées : « les droits des Autochtones sont sacrés et doivent être respectés en priorité; voilà pourquoi le gouvernement doit épouser *mes vues* ». De semblables performances dramatiques ont du succès devant un auditoire, par ailleurs captif, d'étudiants, ou dans des assemblées régionales de chefs. Elles n'impressionnent jamais un bureaucrate embourbé dans la complexité de son action quotidienne. Car il faut bien le dire, même si cela est évident, le bureaucrate n'a pas à être convaincu que les choses vont mal. Il le sait très bien. Il sait aussi qu'il n'y a pas de solution magique. Il est en général ouvert aux suggestions s'il est convaincu qu'elles contribueront à alléger le poids de problèmes endémiques, le syndrome de la dépendance par exemple. Dans l'ensemble, il reçoit peu de conseils originaux et pratiques.

À l'apprenti-plaideur qui voudrait jouer un rôle dans un secteur aussi précis que celui des conceptions de politiques à l'intention des sociétés amérindiennes, je donnerais le conseil suivant : bien connaître cette sous-culture qu'est la bureaucratie, bien connaître aussi la nature de l'élasticité langagière des politiciens, les raisons de l'existence de semblables outils de communication. La politique est un monde, la bureaucratie aussi; il est irresponsable de n'en rien savoir et de se poser en même temps comme un idéologue utile à quelque cause que ce soit. Ce n'est pas dans le simplisme et l'obscurantisme que l'on balisera des voies de sortie.

Connaître la politique et la bureaucratie, son langage et ses raisons, n'est qu'une première étape. L'anthropologue-plaideur doit aussi connaître et reconnaître la complexité des milieux à l'intérieur desquels il entend évoluer en tant que promoteur des causes amérindiennes et inuit. Regardant un peu en arrière, il faut admettre que si l'on a critiqué certaines recommandations du rapport Hawthorn-Tremblay, on ne peut reprocher

aux auteurs d'avoir sous-estimé la complexité de l'univers dans lequel s'inscrivaient leurs travaux. Le rapport est long, lourd, laborieux, détaillé, comme la réalité à laquelle il s'adresse. Il a l'avantage de ne pas se disqualifier au départ en condamnant le capitalisme et le colonialisme, en vilipendant l'État et en soutenant que la solution existe dans les différentes recettes de souveraineté, d'auto-détermination, d'autonomie politique, etc...

Ce n'est pas dire que les anthropologues n'ont pas à défendre un point de vue particulier sur les réalités sociales. L'approche holistique propre aux meilleurs travaux ethnographiques ainsi que nos traditions de travail sur le terrain et d'observation participante ont fait des anthropologues des professionnels sensibilisés aux difficultés vécues par les groupes sociaux qu'ils étudient. C'est à force de côtoyer la pauvreté et l'injustice que les anthropologues en sont venus à crier leur indignation face au sort infligé aux populations autochtones dans le monde.

Par contre, l'indignation ne suffit pas, peu s'en faut. Évitions de confondre notre connaissance particulière des circonstances qui rendent une situation sociale intolérable pour ceux qui la subissent avec notre capacité de proposer des programmes visant à rectifier cette situation. Et si s'indigner est important et nécessaire, ce n'est pas encore agir directement et concrètement. Et c'est toujours l'indignation qui conduit des gens par ailleurs intelligents à recommander des recettes-miracles, des révolutions tout usage en s'appuyant sur des demies-vérités quand ce n'est pas carrément sur des faussetés. Car tout est bon pour celui qui veut calmer sa conscience. D'indignations en recommandations bizarres, on en est venu à miner complètement la crédibilité de l'anthropologie en général. On finit par la considérer comme un immense réservoir d'imagination idéologique s'écoulant en gouttelettes aussi brillantes qu'impertinentes.

Je crois pour ma part que l'anthropologue devrait résister à la tentation de proposer des recettes-miracles visant à solutionner des problèmes concrets sur lesquels il n'a rien à dire. C'est bel et bien en tant que citoyen que l'anthropologue devrait épouser les causes de son choix. Bien sûr, le public en général pourrait penser que les positions de Monsieur ou Madame X relèvent de leur profession scientifique d'anthropologues. Monsieur et Madame X peuvent bien confirmer la chose en insistant sur leur savoir et expérience ethnographique pour illustrer leur adhésion à telle ou telle cause. Mais tout cela est accessoire. En réalité, les meilleurs alliés de Monsieur et Madame X sont leur sensibilité et le sens commun. Si la sensibilité est monnaie courante chez les anthropologues, il semble par contre que le sens commun soit une denrée très rare parmi nous.

L'anthropologue qui épouse et plaide une cause se doit de rallier un groupe qui dépasse les limites de son cercle professionnel, un groupe hétérogène et certainement plus intéressant, ne serait-ce que par l'étendue de ses ramifications. L'anthropologue qui épouse une cause doit le faire en s'unissant aux joueurs de football, aux généraux à la retraite, aux comédiennes, aux physiciens nucléaires, aux poètes et aux sculpteurs qui luttent tous ensemble qui pour la paix, qui pour le désarmement, la justice sociale, etc.

Je reviens sur deux des affirmations de Steward : premièrement, il existe une telle chose qu'une volonté de changement dans la société — une sorte de mécontentement populaire face au statu quo —. Nous pouvons tenter d'accélérer ce processus de changement en rendant publics des faits et des informations face auxquels politiciens et bureaucrates ne peuvent que se sentir mal à l'aise. En second lieu, Steward insiste sur le fait que l'anthropologue n'a d'autre choix que de formuler des objectifs qui soient acceptables par le public en général. En soi, cette affirmation est un truisme; elle a cependant l'avantage de nous rappeler à l'ordre en nous indiquant la direction à suivre. C'est du côté des gens qu'il faut regarder, c'est au public en général qu'il faut s'adresser et c'est dans un groupe d'opposition élargi et le plus hétérogène possible que l'anthropologue doit plaider sa cause en tant que citoyen responsable. C'est notre seule chance de diffuser et de généraliser notre insatisfaction sinon notre indignation.

En dernière analyse, il importe de reconnaître que ce n'est pas une bande de scientifiques marginaux comme les anthropologues qui, à elle seule, pourra changer les politiques sociales d'une nation. Si nous évitons de tomber dans le piège de la dénonciation facile devant des publics conquis, de l'expertise irresponsable ou de la plaidoirie étreiquée, nous pourrions bien humblement jouer des rôles importants au sein de groupes élargis qui, dans la société d'aujourd'hui, sont à la recherche d'un monde moins fou et moins dangereux.

OUVRAGES CITÉS

BERREMAN G.

1968 « Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology », *Current Anthropology*, 9 (5): 391-397.

DESCHÈNES J.G.

1979 *Épistémologie de la production anthropologique de Frank G. Speck*. Thèse présentée à l'École des Gradués de l'Université Laval, Québec.

ERASMUS C.J.

1952 « An Anthropologist Views Technical Assistance », *The Scientific Monthly*, 78: 147-158.

FOSTER G.M.

1962 *Traditional Cultures: and the Impact of Technological Change*. New York: Harper & Row, Publishers.

GEARING F., R. Netting et L. Peattie

1960 *Documentary History of the Fox Project 1948-1959. A program in Action Anthropology*. Dept. of Anthropology, University of Chicago.

GJESSING G.

1968 « The Social Responsibility of the Social Scientist », *Current Anthropology*, 9 (5): 397-402.

GOUGH K.

1968 « New Proposals for Anthropologists », *Current Anthropology*, 9 (5): 403-407.

HAWTHORN H.B., et M.A. Tremblay et al.

1966 *A Survey of the Contemporary Indians of Canada: Economic, Political, Educational Needs and Policies*. Ottawa: Indian Affairs Branch, (2 Parts – Part 1, 1966; Part 2, 1967).

JENKINS J.A.

1983 « Experts Day in Court », *The New York Times Magazine*, Dec. 11, 1983: 98-106.

MINOGUE K.

1983 « Madness and Guilt: Reflections on the Hinckley Case », *Policy Review*, 25: 12-20.

PAUL B.D. (éd.)

1955 *Health, Culture and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs*. New York: Russell Sage Foundation.

STEWART J.H.

1969 « Limitations of Applied Anthropology : The Case of the Indian New Deal », *Journal of the Steward Anthropological Society*, University of Illinois, 1, (1): 1-17.

Ignatius La Rusic

L'AUTRE PRATIQUE

Croyez Diogène plus que tout autre parleur du doute radical. N'écoutez pas ceux-ci quand ils disent qu'ils doutent, ils n'ont pas laissé leur manteau, ils n'ont pas laissé leur argent, leur élévation dans le groupe, leur petite puissance ni leur gloire médiocre. Ils ne déshabillent que les mots de leur parure, ils ne séparent de leurs formations adventices ou de ses préjugés que l'idée, ils ne reviennent au réel dur et nu que dans leur tête. Ils disent qu'ils pensent, ils ne font que dire.

Michel Serres, *Détachement*

Avant de situer ma position concernant la question qui m'est adressée, je voudrais d'abord poser un certain nombre d'interrogations sur le statut même du débat (débat qui n'est d'ailleurs pas propre à l'anthropologie) et aussi partager quelques-uns des doutes qui me sont venus à la lecture de cette invitation. Je serai, en raison de la formule proposée, des plus schématisés.

1. Œuvrant à l'extérieur d'un département d'anthropologie, une question de fond se pose tout de suite : suis-je dans une pratique académique ou dans une pratique pratique (!), car il s'agit toujours de pratique, n'est-ce pas ? Enseignant l'anthropologie de la santé à l'École des sciences infirmières de l'Université Laval et étant co-responsable d'une recherche en cours sur les clientèles des sage-femmes québécoises, quel est mon statut à l'intérieur de ce débat ? Rédigeant de plus une thèse de doctorat portant sur les discours autour du cancer dans une institution de santé québécoise et francophone, donc m'éloignant du coup d'une certaine anthropologie de l'exotique, encore une fois ici, où se positionne ma pratique anthropologique ?

L'analyse de la demande formulée par les responsables du numéro m'a donc fait problème et en particulier cette phrase : « nous aimerions plus précisément que chacun illustre à l'aide de sa propre expérience pratique non-académique sa position ». Quel était le sens réel de cette demande et surtout quelles sont les activités que l'on peut sans ambiguïté choisir parmi celles de nature non-académique ?

La pratique du terrain en anthropologie est-elle une activité de nature non-académique malgré qu'elle s'inscrive dans un processus de recherche d'orientation possiblement académique ? La réalisation d'un contrat à l'intérieur d'un département d'anthropologie est-elle nécessairement de nature non-académique ? Toutes questions difficiles à délimiter et non exemptes de pièges idéologiques.

Sans répondre à toutes ces questions, je peux au moins dire que ma réflexion se produit du lieu d'une pratique de l'anthropologie, soit évidemment la mienne, et laisserai pour le moment en suspens la question du statut, académique ou non, de cette pratique.

2. Une certaine confusion sémantique peut être structurelle à l'opposition pratique académique / pratique non-académique, et ce, sous plusieurs dimensions de la pratique anthropologique.

◆ Type de recherche

N'y a-t-il pas danger d'identifier pratique académique à anthropologie fondamentale et conséquemment, pratique non-académique à anthropologie appliquée ? Si oui, on peut conclure que la deuxième pourrait être à la remorque de la première au plan de sa valeur sociale et scientifique et donc, qu'aucune autonomie théorique et méthodologique n'est pensable dans le champ d'une pratique anthropologique non-académique. De plus, parce que non légitime selon les normes de la pratique académique, elle ne pourrait contribuer au renouvellement de la pratique et de la théorie anthropologique. Qualité et valeur des travaux de recherche vont-ils de pair avec académisme ? Qui en décide ?

◆ Lieu de recherche

Dans la même logique, ne peut-on pas aussi laisser croire que les activités d'ordre académique ne se tiennent systématiquement que dans les universités, et plus particulièrement dans les départements d'anthropologie, alors que l'anthropologie dite non-académique serait extra-universitaire et/ou serait produite hors des départements d'anthropologie. Ceci ne traduit pourtant pas la réalité des professeur(e)s qui s'éloignent du modèle académique (clos sur le monde universitaire) dans les départements d'anthropologie et qui acceptent des contrats de service, ou tentent de s'éloigner d'une pratique anthropologique qui s'accommoderait de la coupure sujet/objet, notion venue d'un idéal de science neutre et objective. Ceci ne traduit pas non plus la réalité des anthropologues œuvrant à l'extérieur des départements d'anthropologie et des universités, en inscrivant dans la pratique anthropologique des modèles de discours et d'action davantage orientés vers l'interdisciplinarité, la science appliquée et la confrontation des théories et perspectives anthropologiques à des pratiques d'intervention professionnelle diversifiées.

◆ Objet de recherche

L'anthropologie fondamentale académique est-elle une anthropologie de l'exotique ? En acceptant que l'anthropologie, dans l'évolution actuelle des théories et des sociétés à l'étude, se confine à cette identité, on refuse sans doute la réalité concrète de l'évolution de la pratique anthropologique forcée d'inventer de nouveaux cadres comme l'anthropologie du soi, la pratique clinique, la consultation privée, le travail communautaire, la recherche sur les femmes, etc. Ce n'est pas réduire le champ de l'anthropologie que de questionner ce désir de capter l'Autre en réouvrant ce débat concernant la nature même du discours anthropologique. Or, une anthropologie du soi se construit mais quel est son statut épistémologique dans le développement des théories anthropologiques ?

◆ Relation aux populations

Enfin, la série d'oppositions précédemment discutées nous renvoie naturellement à l'opposition présentée dans la lettre circulaire : doit-on choisir entre le modèle de la

neutralité ou le modèle de l'avocat ? Ce choix entre l'un et l'autre des deux modèles nous renvoie à la problématique opposition sujet-objet déjà remise en question depuis longtemps et aussi au danger de glissement qui peut s'opérer en assimilant ces deux modèles aux oppositions déjà suggérées ci-haut : ainsi, une anthropologie dite académique serait concentrée dans les départements d'anthropologie, pourrait se caractériser par la nature exotique de son objet et par le choix du modèle de neutralité vis-à-vis la population étudiée... Est-ce bien là le reflet de la pratique actuelle de l'anthropologie et du développement obligé qu'elle tend à prendre au Québec (et ailleurs en raison, entre autres, d'une saturation de la communauté scientifique et des postes d'enseignement, donc d'une modification lente mais significative de ce qu'est et sera probablement, dans une plus large mesure, la pratique de l'anthropologie) ?

◆ Identité et définition de l'anthropologie

Le débat se complexifie lorsque s'ajoute une définition limitative de l'anthropologie, ce qui entraîne l'enchaînement suivant : l'anthropologie est une activité académique, universitaire et close sur elle-même, orientée d'abord sur la recherche fondamentale et de préférence neutre face aux populations exotiques qu'elle étudie (j'exagère ?). De ceci, on ne peut conclure réellement que la question première résiderait vraiment dans le choix préalable d'un mode de relation idéal entre anthropologue et population, en optant pour le modèle de l'avocat ou le modèle de neutralité, mais plutôt dans la nature politique qui relie le milieu académique aux anthropologues œuvrant dans des milieux moins conventionnels. C'est aussi par ce biais que la question du choix du modèle devrait être posée...

3. La confusion dont je fais état pose d'emblée le problème du statut politique des activités d'ordre académique (pures, elles...) et de leur rôle de normalisation vis-à-vis les autres formes de pratique anthropologique. Ceci montre aussi l'ambiguïté de la définition même de ce que serait une activité reconnue comme académique, et le cadre restrictif dans lequel s'inscrirait la pratique anthropologique en cherchant à s'y confiner. On peut ici questionner le refus systématique de former une organisation professionnelle, et se demander ici qui joue et comment se joue, informellement mais de façon plus pernicieuse, le rôle d'une corporation ? Qui au fond définit et normalise la pratique anthropologique ?

Ainsi, le choix entre le « modèle neutre » et le « modèle de l'avocat » est peut-être piégé, comme le sont les oppositions théorie/pratique, sujet/objet, pratique académique/pratique non-académique, anthropologie fondamentale/anthropologie appliquée. L'extension de la pratique anthropologique (du moins en Amérique du Nord) hors des cercles identifiés à des départements d'anthropologie, pour des raisons économiques et historiques, modifie en profondeur la nature même de la pratique anthropologique. L'image d'une science neutre et jamais partisane s'effrite chez-nous comme ailleurs et le fantasme de la coupure sujet/objet se doit de dépasser le niveau de l'épistémologie pour rejoindre le cadre de la pratique. Il ne s'agit pas de rejeter les anciens modèles pour fonder de nouveaux dogmes sur la nature de notre pratique, mais de s'ouvrir à la pertinence des réflexions qui se font hors des sentiers battus et d'éviter des jugements trop hâtifs : ce numéro est sans doute le signe d'une attitude nouvelle qui pourrait s'avérer créative et fructueuse pour le futur.

Francine Saillant
École des Sciences infirmières
Université Laval

À travers nos pratiques, quelles qu'elles soient, nous véhiculons inévitablement les valeurs auxquelles nous adhérons. Nos choix idéologiques et politiques se reflètent dans nos recherches et nos interventions. Ils influencent, par exemple, le choix d'un objet d'étude, le contenu d'un cours, la sélection d'une variable ou l'attention portée à un informateur donné. Ils influencent également l'utilisation des résultats, les stratégies de diffusion de l'information et la forme d'engagement social qui en découle. En ce sens, aucun anthropologue ne peut se prétendre neutre ou objectif et se réclamer, de façon réaliste, d'une approche « value free ». C'est une réalité d'autant plus importante à assumer en anthropologie appliquée que les pratiques en ce domaine peuvent avoir des incidences directes sur les groupes qu'elles concernent.

L'anthropologue qui adopte une approche explicitement orientée vers la défense et la promotion d'un groupe social dominé vise à traduire, de façon immédiate, une remise en question de l'ordre social existant et le préjugé favorable de l'anthropologie à l'égard des minorités. Cependant, son statut de spécialiste implique généralement l'affiliation à une institution scientifique ou gouvernementale et l'accès privilégié à des réseaux de diffusion de connaissances sur le social. Ce sont des facteurs qui le placent souvent en position de supériorité ou même de contrôle par rapport au groupe dont il défend les intérêts. À travers une pratique dite d'« advocacy », on peut ainsi aisément reproduire les rapports de domination ou d'inégalité que l'on conteste par ailleurs.

À mon avis, on doit chercher à réduire cette ambiguïté en formulant des objectifs de recherche et d'intervention qui visent, non seulement la défense d'un groupe dominé, mais bien la prise en charge par le groupe lui-même de sa propre défense. Il n'est pas question, pour l'anthropologue, de se substituer au groupe pour promouvoir ses intérêts, mais bien de l'outiller pour le faire. De plus, dans cette optique, il ne considère pas que la seule forme valable de systématisation et de diffusion des connaissances est celle du rapport ou de la publication scientifique.

Mon expérience de travail auprès de groupes de femmes témoigne de la possibilité de mener des interventions en accord avec cette orientation, malgré l'appartenance à une institution gouvernementale et une position privilégiée en terme d'accès à l'information.

Je travaille au service Consult-action du Conseil du statut de la femme (Québec). Ce service regroupe des professionnelles issues de diverses disciplines des sciences sociales. Chacune intervient dans l'une ou l'autre des grandes régions administratives du Québec, comme personne-ressource auprès des groupes de femmes. Elle les soutient dans leurs initiatives d'organisation, de concertation et de lutte. Comme équipe, nous avons aussi le mandat d'informer le C.S.F. des préoccupations et des besoins des femmes et de leurs organisations dans l'ensemble des régions. Les groupes avec lesquels nous travaillons remettent tous en question, chacun à sa manière, les rapports de domination hommes/femmes. Toutefois, ils ne sont pas nécessairement en accord sur les causes à éliminer, les buts à atteindre ou les moyens à privilégier.

Compte tenu de l'hétérogénéité des tendances au sein des groupes de femmes, ou même de l'équipe de Consult-action, ce contexte d'intervention peut nous orienter vers une forme de neutralité attentiste ou, alors, d'identification à l'organisme employeur et aux positions qu'il a le pouvoir de mettre de l'avant. Ce contexte d'intervention offre aussi bien des occasions d'influencer, à partir de positions personnelles, des groupes peu structurés ou moins bien articulés. Bref, notre travail suppose un engagement féministe pour la défense des intérêts des femmes et de leurs organisations. Cependant, il place les intervenantes qui l'accomplissent dans une position privilégiée pour récupérer les énergies et les initiatives de nombreuses femmes et les réorienter. Je ne crois pas que nous échappions systématiquement à ce piège. Néanmoins, l'approche que nous favorisons suscite largement l'effet contraire.

Nous partons du principe que chaque groupe de femmes avec lequel nous travaillons a la capacité et la responsabilité de développer et d'assumer ses propres options. Notre rôle consiste alors à lui faciliter l'acquisition et le contrôle de tous les éléments nécessaires à la définition et à la mise en œuvre de ces options. Ces éléments peuvent être, notamment, du niveau de l'organisation, de l'information, de la concertation, de la recherche et de l'analyse, du financement. Par rapport à un problème d'organisation, par exemple, nous intervenons auprès d'un groupe à l'aide de démarches d'animation qui lui permettent de contrôler lui-même toutes les étapes de résolution du problème et d'acquiescer les moyens de le faire seul dans l'avenir. Plutôt que de simplement véhiculer les besoins et les positions de groupes que nous soutenons, nous les orientons également dans des démarches autonomes de pressions politiques et d'utilisation des médias.

Face à des groupes ayant des intérêts ou des positions divergentes, nous favorisons les échanges ou la circulation d'information pour permettre à chacun d'identifier les zones de concertation possibles comme celles de contradictions. Plutôt que d'opposer un refus à certaines demandes — ce qu'un service gouvernemental ne peut faire de toutes façons — ou de nous lancer dans une entreprise inconséquente de soutien à des actions qui en contredisent d'autres dans lesquelles nous sommes engagées, nous orientons la demande vers une autre ressource du milieu.

Notre mode d'intervention relève largement de l'organisation communautaire et de l'animation. Il va sans dire que les connaissances et les techniques d'intervention que nous devons maîtriser ne s'enseignent pas dans les départements d'anthropologie.

Ce type de pratique peut apparaître, à première vue, détaché du niveau de la recherche sociale. Pourtant, il contribue à une production et une diffusion constantes de connaissances sur les femmes et le mouvement des femmes ainsi que sur les milieux sociaux dans lesquels militent les groupes de femmes. Ces connaissances se développent au sein des groupes eux-mêmes, à travers la lecture collective qu'ils font de leurs milieux et de la situation sociale de leurs membres. Ils les utilisent directement, puis les raffinent et les complètent en mettant sur pied des services communautaires, en organisant des actions de pression, en suscitant des prises de conscience individuelles, etc.

Par contre, peu de groupes de femmes ont le temps ou les ressources nécessaires pour produire des documents écrits ou audio-visuels qui rendent compte de leurs réflexions et de leurs expériences concrètes. De plus, l'isolement relatif de nombreux groupes, la diversité des tendances et la nécessaire méfiance vis-à-vis des organismes subventionnaires ne favorisent pas la circulation d'informations entre les groupes ou dans un public plus large.

De son côté, l'équipe de Consult-action est dans une situation privilégiée pour acquiescer une vue d'ensemble du mouvement des femmes au Québec, suivre son évolution et repérer ses tendances. Nous sommes associées à des initiatives de tous genres et pouvons en constater les résultats. Dans une prochaine étape, nous aurons à systématiser et à diffuser ces connaissances de manière à les rendre utiles aux femmes et aux groupes de femmes. Cela devra se faire en consultant les groupes concernés. Dans certains cas, il est prévisible que nous nous censurerons pour ne pas nuire à des groupes. Il n'est que juste que les groupes gardent le contrôle de l'information qui les concerne et qui risque d'affecter leur devenir.

En conclusion, il ne suffit pas de s'inscrire dans une approche dite d'« advocacy » pour ajuster nos pratiques à une remise en question des dominations et des inégalités. Il faut aussi revoir notre conception du rôle des spécialistes en sciences sociales et adapter nos méthodes d'intervention et de diffusion de résultats aux situations concrètes auxquelles nous sommes confrontés. Nous n'avons pas tous et toutes la même marge

de manœuvre pour le faire mais, bien souvent, les contraintes institutionnelles ne sont pas un plus grand frein que la rigidité des approches et l'attachement au prestige du spécialiste.

Françoise-Romaine Ouellette
Conseil du statut de la femme
Service Consult-action

La distinction proposée par certains théoriciens entre les modèles « value free » et « advocacy », en ce qui concerne la pratique de l'anthropologie, soulève d'intéressantes questions sur la fonction sociale de l'anthropologue et ses approches d'intervention.

Dans le premier modèle, l'anthropologue est tenu de conserver son objectivité et de maintenir une distanciation alors que, dans le second modèle, celui de l'advocacy, son approche obéit aux intérêts du groupe cible dans lequel il/elle intervient, ce qui nécessite un engagement qui épouse plus étroitement les préoccupations de la communauté concernée. Ces deux modèles semblent assumer, implicitement, que l'anthropologue est originaire d'une culture différente de celle qu'il/elle est amené(e) à étudier et à transformer par son intervention. Que se passe-t-il lorsque l'anthropologue fait partie du groupe culturel dans lequel il/elle s'implique pratiquement ? Est-il possible alors de maintenir une approche value free ou son intervention s'inscrit-elle dans le modèle de l'advocacy ?

Par ma pratique non académique, en tant qu'anthropologue, j'ai été amené à intervenir dans ma communauté d'origine, la communauté juive marocaine et à privilégier l'advocacy en tant que cadre de référence. Celui-ci concorde, en effet, avec les objectifs de l'intervention visée. Elle est orientée vers un groupe en dehors de la structure de pouvoir dominante et cherche à améliorer son image et son bien-être.

La communauté juive marocaine est un groupe ethno-culturel qui a connu, au cours des cinquante dernières années, des transformations profondes au plan économique et socio-culturel que l'émigration au Québec dans les années 60 a amplifiées. L'insertion de ce groupe dans son nouveau milieu a suscité de nombreuses difficultés, en particulier dans ses rapports avec la communauté juive anglophone d'origine européenne bien établie à Montréal. C'est à un triple point de vue que le groupe juif marocain se voit défavorisé. Sur le plan socio-économique, les différences dans la structure occupationnelle et l'échelle des revenus sont notables et désavantagent les Juifs marocains. En second lieu, sur le plan de la politique intra-communautaire, leur représentation dans les institutions sociales et politiques est encore très minime alors que le degré d'institutionnalisation propre à la communauté juive marocaine est limité. En troisième lieu, culturellement, il existe un fossé entre les deux communautés dû, d'une part, à l'utilisation de langues différentes qui reflète l'opposition linguistique présente au Québec et, d'autre part, à la méconnaissance des racines du judaïsme marocain, de son histoire et de son patrimoine culturel, même si certains efforts, timides encore, sont tentés afin de réduire cette distance.

Ce contexte multidimensionnel crée une situation que les Juifs marocains ressentent comme une dévalorisation de leur propre culture par rapport à la culture juive européenne dominante. Cette inégalité socio-culturelle a suscité la formation d'un comité culturel dont l'objectif est de mieux faire connaître et diffuser l'originalité du patrimoine

culturel de cette minorité. Ce comité multidisciplinaire qui comprend des anthropologues, des cinéastes et des artistes œuvrant dans différents domaines (peinture, théâtre, photographie, musique et danse), ainsi que des membres non spécialistes de la communauté, est chargé de l'organisation d'un programme d'événements visant à présenter les différentes facettes de la culture juive marocaine mais aussi des cultures juives du bassin méditerranéen avec lesquelles elle partage plusieurs éléments communs.

C'est en particulier à travers un festival, organisé en moyenne tous les 18 mois, que se fait cette sensibilisation. Ce festival comprend une exposition de photos d'époque, d'objets originaux ou de copies illustrant un thème choisi dans une perspective ethnologique et accompagné de commentaires explicatifs. Cette exposition est complétée par la présentation d'œuvres de peintures originaires du bassin méditerranéen et dont l'esthétique utilise des éléments ou des thèmes qui s'inscrivent dans la continuité artistique ou traditionnelle ou en renouvellent le contenu. De plus, des concerts de musique judéo-espagnole ou judéo-arabe ainsi que des spectacles de théâtre, des projections de films réalisés par des cinéastes juifs vivant au Québec ou ailleurs, ainsi que des conférences ou des débats sur l'histoire et la culture des Juifs des pays méditerranéens, permettent au public de saisir l'apport de ces créateurs à la problématique socio-culturelle contemporaine.

La formule du festival qui s'accompagne d'un travail de préparation interdisciplinaire intense est un moyen de diffuser une image valorisante pour la communauté et de la faire connaître plus largement. Par ailleurs, il est aussi un moment fort de rencontres et d'échanges multiples qui viennent renforcer le tissu communautaire. Ce mode d'intervention constitue, à notre avis, une approche intéressante en anthropologie appliquée à un groupe ethnique en milieu urbain dont la culture, en partie occultée, se voit exprimée et reconnue. Il faut noter que ce type de festival qui a vu le jour à Montréal, il y a dix ans, tend à se diffuser de plus en plus dans les autres communautés juives d'origine méditerranéenne, en France, en Italie, en Israël et en Amérique du Sud, ce qui coïncide avec une amplification de l'intérêt des chercheurs en sciences humaines et des artistes pour le patrimoine de ces communautés.

Il est difficile, à l'heure actuelle, de présumer de l'avenir d'une telle formule qui peut correspondre à la conjoncture du moment. En période de transition, la quête d'une représentation rassurante et valorisante d'une identité remise en question, peut aider à réduire les tensions rattachées à l'intégration de cette communauté à son nouvel environnement. Cependant, cette préoccupation peut se modifier avec le temps et se transformer en d'autres interrogations dont les réponses peuvent très bien ne pas s'inscrire dans la perspective culturelle prônée actuellement. En accord avec le modèle de l'advocacy, il s'agira alors pour les anthropologues œuvrant dans ces communautés, s'ils ont encore un rôle à jouer, de dégager de nouveaux modes d'intervention. En attendant, ils auront eu la satisfaction d'avoir contribué, de façon modeste peut-être, mais néanmoins significative, à mettre en relief les richesses culturelles de ces communautés mal connues, ce qui s'inscrit dans la vocation d'une anthropologie qui ne se veut pas simplement étude des cultures mais aussi sauvegarde et diffusion des patrimoines.

Joseph Levy
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

L'ANTHROPOLOGIE AU TRAVAIL ET L'AUTONOMIE DE LA PRATIQUE

Lorsqu'on m'a demandé de donner mon point de vue sur « la pratique de l'anthropologie », j'ai saisi l'occasion pour faire une mise au point sur une question qui me préoccupe depuis quelque temps. Cependant, en examinant de plus près les termes dans lesquels est formulée la question que se posent les responsables de ce numéro d'*Anthropologie et Sociétés*, je suis vite arrivé à la conclusion qu'ils ne se posent pas la même question que moi. Toutefois, j'ai décidé de persister dans ma démarche parce que j'ai la conviction que, bien qu'ils formulent mal la question, ils s'interrogent néanmoins sur la même que moi.

L'enjeu fondamental de la pratique de l'anthropologie et de la sociologie (pour les fins de cette discussion je ne distingue pas entre ces deux disciplines) au Québec n'est pas de savoir si on doit fonctionner selon l'« advocacy model » ou le « value-free model »; ce n'est pas non plus de distinguer entre la théorie qu'on ferait à l'université et la technique qu'appliqueraient les intervenants.

Ces deux distinctions sont reliées à une interrogation secondaire qui porte sur le modèle qui inspire la pratique de l'intervenant. Avant de s'interroger à ce niveau, il faut, il me semble, répondre à une question préalable qui concerne, selon moi, la mesure dans laquelle les anthropologues et les sociologues du Québec, indépendamment même de leurs rapports personnels à la théorie ou à la pratique, sont capables de questionner ce qui advient au sein même de leur société? Sommes-nous vraiment efficaces en tant qu'intellectuels et scientifiques dont le travail devrait servir à une meilleure compréhension de notre société? Si nous ne le sommes pas, la question secondaire relative aux modèles conceptuels se transforme tout simplement en une fuite à l'intérieur de notre propre superstructure idéologique.

Ma réponse est non. Qu'on pense aux grandes questions qui agitent notre société comme l'effondrement de la fécondité, l'éclatement de la famille traditionnelle, la centralisation de notre société sous une rhétorique décentralisatrice, l'inefficacité et l'arrogance de nos grandes bureaucraties, la fréquence inusitée du suicide chez nos jeunes ou le renforcement des corporatismes dans notre société ... et qu'on se demande quelle a été l'intensité de l'éclairage de l'anthropologie et de la sociologie québécoise face à ces problèmes de société? Ne disposant pas de l'espace nécessaire pour répondre à cette question, je laisse à chaque lecteur le soin d'y répondre pour lui-même.

La question n'en est pas moins pertinente, ne serait-ce que parce que le Québec compte de plus en plus d'anthropologues et sociologues. De fait, en vingt-cinq ans, nous sommes passés d'une bonne douzaine à plus de mille. Si nous prenons également en considération l'augmentation des ressources en temps et en subventions de recherche, on peut affirmer très raisonnablement que l'anthropologie et la sociologie québécoise disposent d'un potentiel au moins mille fois plus puissant que celui qu'elles détenaient il y a un quart de siècle. Ressources et effectifs ont augmenté mais il faut nous demander si nous en savons aujourd'hui ne serait-ce que dix fois plus sur notre société que ce que nous connaissions dans les années cinquante? Bien courageux serait celui qui oserait répondre oui. Nous sommes placés ici devant une situation qui est, pour le moins, paradoxale: à mesure qu'augmentent les ressources scientifiques mises à la disposition de la science de la société, il semble que s'éloigne d'autant l'objet même de leurs recherches.

Si mon évaluation de notre faible productivité scientifique est exacte, on ne peut éviter d'en chercher les causes. Ce serait trop facile de simplement proclamer que la perception d'un fait social est elle-même une construction sociale, et que ni l'anthropologie ni la sociologie n'échappent de ce point de vue à la règle. Là n'est pas vraiment la question: la véritable question est de savoir si nous pouvons maintenir une véritable distance critique, et laquelle, face à l'objet de notre activité scientifique. Il est incontestable —

même si nous avons l'habitude de l'oublier, en ce qui nous concerne — que ce sont les bases matérielles de la vie du professionnel pratiquant ces disciplines qui jouent un grand rôle dans la détermination de cette distance critique. La clef de notre productivité scientifique est à chercher dans la nature même de notre pratique; plus précisément, c'est notre indépendance économique vis-à-vis des pouvoirs dominants, beaucoup plus que notre préparation scientifique ou la professionnalisation qui détermine vraiment le degré d'efficacité de nos disciplines.

Pour concrétiser davantage mon point de vue, je compte démontrer comment la conscience scientifique des anthropologues et sociologues du Québec est déterminée par la forme de leur insertion matérielle dans la société. On sait, plusieurs l'ont répété, que nous possédons au Québec une nouvelle élite technocratique et bureaucratique. L'émergence et la consolidation de cette élite sont bien connues : c'est une formation sociale qui est solidement en place et qui, comme toute classe sociale, fait ce qu'elle peut pour protéger et maintenir ses intérêts. Une telle constatation ne suffit sans doute pas à expliquer la faible productivité scientifique des anthropologues et sociologues québécois. Il me faut donc aller plus loin et chercher une réponse du côté de la spécificité de la société québécoise en interrogeant certaines caractéristiques du modèle institutionnel qui y domine.

Ce modèle institutionnel et comportemental fait partie d'un fonds culturel qui est de fait peu visible pour les acteurs sociaux, mais il est partout présent dans la société québécoise, qu'il s'agisse d'institutions gouvernementales, syndicales, coopératives, corporatives, ou même de certains types de compagnies privées. Ce modèle fonctionne de façon à ce que l'institution prenne totalement en charge, indépendamment de sa performance, tout individu qui s'est mis à la disposition de l'institution. De plus, l'institution est considérée comme une fin en elle-même en sorte qu'elle ne trouve plus sa justification dans les services qu'elle doit offrir à la population.

Les conséquences de ce modèle, qui possède évidemment d'autres caractéristiques que nous ne relevons pas ici, sont telles que l'institution, ou plutôt ses responsables, ne tolèrent pas, et même ne comprennent pas, qu'on puisse questionner ce modèle. Lorsqu'on ajoute à ce scénario le fait conjonctuel que la plus grande partie de toute une génération d'intellectuels travaille à l'intérieur de telles institutions, on comprend mieux pourquoi on a abouti à deux principaux types de comportement, la complaisance et le corporatisme.

Tout ce cheminement me conduit de nouveau à mon point de départ, à savoir que la question essentielle ne concerne pas le modèle épistémologique utilisé — lorsqu'on se situe au niveau de la superstructure, une idéologie en vaut une autre — mais plutôt l'autonomie même de l'anthropologue et du sociologue dans leur pratique. Présentement, au Québec, le problème véritable réside dans le fait que trop peu d'intellectuels sont capables de prendre leurs distances vis-à-vis des pouvoirs dominants, emprisonnés qu'ils sont à l'intérieur d'institutions marquées par les caractéristiques déjà présentées.

Gary Caldwell
Institut Québécois
de Recherche sur la Culture

UNE MANIÈRE PERSONNELLE D'ENTRER DANS LE QUOTIDIEN...

Dans la Fonction publique du Québec où je travaille, il n'y a pas d'anthropologues mais des agents de recherche et de planification socio-économique. C'est une catégorie « fourre-tout » où notre plus proche parent se nomme « sociologue ». Au gouvernement, on n'agit donc pas à titre d'anthropologue, officiellement, mais on s'y insère lorsqu'une expérience de travail anthropologique correspond aux exigences de la description de tâches d'un professionnel dans les secteurs les plus variés (recherche, développement, planification, évaluation, etc...), et dans les domaines les plus divers. Actuellement, il n'y a aucun recrutement au Gouvernement mais il est possible de décrocher un contrat de services professionnels où l'on peut faire valoir une expérience précise, un mode de réflexion et des approches méthodologiques relevant ou découlant de l'anthropologie appliquée. Au hasard des préoccupations de l'État, on recherche, plutôt qu'une discipline, des expériences pertinentes autour de sujets précis : condition féminine, drogues en milieu industriel, traditions populaires, langue montagnaise, etc... alliées à une connaissance générale des méthodes et théories en sciences humaines ou sociales. Selon les normes, le diplôme doit être au moins du niveau d'un baccalauréat mais il appartient à chaque postulant de démontrer en quoi l'anthropologie est pertinente. En somme, il reste un travail considérable à accomplir pour faire connaître et reconnaître l'anthropologie appliquée dans les services du gouvernement du Québec.

Pour ma part, et je crois que c'est rarissime, mon orientation de recherche anthropologique sur les « corps différents » et les processus de production des normalités¹ m'a permis de trouver un champ de pratique fructueux. Depuis 1979, je suis impliqué dans la conception et la mise en œuvre de recherches-actions et d'interventions gouvernementales favorisant l'autonomie des personnes handicapées².

Je ne crois pas à la pertinence de déterminer un modèle strict en anthropologie appliquée. Je considère la pratique comme l'expression ouverte et personnelle d'un point de vue impliqué. Dans le cadre d'un projet, d'un mandat, d'une tâche et d'un vécu quotidien, chaque anthropologue, selon son idéologie, son cadre conceptuel, ses convictions et connaissances, sa sensibilité et sa disponibilité à l'engagement, ses capacités d'alliance mais aussi de résistance aux pressions, pouvoirs et autres formes de subversion, produira de l'action et de la connaissance, monnayables ou non, utiles ou non.

En vrac, ma pratique m'a amené à vivre diverses situations dont je vous fait part ici pour susciter les échanges et, je l'espère, certaines connivences :

- Risquer de se faire bouffer par un système qui en veut toujours plus que ce que vous pouvez donner.
- Développer des qualités de stratège et de diplomate.
- Savoir jouer sur la forme et reculer de quelques pas pour sauver l'essentiel du contenu.
- Vivre le dilemme d'appartenance entre les objectifs de l'employeur et les intérêts des groupes-cibles.
- Jongler avec les critiques vous définissant comme empêcheur de tourner en rond ou pelleteur de nuages.
- Risquer l'accoutumance au chèque confortable, régulier ou même permanent.

¹ P. Fougeyrollas, « Corps différents et normalités », *Anthropologie et sociétés*, 1978, 2 (2): 51-71; *Entre peaux logis de la différence. Du handicap à l'autonomie*. Maîtrise en anthropologie, Université Laval, 1983.

² Gouvernement du Québec, *À part...égale, sans discrimination ni privilège. Politique d'intégration sociale des personnes handicapées*. Office des personnes handicapées, 1984.

- Trouver la mesure à établir entre production et création.
- S’habituer à ne pas recevoir de crédits pour son apport professionnel.
- Voir subvertir les orientations dérangeantes de ses travaux au profit de ce qui est attendu, rationnel et rentable à court terme.
- Se trouver chanceux de réaliser des interventions concrètes et d’outiller les acteurs sociaux.
- Contribuer à l’amorce d’une reconnaissance professionnelle de la discipline et de sa complémentarité avec d’autres disciplines, dans la pratique.
- Éviter sans cesse la tendance à la réduction de nos actes à ceux de thérapeutes des dominés.
- Poser les enjeux de débats par un patient démontage des vérités à l’égard des autres.
- Saisir l’occasion de travailler pour l’émergence d’une société enrichie de la diversité de ses composantes.
- Défendre l’autonomie du point de vue, sa nécessaire subjectivité et l’éclatement rythmé et périodique des cadres conceptuels et normatifs.
- Agir en sachant pertinemment que l’on ne peut contrôler les conséquences de ses actes.
- Susciter les alternatives différentielistes tout en alimentant la communication par des média accessibles et polyvalents.
- Se couler dans le sens des mouvements d’autonomie tout en repérant les points du rupture, de contradiction et autres lieux de violence.
- Se confronter à la tentation du pouvoir et aux pièges de l’éventuelle reconnaissance de notre savoir et aux dangers d’y croire.
- Savoir préserver la passion et le plaisir de l’exploration de l’écart de nos différences.

Pratiquer l’anthropologie c’est au-delà d’un emploi, avant tout une manière personnelle d’entrer dans le quotidien, de contribuer aux changements; c’est un mode d’action ouvert, attentif aux pièges des systèmes et rapports de force, incertain, passionnant...

Patrick Fougeyrollas
 Chef du service de la recherche de
 l’Office des personnes handicapées du Québec

OBSERVATIONS D’UN ARCHÉOLOGUE

Il peut être rassurant de cloisonner la recherche anthropologique appliquée à l’intérieur de deux cadres apparemment opposés : celui de la sujétion (« advocacy model ») et celui de l’autonomie (« value-free-model »). Cela n’éliminera pas pour autant le malaise que ressent chaque individu impliqué dans une prise de décision dont les conséquences ne peuvent être clairement identifiées. Or, les sciences dites humaines apparaissent comme les championnes du discours dont le destin est de ne pas avoir de limites. Comment, dès lors,

l'anthropologie peut-elle être appliquée ? Il revient plutôt à chaque individu de définir dans son cadre professionnel quels sont les moyens dont il dispose pour, sinon résoudre, du moins éclaircir le problème posé.

Parmi ces moyens, le plus important se réfère à des caractéristiques psychologiques, qui n'ont pas nécessairement à voir avec les acquis professionnels. Autrement dit, la formation anthropologique ne prédispose pas tous ceux qui l'assimilent à réussir son application dans n'importe quelle situation. Il est évident qu'une entreprise qui s'adjoint un anthropologue ne cherche pas à faire de l'anthropologie théorique. Elle le fait par obligation, tout comme elle a besoin d'autres spécialistes. Elle choisira donc, idéalement, l'individu qui lui permettra de réaliser ses objectifs et dont le « profil » est acceptable pour les autres. Il est tout aussi évident que, tôt ou tard, l'individu fera face à des limites : les contraintes l'obligeront à choisir : se battre, se mouler ou partir. Il appartient à l'anthropologue de savoir s'il est en mesure d'identifier ces contraintes, de les dénoncer et de faire valoir un point de vue professionnel. Il s'agit de savoir s'il est avant tout fonctionnaire ou anthropologue. Ce n'est pas en se camouflant derrière des modèles qu'il fera montre de plus grandes qualités professionnelles et individuelles.

Mais qu'en est-il de l'archéologie au Québec ? Actuellement, les archéologues œuvrent dans trois milieux différents : l'enseignement, les organismes gouvernementaux et l'entreprise privée (firmes ou professionnels autonomes). Les effectifs se répartissent de la façon suivante : 15% dans l'enseignement, 35% dans les milieux gouvernementaux et 50% dans l'entreprise privée. L'archéologie professionnelle commence, au Québec, au début des années 1960; les archéologues appartiennent alors exclusivement aux milieux universitaire et gouvernemental. L'entreprise privée (professionnels autonomes seulement) prend son essor véritablement en 1972 avec la mise en application de la Loi sur les biens culturels. La première firme de consultants est créée en 1977 (il y en a maintenant six). L'évolution subséquente des effectifs est assez complexe (surtout si l'on tient compte des différences entre archéologie historique et archéologie préhistorique), mais il est clair que la proportion des professionnels autonomes augmente beaucoup plus vite que celle des autres groupes. En fait, il y a maintenant plus de personnes qui, après la complétion de leur formation universitaire, demeurent dans le circuit professionnel; avant 1975, ceux qui ne trouvaient pas d'emploi abandonnaient complètement, pour la plupart, le milieu archéologique.

Tous les archéologues sont soumis à des contraintes. Dans le milieu de l'enseignement, les subventions sont limitées. En milieu gouvernemental, les politiques et les budgets sont imposées. En milieu privé, les travaux sont définis par les besoins et les ressources financières des clients.

Je m'attarderai maintenant sur le milieu privé puisque c'est le mien. La donnée de base est simple : les clients faisant appel aux archéologues y viennent par obligation légale (Loi sur les biens culturels, Loi de la qualité de l'environnement, Loi sur l'aménagement et l'urbanisme) ou par obligation politique (en fonction des intérêts exprimés par une communauté, par exemple). Le domaine archéologique leur étant généralement inconnu, les clients l'abordent avec réticence. L'archéologue a donc ici un double rôle : effectuer la meilleure recherche possible et redonner le sourire au client. Ces deux objectifs sont, dans les faits, concomitants. Habituellement, les résultats des premières recherches suscitent un certain intérêt et facilitent la poursuite des travaux.

Le problème majeur de l'archéologue est le cadre de l'étude : le projet comporte des limites géographiques qui ne correspondent pas souvent à des entités significatives pour l'archéologie. Le problème le plus délicat a trait à la proximité temporelle des vestiges archéologiques : plus les vestiges sont récents, plus ils se réfèrent aux populations vivant dans la région et plus la dimension politique prend de l'importance. Ceux qui ne veulent pas être impliqués dans ce genre de question ont tendance à nier la nature archéologique

de ces vestiges (cette position est véhiculée aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du milieu archéologique).

Si on doit dresser un bilan de la recherche commanditée, il faut admettre qu'elle a permis à l'archéologie de se développer, rapidement, sur plusieurs plans : les connaissances, la méthodologie et les interprétations. Plusieurs régions ont fait l'objet de recherche pour la première fois; des méthodes nouvelles d'inventaire, de fouilles et d'analyse ont été élaborées; de nouvelles interprétations ont été proposées. Les archéologues ont donc utilisé le cadre contractuel pour faire de la recherche et non pas seulement pour appliquer des connaissances acquises.

Il est toutefois entendu qu'aucun de ces archéologues n'est assuré de son gagne-pain. Le nombre de projets varie passablement d'une année à l'autre et personne ne peut prévoir travailler toute l'année sans période creuse. Mais cette question est d'ordre personnel et ne concerne pas directement l'application des techniques archéologiques.

Il est plus significatif de constater que les archéologues ont formé, en 1979, l'Association des archéologues professionnels du Québec. Au moment de la formation de cette association, tous les milieux mentionnés ci-haut étaient représentés proportionnellement. Cinq ans plus tard, on constate que le milieu universitaire est presque absent et que le milieu gouvernemental est sous-représenté. Les défections et la non-participation sont tributaires des nombreuses tendances individuelles qui prévalent dans le milieu archéologique québécois (soulignons toutefois qu'on retrouve le même phénomène aux États-Unis. Sans être irréconciliables, ces tendances demeurent assez distantes les unes des autres, ce qui empêche une véritable cohésion entre tous les intervenants. De façon générale, cependant, on peut dire que la présence de cette association a permis de promouvoir l'archéologie auprès des instances décisionnelles de façon beaucoup plus sûre qu'avant sa formation.

La situation de l'archéologie au Québec peut être qualifiée d'instable, mais le travail combiné de ceux qui font la recherche et de l'Association permet de poser des bases de plus en plus solides.

Daniel Chevrier
Archéotec, Inc.

LE CONCEPT D'OBJECTIVITÉ EN ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE

Comparativement à l'anthropologie classique, l'anthropologie appliquée s'intéresse plus particulièrement aux problèmes de sociétés industrialisées dont les structures sont plus complexes que celles des populations traditionnelles. La place réservée à la recherche et à l'intervention peut se situer à différents niveaux.

Des services peuvent être offerts à des groupes directement concernés par un problème. Ceux-ci disposent rarement d'une infrastructure permettant de subventionner les activités menées par l'anthropologue. Le chercheur du milieu universitaire est donc mieux outillé pour travailler dans ce cadre puisque son salaire est assuré par son établissement et qu'il peut effectuer des demandes de subvention pour mener son projet à terme.

Dans certain cas, l'anthropologue peut être engagé par une association qui est censée défendre les intérêts de ses membres. Les orientations des projets sont généralement définies par les permanents de cette association et il peut y avoir une distorsion entre les besoins identifiés par les membres et les représentants. Des dissensions peuvent également exister au sein de la base.

Le réseau des affaires sociales recrute du personnel sur une base plus régulière. L'objectif général des différents organismes publics et para-publics est de voir à l'application des programmes gouvernementaux. Dans ce cas également, des écarts sont observés entre, d'une part, les besoins identifiés par les bénéficiaires et les moyens d'intervention qu'ils préconisent et, d'autre part, les services dispensés par les organismes. Enfin, le travail peut se situer au niveau des instances décisionnelles tels que les ministères. Le rôle du personnel est alors de préparer des dossiers permettant d'orienter les politiques gouvernementales.

Par conséquent, l'anthropologue qui travaille à l'extérieur du milieu académique offre rarement ses services au groupe directement concerné par un problème. Ses interventions et ses recherches s'adressent donc à des « publics-relais » qui possèdent un pouvoir décisionnel. Ceux-ci définissent les critères selon lesquels les recommandations qui leur sont transmises peuvent être qualifiées d'objectives. La reconnaissance sociale de ces critères est liée au pouvoir politique de ces instances décisionnelles. L'État, par exemple, évalue la pertinence et le caractère prioritaire d'une intervention en fonction de plusieurs facteurs tels que la gravité du problème à solutionner, le nombre de personnes concernées, leur pouvoir de négociation et les coûts socio-économiques impliqués. La qualité des résultats des études est évaluée en fonction de critères d'ordre méthodologique définis par la communauté scientifique.

Par conséquent, l'approche développée par l'anthropologue est qualifiée d'objective par les instances gouvernementales dans la mesure où ses recherches respectent ces critères d'ordre méthodologique d'une part, et que les interventions qu'il préconise s'appuient sur les données jugées pertinentes par l'État. Toute stratégie qui ne s'inscrit pas dans ce cadre peut être qualifiée de partisane et risque peu d'influencer les décisions gouvernementales à court terme.

L'anthropologue est donc confronté à un choix d'ordre politique qui consiste, soit à opter pour une démarche qualifiée d'objective, dans quel cas il ne pourra être associé à aucun groupe de pression, soit à adopter des positions en marge de celles du pouvoir dominant. Ce choix dépend des objectifs poursuivis. Il doit être stratégique et reposer sur une analyse des contraintes et des opportunités socio-politiques en présence.

Ainsi, tout changement social important est le résultat d'une planification stratégique à long terme. Les rapports de force, exercés par les groupes sociaux concernés ou leurs représentants, sont une partie intégrante de ce type de stratégie. La démarche objective a peu de chances de succès à ce niveau. Elle présente également le désavantage de ne pouvoir apporter que des solutions partielles et ponctuelles. Cet objectif peut cependant être atteint à plus court terme.

Conclusion

La question de l'objectivité dans le domaine de l'anthropologie appliquée est grandement teintée de considérations d'ordre politique. Il est illusoire de penser qu'un consensus peut être établi, au sein de cette discipline, en ce qui concerne la stratégie à adopter pour favoriser l'intervention. D'ailleurs ce consensus serait peu souhaitable puisque les différentes approches développées peuvent être complémentaires.

L'efficacité des stratégies aurait cependant tout avantage à être évaluée. L'échange d'informations entre les anthropologues qui privilégient des interventions ponctuelles à court terme et ceux qui favorisent un processus de changement social à plus long terme, pourrait être fructueux pour les deux groupes. Ce forum pourrait également viser à analyser les limites des différentes paxis.

Diane Berthelette
Institut de Recherche en
Santé et Sécurité au Travail

UN DÉBAT POUR LES ANTHROPOLOGUES PRATICIENS, OUI, MAIS IL FAUT D'ABORD BIEN LE SITUER

L'anthropologue, selon le rôle qu'il s'assigne dans la société, sera amené à se demander si son travail d'investigation doit se faire de l'intérieur ou de l'extérieur, c'est-à-dire s'il doit s'identifier au groupe étudié ou se présenter comme un simple interrogateur « neutre » de l'extérieur. Sa position relève d'un choix social.

Si l'anthropologue œuvre pour le statu quo ou au profit des classes dominantes qui étudient les masses pour mieux les contrôler, il refusera généralement de s'identifier au groupe étudié, prétextant que c'est là le seul moyen d'être objectif et croyant atteindre ce grand idéal de l'Objectivité. Mais c'est oublier les biais de sexes, de classes, de races, ... et tous les préjugés, bref tous ces facteurs qui imposent justement des barrières à l'objectivité. Bien sûr, il ne faut pas rejeter le concept d'objectivité, mais plutôt constater de façon réaliste que l'objectivité ne peut être atteinte que relativement et que l'une des conditions pour y arriver consiste à reconnaître tous les biais et préjugés propres à chaque anthropologue.

Par ailleurs, pour l'anthropologue visant le changement social au profit des classes dominées, il sera généralement évident qu'il lui faut prendre position dans une certaine mesure, car ne pas en prendre sera interprété par les sujets étudiés comme une adhésion au statu quo ou comme un parti-pris pour les classes dominantes et éveillera leur méfiance.

Si on veut un débat qui ne soit pas stérile, la question à poser ne devrait pas consister à se demander si on doit prendre position ou pas — ce qui pour certains équivaut à être objectif ou pas —, car on prend toujours position, que ce soit consciemment ou non, mais plutôt d'interroger la manière de le faire.

Dans mon cas, lors d'un séjour au Mexique où je devais étudier un mouvement coopératif en milieu paysan, je souhaitais que mon travail serve aux paysans plutôt qu'à l'État mexicain ou aux classes dominantes locales. Mais comment y arriver ? Je ne pouvais bien sûr m'identifier au mouvement coopératif avant de l'avoir étudié et de savoir s'il s'agissait d'un mouvement paysan ou d'un outil de domination subtil de l'État mexicain. Quoi qu'il en soit, je crois qu'il valait mieux m'identifier aux paysans dans leur ensemble qu'au mouvement coopératif qui n'englobait qu'une partie des paysans, car autrement je n'aurais pu recueillir des données valables de la part des opposants à ce mouvement.

En dépit de mon choix explicite de ne pas m'identifier au mouvement coopératif, les gens m'associaient presque automatiquement aux promoteurs de ces coopératives dès que je disais faire une étude sur les coopératives. De plus, ma participation aux assemblées des coopératives a sûrement contribué à renforcer cette idée. Cette expérience démontre clairement qu'on ne peut jamais tenir une position entièrement neutre. Malgré mes efforts pour être identifiée aux paysans dans leur ensemble, c'est au mouvement coopératif qu'on m'a associée, de sorte que les données recueillies auprès des opposants à ce mouvement sont évidemment marquées d'une certaine façon.

Par ailleurs, il faut déterminer dans chaque situation ce qui nous semble le plus important : ou bien favoriser un changement social positif pour les masses dominées ou bien favoriser la recherche pure.

Personnellement, je me suis toujours efforcée de faire comprendre aux paysans que les anthropologues ne leur donneront jamais de formules magiques pour résoudre leurs problèmes, d'abord parce qu'elles n'existent pas et ensuite qu'il revient à chaque individu ou groupe social de résoudre ses propres problèmes. Les anthropologues ne peuvent imposer des solutions toutes faites. Nous ne pouvons qu'étudier la réalité, faire des hypothèses, tirer des conclusions et suggérer des éléments de solution à partir de notre perception de la source des problèmes abordés, qui puissent être discutés par les intéressés, en vue d'être acceptés, modifiés ou rejetés. Nos connaissances peuvent donc, si les sujets étudiés s'en emparent, devenir pour eux un outil qui les aidera à mieux comprendre leur situation et par conséquent à trouver les solutions appropriées à leurs problèmes.

Mais comment rejoindre les intéressés au terme d'une recherche ? Sûrement pas par un document volumineux rempli de mots savants, mais par des textes simples, imagés, en vue de les aider à être les sujets actifs de leur histoire et non seulement les objets d'études anthropologiques. Cependant la prudence s'impose lorsqu'il s'agit de discerner ce qui doit être dit, et comment, de ce qu'il vaut mieux taire. En effet, il faut tenir compte de la réalité objective et éviter par exemple de publier des données ou résultats qui pourraient porter préjudice aux sujets étudiés.

En ce qui me concerne, j'ai pensé émettre certaines de mes opinions au moyen d'un rapport succinct sur l'historique et le fonctionnement des coopératives des communautés visitées. Je n'y présentais pas une analyse systématique de chacune des coopératives mais je faisais plutôt ressortir les aspects positifs des différentes coopératives, risquant moins de cette façon d'attiser les conflits avec les promoteurs. De plus, pour conscientiser les paysans, il m'apparaît important d'expliquer pourquoi, à mon avis, telle coopérative fonctionne mieux que telle autre.

Certains répliqueront que de tels rapports ne seront sans doute jamais lus et que tout ce travail aura été inutile pour les paysans. À court terme cela est en partie vrai. Mais refuser de faire des études de peur que celles-ci ne trouvent pas d'oreilles attentives viendrait à adopter une attitude défaitiste et à refuser de collaborer en tant qu'intellectuels aux luttes populaires. D'autant plus qu'à long terme notre travail ne pourra jamais être complètement inutile si nous prenons le soin de discuter avec nos informateurs, même si c'est le plus souvent très discrètement ou encore, même si c'est sur d'autres sujets que celui de l'étude comme telle.

Par exemple, en ce qui concerne les femmes, près de la moitié des entrevues que j'ai réalisées au Mexique furent faites avec elles. Même si objectivement les hommes sont souvent de « meilleurs » informateurs que les femmes — au niveau quantitatif —, surtout parce qu'ils ont des connaissances plus globales, plus étendues, ayant plus de contacts avec leur communauté ou avec les communautés avoisinantes, j'ai jugé préférable de ne pas privilégier les entrevues avec eux. En effet, en témoignant plus de confiance aux hommes qu'aux femmes, j'aurais contribué à perpétuer l'inégalité entre hommes et femmes. Consciente que les discours en faveur de l'égalité entre les sexes ne changeront pas

d'eux-mêmes la réalité, j'ai décidé qu'il fallait agir sur cette réalité afin de donner aux femmes confiance en elles-mêmes, quitte à risquer d'obtenir de moins « bonnes » informations.

Si, lors de la présentation de l'entrevue, certaines femmes me disaient que je devrais faire l'entrevue avec leur mari plutôt qu'avec elles, bon nombre de femmes m'ont accordé l'entrevue sans même soulever ce genre de question. Quant à celles qui voulaient se désister, je leur ai toujours expliqué qu'elles pouvaient, autant que leur mari, répondre à mes questions. Malheureusement, toutes ne se sont pas laissées convaincre.

Mais le changement social et le changement des mentalités ne peuvent se faire du jour au lendemain, mais c'est cela ou rien ! Et ce n'est certainement pas en idéalisant l'Objectivité qu'on y arrivera.

Mariette Gobeil
Département d'anthropologie
Université Laval

DE LA COLORATION DE LA LUNETTE D'APPROCHE DANS LE CHAMP DE L'ANTHROPOLOGIE D'INTERVENTION

Tout en se fondant sur les principes et les acquis d'une anthropologie théorique, l'intervention en anthropologie s'en distingue et se situe dans son prolongement. En revanche, les expériences d'interventions anthropologiques, par une action en retour, enrichissent les paradigmes et les schémas d'explication de l'ethnologie. Selon cette visée, loin d'être dissociables, l'anthropologie fondamentale et l'anthropologie d'action constitueraient deux moments d'un même processus général généré par une épistémologie de la connaissance et de son utilisation. Le présupposé de cette perspective se fonde sur les diverses modalités de l'appréhension du réel. Durant plusieurs années, l'anthropologie culturelle a été identifiée à un mode spécifique de connaissance, à savoir, les études sur le terrain, ou l'observation de la réalité sociale selon les canons des sciences naturelles. Les connaissances ethnologiques ont servi d'arrière-plan à de nombreuses expérimentations sociales dans des contextes transculturels des plus variés. Ces premières expériences en anthropologie appliquée, qu'elles aient été des succès ou des échecs, ont constitué de riches terrains de connaissances théoriques nouvelles et d'enseignements pratiques inattendus.

L'anthropologie ne possède pas le monopole de l'intervention sur les communautés étant donné que de nombreuses sciences sociales y œuvrent également pour des fins similaires. Toutes ces disciplines sociales justifient leurs interventions par la nécessité du progrès économique et social à l'échelle planétaire. Incontestable en tant que principe, cette finalité humaniste, nominalement à tout le moins, le devient par rapport à tout contenu ethnocentrique¹. Les méthodologies et les techniques d'intervention pro-

¹ Consulter, à ce sujet, trois articles que nous avons publiés : « L'éducation des Indiens : un modèle d'analyse de l'échec des agences blanches », *Mémoires de la Société royale du Canada*, Quatrième série, Tome XVI, 1978: 171-193; « La désoccidentalisation de l'ethnologie », *Mémoires de la Société royale du Canada*, Tome XVII, 1979: 243-356 et « L'anthropologie sur la sellette : teneur et finalité du savoir »: 37-388, in M.A. Tremblay (dir.), *Conscience et Enquête*, Musée de l'Homme, Ottawa, 1983.

posées par l'anthropologie sont multiples : en contrepartie, le contenu des rôles anthropologiques dans une situation de changement varie en fonction de multiples facteurs, dont les orientations théoriques (c'est-à-dire le type de lunette d'approche), les structures d'accueil, les stratégies d'intervention, les objectifs poursuivis, les expériences pratiques et les idéologies politiques des agents de changement. L'idéologie du progrès économique et social de même que celle de l'intervention sur les groupes et les communautés subissent de profondes mutations qui se répercutent sur l'univers de pratique des intervenants et, en particulier, sur la manière dont ils conçoivent leur démarche d'intervention et dont ils inventent les rôles professionnels qui en découlent.

La question est posée. L'anthropologue peut-il demeurer neutre et servir tout aussi bien l'institution qui le mandate et ceux pour lesquels l'intervention est conçue ? Allons plus loin. L'anthropologue peut-il s'engager totalement en s'identifiant entièrement aux objectifs (ou aux réactions d'opposition le cas échéant) de la communauté pour laquelle il travaille et s'en faire l'ardent défenseur auprès des instances supérieures et des groupes dominants ? À l'opposé, doit-il servir servilement les intérêts des institutions qui patronnent l'agent d'intervention ? La réponse à l'une ou l'autre de ces questions, tout en admettant que celle de la dernière est évidente, doit s'établir à la lumière d'une constatation qui est de plus en plus couramment admise. Il est impossible d'adopter une neutralité totale dans toute situation d'intervention : bien au contraire, la démarche de l'intervenant transporte le poids de ses appartenances et de ses identités, suit les trajets de ses habitudes culturelles et prend la coloration de ses jugements de valeur et de ses préférences. Toute tentative consciente de dépouillement de ces attributs plus ou moins visibles demeure une action orientée vers un idéal qui est hors d'atteinte. Ou encore, tout effort en vue de favoriser en soi l'identification à autrui et l'intériorisation de leurs systèmes d'attentes n'obtient pas toujours des résultats tangibles. La route de l'action dirigée est-elle bloquée à ce point ? Je ne le crois pas. En tant que conseiller technique, l'ethnologue peut aider les communautés-clientes (qu'il soit l'employé d'une agence étrangère ou de la communauté-cliente elle-même) à élaborer des projets propres qui culturalisent et subjectivent le progrès, c'est-à-dire qui découlent des prémisses culturelles de ces dernières. Ce type d'anthropologie appliquée possède-t-il un avenir ?

Dès qu'on soulève la question de l'avenir de l'anthropologie d'intervention, dans le contexte des débats épistémologiques sur l'anthropologie en tant que science, on soulève un débat animé entre les collègues. Il y a le camp de ceux qui défendent le point de vue qu'elle a une histoire dont elle ne peut se dissocier et que ses nombreux échecs traduisent fort bien ses déficiences structurelles. D'autres, tout en croyant à certaines de ses possibilités, ont éprouvé tant de désappointements dans leurs démarches d'application qu'ils se montrent quelque peu sceptiques par rapport à ses chances de renouvellement. Il y a enfin ceux qui sont convaincus que l'anthropologie d'action possède un avenir et que celui-ci s'édifie sur de nouveaux rapports avec la communauté-cliente. Ici, au Canada et au Québec, ce renouvellement s'amorce. Même si, en tant que Québécois ou en tant que Canadiens, nous n'avons pas de passé colonial qui se comparerait, par exemple, à celui de l'Angleterre ou de la France et ne nourrissons pas, en principe, d'ambition impérialiste², nos prises de position politiques, en tant qu'agents de changement, colorent la nature de nos interventions sur les groupes-cibles. C'est ainsi que l'image de l'agent (celle qu'il se donne ou la représentation que s'en font les membres de la communauté pour laquelle il travaille) exerce une profonde influence sur le succès ou l'échec de l'intervention. Avant de commenter cette situation, disons quelques mots de l'origine et de l'évolution de l'anthropologie appliquée.

² Les peuples autochtones du Canada et du Québec représentent, sur ce point, des cas d'exception. Nous y faisons allusion dans notre étude récente : « Les études amérindiennes au Québec, 1960-1981 : état des travaux et principales tendances », *Culture*, vol. II, no 1, 1982: 253-273.

En tant que champ d'étude, l'anthropologie appliquée existe maintenant depuis une cinquantaine d'années³. Elle a accumulé un corpus de connaissances, elle a bâti une méthodologie de l'intervention, elle a identifié toute une série de principes à respecter durant le processus d'intervention, elle a démarqué les différentes étapes de l'innovation pour que celle-ci soit perçue comme une invention et elle a élaboré plusieurs schèmes conceptuels pour expliquer le changement planifié, ou « l'acculturation planifiée » pour reprendre les termes de Roger Bastide⁴. Cette sous-discipline anthropologique est contestée en tant que science appliquée. À mon sens, ce sont justement ces jugements critiques qui doivent l'aider à se redéfinir. On sait que ce sont les finalités de l'intervention qui sont mis en cause beaucoup plus que les méthodologies et les techniques d'actions dirigées.

La notion de progrès, fondée sur des critères ethnocentriques (avancement technique, rationalité, productivité, efficacité et autres indicateurs du même genre), est complètement à rejeter. La culturalisation du progrès suppose, au contraire, qu'il faut l'appuyer sur des indicateurs choisis par celles et ceux qui veulent se transformer, se développer, s'auto-déterminer. En bref, il s'agit d'une définition subjective du progrès. Alors qu'auparavant l'intervention anthropologique était conçue pour aider « les civilisations arriérées » à se développer selon les axes d'évolution des sociétés occidentales, aujourd'hui, elle survient dans nos propres sociétés dans tout un éventail d'univers sociaux très différents. Pour ma part, j'estime que l'anthropologie d'action doit tout autant qu'auparavant, dans nos milieux, être attentive aux groupes défavorisés et marginalisés, mais elle doit aussi pénétrer au cœur de nos institutions les plus fondamentales, en particulier celles qui représentent les bastions les plus impénétrables et qui sont les plus réfractaires aux dynamismes suscités de la base.

Le rôle principal de l'ethnologue d'action auprès d'un groupe minoritaire ou d'une institution marginale consiste à équiper les membres de ce groupe ou de cette institution des compétences nécessaires pour qu'ils fassent valoir leurs droits et appuient leurs réclamations sur des lignes de force invincibles et, dans certains cas, à prendre la défense de leurs intérêts et à promouvoir leur « cause » sur la place publique. Le rôle de l'ethnologue dans un cadre gouvernemental ou dans une institution dominante sera différent. Par exemple, contrairement à certaines pratiques qui prirent place dans le passé, il est aujourd'hui inadmissible que les ethnologues, par leur savoir et leur compétence technique, fassent la promotion inconditionnelle des intérêts de leur employeur ou consolident des pouvoirs discriminatoires à l'endroit de minorités, de communautés économiquement et socialement démunies. Dans ces milieux de décision et de gestion, l'ethnologue, me semble-t-il, devra sensibiliser les détenteurs du pouvoir aux diverses réalités socio-culturelles différentes pour que leurs décisions et leurs modes de gestion s'harmonisent à la praxis et soient respectueux des droits et libertés individuels et collectifs. C'est une voie qui n'est certes pas de tout repos ! Elle est piégée d'embûches qui ressemblent étrangement à celles qu'ont rencontrées les agents de changement démunis de sens critique : ces derniers ont été exploités dans l'exercice de leurs fonctions en œuvrant presque exclusivement dans l'intérêt des promoteurs de changement et en se souciant trop peu des besoins et des attentes des communautés-clients.

Mais, me direz-vous, un demi-siècle d'expériences très riches dans les contextes culturels les plus divers n'ont-elles point réussi une percée auprès des gouvernements et des décideurs publics ? Formulée autrement, cette question prend la forme suivante : Est-il vraiment possible de sensibiliser les détenteurs du pouvoir aux perspectives et préoccupations des sciences sociales ? La réponse ne m'appartient pas, ou plutôt ne m'appartient plus. Je fais partie justement du contingent de ceux qui ont tenté cette aventure, avec

³ Nous nous référons ici à la naissance formelle de cette discipline qui coïncide avec la fondation de la Société d'anthropologie appliquée aux États-Unis.

⁴ Voir Roger Bastide, *L'anthropologie appliquée*. Payot, Paris, 1971.

un certain idéalisme, et qui ont subi d'importants revers de fortune ! En allant plus loin, on pénètre vite dans des lieux proscrits. Comment se fait-il que nos découvertes sur le comportement humain aient servi à la promotion d'objectifs contestables, voire même carrément désavouables ? Je veux dire, la guerre psychologique, la contre-révolution, la subversion, le lessivage de cerveau, le génocide, l'exploitation économique, l'abus de pouvoir, l'assimilation planifiée, l'extension artificielle des besoins par une promotion du virage technologique à tout prix et finalités de ce genre. Comment se fait-il que ces mêmes connaissances servent si difficilement à la véritable promotion économique et sociale de l'Humanité ? Sommes-nous d'une incompétence notoire ? Ou sommes-nous maladroits ? Manquons-nous à ce point de réalisme ? La très grande majorité des agents d'innovation dans des contextes transculturels, par exemple, ont agi de bonne foi. Mais aujourd'hui, dans l'état de nos connaissances en anthropologie critique, ce type « d'anthropologie naïve » ne peut plus se justifier, ni s'excuser dans quelque circonstance que ce soit.

Je suis, par ailleurs, conscient qu'il n'existe pas de science de la pratique sociale qui s'appuierait sur des acquis significatifs des diverses sciences humaines et qui permettrait de comprendre comme de prédire les actions individuelles et les positions institutionnelles⁵. De ce fait, l'anthropologie fondamentale acquiert une double mission : a) collaborer à l'élaboration d'une science générale du comportement; b) faire la démonstration, dans nos propres milieux, que les contributions théoriques et méthodologiques de l'anthropologie peuvent non seulement contribuer au redressement social des groupes marginalisés mais aussi à la construction d'une société nouvelle plus démocratique et mieux sensibilisée à la diversité culturelle. Cette tâche primordiale d'une anthropologie d'intervention m'apparaît d'autant plus atteignable que les balises normatives et les principes déontologiques sur lesquels elle est fondée sont de mieux en mieux définis.

Il m'apparaît que le principe fondamental qui sous-tend ces règles de conduite professionnelle, c'est le respect de l'autre, de son identité, de son autonomie, de son jugement (intellectuel, affectif et moral), de ses désirs, de ses aspirations. Bref, il faut considérer l'Autre en tant que personne responsable et, par ses affinités et ses solidarités, en tant que faisant partie d'une communauté de personnes libres et réfléchies. Nous avons tellement été habitués à nous fier et à fonder nos vues sur le groupe des experts qui prennent les décisions pour les autres. C'est comme s'ils étaient les seuls détenteurs des connaissances pertinentes ! Il n'est pas surprenant que, dans le passé, nos schémas de développement aient pris l'autre comme un acquis ou une quantité négligeable et aient oublié de lui faire confiance et de miser sur ses potentialités.

Cette auto-critique de nos démarches n'est pas une condamnation indifférenciée de nous-mêmes en tant que professionnels de l'action ou de l'intervention. Elle est, à mon avis, un des éléments essentiels de notre redéfinition de nous-mêmes en tant qu'agents de changement, si cette expression peut encore être utilisée sans charrier d'associations péjoratives !

Marc-Adélar Tremblay
Département d'anthropologie
Université Laval

⁵ Cette science générale de la pratique, tout comme une science générale de la culture (ou de la société), est fort probablement une utopie.