L'anthropologie productrice d'utopies

Martin HEBERT
Université Laval

La conception classique du commun, des communs, ou *commons*, est celle de ressources qui sont connotées positivement sans mélange. L'entrée de ce terme dans les discussions économico-politiques en fait des richesses, telles la terre, l'eau, l'air, qui sont présentées comme ayant été hérités par l'humanité. On les conçoit comme des « vivres tout préparés », selon la formule utilisée par Marx (1969 : 140). Dans le domaine de la culture et du social, ces communs sont d'abord pensés sous la catégorie du « patrimoine ». Ce dernier peut être compris dans ce contexte comme quelque chose que nous n'avons pas produit, qui nous sert, et que nous avons l'obligation existentielle de préserver et de reproduire sous peine de nous dissoudre en tant que groupe. Dans ces perspectives conservatrices, les communs et le bien commun se confondent. Négliger notre patrimoine naturel et culturel, c'est nous condamner nous-mêmes à l'extinction en tant qu'êtres ou en tant que collectivité.

En anthropologie, les réflexions sur les origines du commun ont eu tendance à voir celui-ci comme la résultante de dynamiques qui échappent largement aux volontés individuelles. Dans la tradition herderienne, qui nous lègue tout de même le concept de culture, cette dernière est présentée comme un « destin » collectif dont il est possible de reconstituer la généalogie *a posteriori*, mais dont l'avenir est opaque. On ne se « crée » pas une culture, elle émerge de la vie concrète. Pour cette raison, l'ethnographie de sauvetage, peut-être la plus soucieuse de cette mission de préservation du patrimoine, s'interrogera peu sur les origines de ce dernier, sur les raisons qui donnent à une culture une forme particulière. Elle se préoccupera surtout de conserver les traces de ce produit historique, non sans un certain fatalisme quant à sa disparition imminente.

La question des origines sera celle des évolutionnistes. Certaines figures associées à ce courant, comme Lewis Henry Morgan, ont contribué à populariser l'idée d'articulations et de séquences nécessaires dans le développement des institutions et des configurations culturelles humaines, d'une sorte de logique immanente où l'émergence

de telle ou telle institution est tributaire des structures fondamentales et universellement partagées de l'intelligence humaine bien plus que de volontés agissant délibérément sur le social. Nous retrouverons, d'ailleurs, cette épistémologie dans les théories anthropologiques bien après la déchéance de l'évolutionnisme du XIX^{e} siècle. L'idée que les communs sociaux et culturels des groupes humains sont des adaptations aux conditions écologiques ou encore des réponses aux conditions de vie créées par le capitalisme, le colonialisme, le néolibéralisme, et ainsi de suite, traverse l'histoire de la discipline.

Il me semble important d'ouvrir la présente discussion par ces quelques renvois à l'histoire de la discipline. Ils nous rappellent que le champ anthropologique a souvent tenté de bâtir sa propre scientificité en prenant ses distances par rapport à l'action intentionnelle sur la culture et la société au profit d'une description qui se trouve soit centrée sur les contraintes qui entravent cette intentionalité, soit sur des « processus » indéfinis présentés de manière à couvrir pudiquement l'action politique. Le politique en est venu à y être présenté comme quelque chose de diffus, percolant dans toutes les pratiques de manière à peu près indifférenciée, d'infra- et de micropolitique. Nul doute que ces développements ont marqué un raffinement dans notre compréhension des dynamiques sociales et culturelles, mais il faut aussi voir que cette dissolution de l'anthropologie politique dans tous les autres domaines d'intérêt de la discipline renforce une tendance intrinsèque de la discipline non seulement à sous-estimer l'importance de l'intentionalité dans le façonnement du destin des cultures et des sociétés, mais aussi à s'aveugler elle-même sur ses propres projets politiques. Compte tenu du propos réflexif du présent ouvrage, qui s'intéresse au champ disciplinaire anthropologique lui-même en tant que site de production de communs de la connaissance propices à l'émergence de futurs souhaitables, l'accent sera mis sur cette dernière facette de la question, sur la manière dont la fibre utopiste qui fournit souvent l'élan à la recherche anthropologique s'est trouvée historiquement disciplinée, pour ne pas dire réprimée, au nom du sérieux de la discipline. Cette réflexion s'inspire des travaux d'Esteban Krotz, notamment publiés dans son excellent ouvrage *La otredad cultural entre utopía y ciencia* (2002). Elle émerge aussi, on s'en doute, de mon propre parcours (voir Hébert 2019 : 38-40). Les deux convergent avec un certain nombre de lectures qui viennent reconnecter l'anthropologie à son héritage utopiste (voir, par exemple, Viveiros de Castro 2003 ; Sumpter 2012 ; Sansi-Roca 2015 ; Maskens et Blanes 2016 ; Graeber et Wengrow 2021). Les pages qui suivent tenteront d'expliquer ce rapport trouble, qui remonte aux origines mêmes des sciences sociales et aux modalités de leur institutionnalisation. Évidemment, le tableau sera impressionniste, mais tout de même élaboré en s'appuyant sur des recherches antérieures sur la question qui ont remarqué depuis longtemps l'air de famille entre l'anthropologie et l'utopisme. J'espère que ce tableau sera au moins suffisant pour comprendre pourquoi George Marcus (1985) parle de l'utopisme comme du *hidden agenda*, du « projet caché » de la discipline anthropologique. Ayant fait ce retour sur le passé, je regarderai ensuite vers l'avenir en examinant quelques propositions sur les contours possibles d'un utopisme décomplexé en anthropologie, qui s'accorde tout de même avec ses aspirations à articuler un discours rigoureux dans un monde où les débats publics en ont bien besoin. En cela, la proposition faite ici rejoint l'appel formulé par Immanuel Wallerstein (1999) à voir

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

naitre une « utopistique », un domaine du discours simultanément utopiste et critique *sur* l'utopie. Ce chapitre débouchera sur des considérations à cet égard.

1 Communs, cultures, sociétés

Le rappel à l'histoire de la discipline fait plus haut peut donner la fausse impression que les critiques formulées ici s'adressent à des anthropologies d'une autre époque. Il est vrai que l'effacement des acteurs au profit d'une analyse « scientifique » des structures et principes génératifs organisant les comportements d'un groupe donné est plus évident dans les écrits ethnographiques classiques que dans ceux qui nous sont contemporains. L'accent mis de plus en plus souvent sur l'agentivité de nos interlocutrices et interlocuteurs rencontrés sur le terrain, combiné avec une attention croissante à la politique de la représentation au cœur de la discipline ont, en effet, transformé l'écriture ethnographique dans la seconde moitié du XX^{e} siècle. Les critères de « qualité » de cette dernière en sont venus à reposer de plus en plus sur sa capacité à signaler une proximité par rapport à l'expérience des personnes avec qui on travaille. Le récit de vie, le mode testimonial, le point de vue subjectif et les descriptions impressionnistes, s'ils n'étaient pas absents des ethnographies classiques, en sont néanmoins venus à prendre le pas sur les narrations surplombantes utilisant la voix d'un narrateur omniscient capable de percer le voile de l'empirique pour trouver le structurel.

Mais l'invocation de l'agentivité des sujets ethnographiques, que nous entendrons ici non pas comme les personnes réelles avec qui nous travaillons mais plutôt comme leur représentation fixée en texte ou en images dans nos ethnographies, mérite ici quelques remarques. Tout d'abord, nous rejoignons la définition que donne Ortner de l'agentivité comme relevant d'une dynamique entre deux composantes : l'intentionalité et un système de contraintes contextuelles. Cela tombe sous le sens. Une intentionalité sans bride, c'est la volonté de puissance, l'illusion de pouvoir imprimer notre vouloir sur le monde sans distorsion. Ne porter attention qu'aux contraintes structurelles, c'est la mauvaise foi sartrienne, se poser en chose inerte sur laquelle agit le monde. On ne surprendra personne en rappelant que les sciences sociales cherchent constamment un équilibre entre les deux. Mais il est peut-être moins évident que l'examen de cette question ait un rapport direct avec la question de la production des communs et du rapport de la discipline avec l'utopisme.

Ce rapport peut être abordé à partir d'une diversité d'angles théoriques. Les débats s'y rapportant sont plus ou moins actifs, selon les époques et les milieux intellectuels, en fonction de la place qu'occupe à un moment donné l'utopisme dans les idées politiques et en sciences sociales. L'aspect qui retient notre attention ici est la manière dont ce rapport peut être conçu comme une boucle de rétroaction entre les communs socioculturels qui existent à un moment donné et la possibilité d'agir sur eux de manière intentionnelle. Entre ces deux termes, nous pouvons imaginer un lien, qui est celui de la production de savoirs, ici anthropologiques, sur le système. Déployons cela un peu avant d'aller plus loin.

En introduction, nous avons évoqué la définition habituelle des communs comme des ressources valorisées, à la disposition d'un groupe de personnes sans contraintes

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

d'accès importantes. Cette définition implique que tout ce qui est partagé n'est pas nécessairement du commun. Les économistes, d'ailleurs, emploient un autre terme, celui d'*externalités*, pour désigner les effets indésirables d'un processus qui sont rejetés hors des circuits de ce processus et viennent dégrader le commun. La pollution de l'air ou de l'eau par la production industrielle est un exemple assez typique de ce genre d'externalités. Un portrait complet de la culture et de la société dans un système-monde colonial, capitaliste, néolibéral, extractiviste, patriarcal, nous demanderait, on s'en doute, de nous attarder sur bon nombre de ces externalités. C'est ce que font plusieurs analyses de la discrimination systémique. Frantz Fanon retrace ces externalités du colonialisme jusque dans la détresse psychologique des sujets coloniaux. Paul Farmer documente des décès tragiques qui lient des biographies individuelles au système-monde par de longues chaînes causales. Pour intimement liées que soient ces souffrances à une structure de domination donnée, elles n'en sont pas la finalité, elles en sont une externalité, comme la finalité d'une raffinerie n'est pas de rejeter du dioxide de souffre dans l'air, mais de faire croître le capital de ses propriétaires. Les deux sont liés et étroitement imbriqués, mais ils ne sont pas la même chose. Le texte de Cristhian Teofilo da Silva dans le présent volume aborde cette question en discutant de la catégorie « Autochtone », qui peut être considérée comme une externalité du processus colonial dans les Amériques. Il montre à quel point cette question peut devenir complexe en discutant de la réappropriation du terme qui, de discriminatoire, peut devenir un « commun » utilisé pour réclamer des droits et bâtir une subjectivité politique globalisée.

Tout en gardant en tête cet arrière-plan complexe, concentrons-nous ici sur les nexus sociaux et culturels qui sont valorisés comme des communs par un groupe dans un contexte donné. Nous rejoignons ainsi des sens attribués à l'idée de « culture » et de « société » qui ont joué un rôle central durant la période formative de l'anthropologie et qui continuent d'avoir une grande efficience politique aujourd'hui.

Pensons notamment aux termes suivants, très présents dans les discours anthropologiques sur l'action commune émancipatrice : résilience, résurgence, revitalisation, résistance. Ce sont des mots puissants et nécessaires pour l'action. Les trois premiers partagent aussi la caractéristique de renvoyer à un commun socioculturel préexistant. La chose est plus ambiguë pour ce qui est du concept de résistance, mais on conviendra qu'une bonne part des écrits anthropologiques s'y rapportant suppose aussi que « ce qui résiste » est antérieur au rapport de domination contesté. Le terme entre tardivement dans les dictionnaires de l'anthropologie, mais sa première formulation (pour autant que je puisse dire) confirme cette orientation :

> « Resistance » provided a broad rubric for innovative work which, above all, showed how local cultural resources could empower people confronted by global structures of inequality. (Spencer 1996 : 489)

Dans l'article qu'elle consacre à la notion de résistance dans le dictionnaire *Anthropen*, Marie Meudec note la critique postcoloniale formulée à l'égard des usages de cette notion dans les anthropologies du Nord. Lier trop étroitement les ressources culturelles et la résistance crée, selon la formulation de l'autrice, « […] une forme d'exoticisation

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

des femmes du Tiers-Monde en définissant leurs cultures et leurs modes de vie en termes de "résistance" » (Meudec 2017 : 3). Croisée à la définition offerte par Spencer, cette critique commence à mettre en évidence un certain biais vers la réification dans la compréhension anthropologique des rapports entre les communs socioculturels et la possibilité d'agir sur eux de manière intentionnelle.

2 Réification et autorité anthropologique

On pourrait poursuivre l'examen des termes clés de l'agentivité politique utilisés en anthropologie. Grattant sous la surface de textes ethnographiques qui mettent pourtant à l'avant-plan les particularités de l'expérience vécue, le pouvoir d'agir des sujets, leur capacité de s'organiser, nous retrouvons une alchimie étrange qui à l'heur de transformer l'or ethnographique en plomb théorique, comme le dit un adage de notre discipline. La mise en récits des communs sociaux et culturels des « résistants » passe de descriptive à prescriptive. Pour reprendre les termes de François Fourquet (1976) une pratique disciplinaire d'abord intéressée par la généalogie et la description des structures glisse vers une participation à la « genèse structurale » du pouvoir (Fourquet 1976 : 33). Le « commun » que l'on identifie dans les configurations sociales et culturelles devient par ce glissement le « bien commun » à préserver et à poursuivre.

La critique que fait Whitney Mauer (2020) de la notion de résilience va en ce sens. Elle rappelle l'origine écologique de cette métaphore et la manière dont elle implique non seulement l'idée d'une continuité face aux chocs, mais aussi une certaine normativité par laquelle l'état écologique antérieur à la catastrophe se voit octroyer une valeur de référence. Cette dernière deviendra ensuite un étalon utilisé pour mesurer le rétablissement post-catastrophe de l'écosystème. Non seulement, poursuit-elle, cette métaphore de la résilience est-elle mal adaptée pour parler de la dynamique des écosystèmes, mais elle peut l'être doublement lorsqu'elle est appliquée aux sociétés humaines. Encore ici, la critique est que l'état antérieur est réifié et se voit investi d'une charge normative, que le choc soit causé par un aléa naturel ou par le colonialisme.

Des auteurs issus des premiers peuples, comme Leanne Simpson, ont proposé de contrer cet effet en parlant d'une résurgence qui tente « non pas de déconstruire la maison du maître », mais d'en bâtir une nouvelle. Il est clair, en pratique, que la résurgence est un processus plus complexe que la revitalisation. On en trouve un exemple, par exemple, dans la *Loi révolutionnaire des femmes zapatistes* de 1994 (voir Saumier 2001). Ce document, largement produit par des femmes mayas, rompt non seulement avec le patriarcat tel qu'il s'est développé sous le colonialisme en Mésoamérique mais aussi, pour autant qu'il soit possible d'en juger, avec des structures inégalitaires dans les rapports de genre qui sont antérieures à la Conquête. Résurgence et revitalisation ne doivent donc pas être confondues avec réplication à l'identique de configurations passées. Mais comme les termes le laissent entendre, ces reconstructions trouvent tout de même un fort principe de légitimité dans les liens qu'elles tissent avec les communs qui ont survécu à la violence coloniale.

Évitons la pensée dichotomique et reconnaissons l'importance du rôle de la résilience, de la résistance, de la revitalisation et de la résurgence dans les luttes pour la justice sociale. Ces quatre concepts affirment une manière d'être au monde déjà là et

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

l'importance d'en assurer la continuité. Reconnaissons aussi, cependant, le poids qui est mis sur les épaules des personnes marginalisées par cette exigence de continuité ou de posture oppositionnelle intégrale. Elles situent les sources de la légitimité des projets sociopolitiques dans un lien avec le passé, ou dans une « altérité radicale » par rapport aux forces hégémoniques. Préférablement, les projets émancipatoires puisent à ces deux sources à la fois. Résurgence et résistance se confondent alors.

Il a été suggéré que ces problèmes catégoriels sont intimement liés à l'histoire des sciences sociales en général et à celle de l'anthropologie en particulier. Ayant passé les deux dernières années à traduire Eric Wolf en collaboration avec mon collègue André Drainville, je me permettrai de reprendre la formulation que Wolf faisait de ce problème. Il ne fut ni le premier, ni le dernier, ni le plus théoriquement sophistiqué à soulever cette faiblesse congénitale de l'anthropologie en tant que discipline institutionnalisée. À mon avis, Wolf est simplement celui qui l'a fait le plus clairement. Dans le premier chapitre de son livre, *Europe and the People without History*, Wolf revient sur le processus de réification au cœur de l'histoire des sciences sociales. À la fin du XIX^{e} siècle et dans les premières décennies du XX^{e}, nous assistons à un découpage disciplinaire qui marquera l'institutionnalisation des sciences de la société et de la culture. Chacune plantera alors son drapeau dans un domaine : la science politique se liera à la notion de gouvernement, l'économie à la notion de marché, la sociologie à celle de société et l'anthropologie à celle de culture. Le degré de rigueur d'une discipline était alors associé à sa capacité de faire accepter pour réelle cette « chose » qu'elle prétendait étudier et comme rigoureuse la manière dont elle entendait l'étudier. À mesure, nous dit Wolf, que les sciences sociales se convainquaient de la réalité de leurs « objets », leurs questionnements devinrent de plus en plus une réflexion sur le maintien de l'intégrité de ces objets et sur les conditions de leur désarticulation.

Dans un ouvrage pionnier sur le processus d'institutionnalisation des sciences sociales aux États-Unis, intitulé *Advocacy and Objectivity*, Mary O. Furner documente en détail les compromis consentis par les sociologues américains entre 1865 et 1905 pour établir le « sérieux » et la respectabilité scientifique de leur discipline dans les espaces universitaires. Elle rappelle que la première génération de sociologues américains « amateurs » de la seconde moitié des années 1860 était composée de « … citoyens et citoyennes militants, d'origines variées, qui se rassemblaient autour d'un intérêt pour le sort des gens ayant souffert du développement industriel » (Furner 1975 : 2). Cette proximité avec le « réformisme social » était suspecte et la pratique des sciences sociales ne gagna droit de cité qu'à partir du moment où elle commença à s'intéresser à des processus plus généraux « affectant la société dans son ensemble » et au fonctionnement de la société « elle-même » non plus sous la forme de rapports spécifiques et locaux, mais plutôt comme un ensemble réifié et objectivé, préférablement un ensemble qu'il fallait contribuer à maintenir. De la militance concrète agissant sur des rapports sociaux spécifiques, les sciences sociales auraient, selon Furner, ainsi glissé vers une réflexion sur la protection et la préservation du social, désormais conçu comme un « commun » souhaitable et méritant protection.

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

3 La réification contre l'utopie

Il n'y a rien d'étonnant dans cet éloignement pratique et conceptuel graduel des sciences sociales par rapport à l'ambition du changement intentionnel qui avait animé les réformistes sociaux. Il suit tout à fait la tendance énoncée par Émile Durkheim dans son cours de 1895-1896 sur le socialisme. Dans l'ouvrage tiré de ses notes, Durkheim discourt longuement sur trois des auteurs ayant nourri les espoirs de sa jeunesse – Fourrier, Saint-Simon et Owen. Il insiste sur le fait que la manière dont ces utopistes abordent le futur de la vie en société peut faire l'*objet* d'analyses par les sciences sociales, mais jamais être un exemple de méthode selon laquelle les sciences sociales devraient procéder. Il rejoignait ici paradoxalement Engels, qui avait vu chez ces mêmes trois utopistes les artisans de « théories infantiles et naïves » de la société ; des gens bien intentionnés mais dépourvus d'outils analytiques dignes d'une véritable « science » sociale. Pour Engels, les seuls outils rigoureux étaient ceux du matérialisme historique. Pour Durkheim, ils étaient ceux de la méthode sociologique. Mais les deux convergeaient vers l'idée que l'utopisme n'atteignait la rigueur ni de l'un, ni de l'autre.

Marcel Mauss reproduira la vision durkheimienne de l'utopie en anthropologie. Commentant les travaux d'Alexander Goldenweisser, un des premiers étudiants de Boas à Columbia qui avait l'habitude dans les années 1910 d'animer des groupes de discussion tentant de comprendre l'actualité à la lumière des concepts anthropologiques, Mauss écrira que la discipline « […] doit être infiniment plus séparée qu'ils ne croient des arts pratiques. Si elle doit servir ultérieurement à ceux-ci, son but ne doit pas être ni normatif ni même simplement mélioriste » (1927 : 288). Il est paradoxal que l'accusation d'être « normatif » vienne ici d'un cadre épistémologique qui allait lui-même produire tant de normativité en plaçant, par exemple, la réciprocité et les solidarités « organiques » au cœur de notre compréhension des sociétés traditionnelles.

La crise de la représentation, et la déconstruction de l'autorité ethnographique qui lui est intrinsèque, aura montré que la tension au cœur du discours anthropologique ne se situe pas entre un discours normatif et un discours qui ne le serait pas. Le grand legs de la période post *Writing Culture* est la discussion explicite du fait que tout texte anthropologique est traversé par une poétique et une politique. Dans le cas qui nous occupe, deux configurations poétiques/politiques sont particulièrement dignes d'intérêt : nommons-les grossièrement celle de la résilience, qui sera examinée dans les lignes qui suivent, et celle de la réinvention, discutée dans la prochaine section.

La première, celle que Wolf plaçait au cœur du développement de l'anthropologie en tant que discipline institutionnalisée, implique la production d'entités réifiées, bien qu'on se défende de le faire. Historiquement, la discipline a d'abord produit ces dernières sous la forme de *cultures*, dotées de traits clairement identifiables, d'une répartition géographique pouvant être cartographiée et souvent d'une chronologie qui leur est propre. Le concept *d'ethnie*, qui entretient un air de famille avec celui de culture, n'est pas loin derrière ce dernier dans son importance comme fondement de la discipline. Sa réification, lira-t-on, n'est pas le fait des anthropologues mais bien des sujets ethnographiques eux-mêmes :

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

> Le terme « ethnie » ne désignerait en définitive qu'un certain niveau d'organisation sociale dont rien ne justifie l'exorbitant privilège épistémologique et encore moins la réification. Ces « ethnies » patiemment déconstruites par les anthropologues dont devenues cependant des sujets, reprenant dans bien des cas à leur compte – soit par effet dialectique, soit parce qu'elles ne pouvaient exprimer autrement leurs revendications économiques et politiques – le discours ethniciste (ou indigéniste, ou tribaliste) employé à leur endroit par les dominants. (Taylor 1992 : 243)

On peut se demander à quel point les catégories de l'altérité – de la culture aux ontologies – sont « patiemment déconstruites » par les anthropologues ne désirant pas verser dans la réification. Cette analyse selon laquelle ce seraient « les autres » qui réifient et se réifient tourne court à la lumière des manières dont l'anthropologie mobilise les concepts de résilence, résurgence, revitalisation et, pour les raisons évoquées plus haut, même celui de résistance. Le fait que la discipline ait bâti sa prétention à la rigueur scientifique sur l'étude du présent et du passé fait en sorte que lorsque nous cherchons à savoir « ce qui » est résilient nous nous tournons vers le passé et non vers le futur. La résilience est celle d'une manière d'être commune et non celle d'un projet commun. Dans certains cas, comme dans le concept de *life project* (Blaser 2004), on tente de fusionner les deux. L'être-au-monde « radicalement autre » par rapport à la modernité occidentale est alors vu, du fait même de son existence et de sa résilience, comme engagé dans un processus d'affirmation à travers et au-delà du colonialisme ; *caminando hacia adelante, mirando hacia atrás* (marcher vers l'avant, regarder vers l'arrière) est une expression souvent associée à ce rapport à la politique (Gross *et al.* 2016).

Ce regard volontairement ou involontairement réifiant traverse l'histoire canonique de la discipline. De l'ethnographie de sauvetage au tournant ontologique, il témoigne d'une prise de conscience des violences coloniales et d'un engagement actif de la discipline avec les questions de la survivance, de la guérison, de la reconnaissance des droits et de l'autonomie. Il est souvent le visage d'une « anthropologie engagée ». Le fait que cette anthropologie crée des boucles de rétroaction tendant à produire des définitions normatives, institutionnalisées, de ce que sont les « bons sujets » (Corten et Molina 2015) de la résilience, de la résurgence, de la revitalisation ou de la résistance ne devrait pas nous surprendre outre mesure. C'est à la fois un indicateur du succès et des limites inévitables de cette poétique dans la constitution d'une anthropologie engagée. Son recours à la réification, même stratégique, en fait une productrice de structures normatives tout autant qu'un discours analytique portant sur ces structures, quoi qu'on en dise.

4 Anthropologie et utopistique

Les fondements historiques de la prétention à la légitimité disciplinaire de l'anthropologie semblent donc avoir percolé dans la manière dont se sont constituées certaines formes d'anthropologie engagées. Comme nous l'avons relevé plus haut dans les analyses de Fourquet, Furner et Wolf, la tendance historique des sciences sociales en général et de l'anthropologie en particulier a été de glisser d'un travail vivant de pro-

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

duction de la société à un travail mort, objectivé dans des concepts, des théories et des appareils institutionnels qui en assurent la reproduction. Pour Fourquet, c'était là le glissement militant et académique de la praxis vers le pratico-inerte, une idée qu'il emprunte à Sartre (1985). Contrer ce mouvement qui convertit le descriptif en prescriptif demande de renouer avec le *hidden agenda* utopique de l'anthropologie qu'évoquait George Marcus au début de ce chapitre.

Pour voir le lien dont il est question ici, il faut s'éloigner de l'idée désuète de l'utopie-plan, de l'image d'un précis pour la vie meilleure qu'il s'agirait de mettre en œuvre dans le monde. Il est vrai que les figures les plus proéminentes de l'utopisme littéraire y sont souvent associées, parfois malgré leur intention initiale[1]. Il est aussi exact que les utopistes pratiques critiqués par Engels et Durkheim – Saint-Simon, Fourrier, Owen en particulier – ont eu l'ambition de voir leurs idées appliquées directement dans la pratique. Mais un regard plus large sur le corpus utopiste nous livre un portrait plus complexe et, surtout, plus vivant. Le mode dominant du genre utopique est sans doute la satire et l'exagération. On y pousse à l'extrême des hypothèses quant à des scénarios possibles de développement des sociétés humaines. Le ton est souvent humoristique et l'intention y est beaucoup plus souvent de « donner à penser » que de donner un plan à suivre à la lettre.

C'est cette idée de donner à penser qui nous paraît ici particulièrement féconde pour envisager la contribution de l'utopisme à la production de communs de la connaissance. David Graeber décrit la manière dont cette intention peut s'arrimer avec le terrain ethnographique :

> One obvious role for a radical intellectual is to do precisely that : to look at those who are creating viable alternatives, try to figure out what might be the larger implications of what they are (already) doing, and then offer those ideas back, not as prescriptions, but as contributions, possibilities – as gifts. (Graeber 2004 : 12)

Cette proposition fait avancer la réflexion dans la mesure où elle introduit un mouvement constant entre le terrain et le texte anthropologique. Sa rigueur n'est plus liée à la fidélité de la représentation, à son rapport avec ce qui *est* ou *était*, mais plutôt à son rapport avec ce qui *pourrait être*, aux possibilités qui émergent du processus. Entre les lignes de la proposition de Graeber, nous pouvons comprendre que le rôle des interlocutrices et des interlocuteurs sur le terrain n'est pas tant de valider l'exactitude des images qui leur sont proposées par l'anthropologue, mais plutôt d'entrer dans un dialogue producteur de futurs possibles. Selon les termes posés ici, ces futurs imaginés peuvent être considérés comme des communs de la connaissance, et l'anthropologie, ne serait-ce que dans ce va-et-vient constant avec le terrain, est particulièrement bien placée pour y participer.

[1] Ce fut sans doute le cas de Thomas More, dont *L'Utopie* fut transformée en plan par ses lecteurs. Ce fut le cas dans l'introduction qu'ajoute Guillaume Budé à la première traduction française de l'œuvre en 1550 (Pierrot 2002).

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

Introduire le rapport ethnographique comme précaution contre le risque du solipsisme qui guette l'utopisme lorsque celui-ci devient pur désir de changement, pure échappatoire aux affres du présent, semble un pas dans la bonne direction. Mais cette balise méthodologique n'offre pas encore une solution de rechange satisfaisante à la réification. On suppose que la proposition de Graeber implique des aller-retour constants et fluides entre le texte anthropologique et le terrain et que ce mouvement permette un dynamisme dans les imaginaires produits. Mais rien n'exclut, non plus, que cet aller-retour crée une chambre d'écho renforçant les réifications. Si tel est le cas, nous sortons de l'utopisme et entrons dans la production idéologique. Pour conserver l'utile de cette proposition et la pousser un peu plus loin, il faut plonger un peu plus profondément dans les possibilités utopiques des textes anthropologiques.

Pour les raisons évoquées dans les premières parties de ce chapitre, l'anthropologie a plutôt eu tendance à se définir contre l'utopisme qu'à assumer celui qui l'habite. Ainsi, la portée utopique de la discipline ayant été réprimée (Krotz 2002) le thème est resté largement non problématisé, ou mal problématisé au sein de celle-ci. À défaut de pouvoir aller plus loin dans le cadre d'un seul chapitre, je tenterai ici, à tout le moins, d'esquisser quelques éléments susceptibles de relancer la discussion sur la manière dont la discipline la plus utopique de toutes – peut-être *ex aequo* avec l'urbanisme – peut se reconnecter avec une réflexion systématique sur l'utopisme qu'elle combat en elle-même depuis si longtemps. Ce sera une manière de jeter des ponts entre l'anthropologie et l'utopistique telle que proposée par Wallerstein qui faisait, lui aussi, appel à la production de nouveaux imaginaires et de nouveaux futurs dans un système-monde qui s'empoisonne par son propre fonctionnement.

La première question est celle de sa définition. L'utopie peut être comprise ici comme un acte intentionnel de refondation du social. Cette idée implique un certain transfert de poids dans le rapport entre les deux termes utilisés plus haut pour définir l'agentivité. Au lieu de voir cette dernière comme une intentionalité contrainte par un contexte socio-historique, l'accent est mis ici sur la manière dont l'intentionalité pousse sur les contraintes socio-historiques, dont elle répond au pratico-inerte plutôt que d'être façonnée par lui. En ce sens, l'utopie implique une tentative de rupture avec les contraintes sociales « structurelles » et avec l'histoire qui la précède. On peut détecter ici le risque de l'*hubris* et des aspirations irréalistes. Ils sont attendus dans une discussion sur l'utopisme et dans une discussion qui s'intéresse à la place de l'intentionalité dans les dynamiques sociales.

La portée politique de l'utopie lui vient de son existence en « rupture » intentionnelle, une rupture qui, en effet, est toujours exposée au risque d'aller trop loin. De multiples reconceptualisations contemporaines de l'utopie – particulièrement en anthropologie – ont tenté de dissocier les termes d'utopie et de violence. L'utopie devient alors un « désir », une « méthode », un « souffle », etc… Mais c'est là déposséder l'utopie de ce qui fait sa spécificité conceptuelle, de sa « tangence à la violence » qui la situe de plain-pied dans le domaine du politique (Corten et Molina 2015). Comparons l'utopie à d'autres termes utilisés pour parler de la construction du « bien commun ». Outre ceux dont il a déjà été question, nous pourrions ajouter l'émancipation, la justice sociale, l'autodétermination, le *buen vivir*… Comme nous l'avons vu, ces termes

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

associés à l'« *Anthropology of Good* » (Ortner 2019) ont comme caractéristique d'être pensés comme des « biens » sans mélange, des « souhaitables ». Mais ces termes sont tous relativement jeunes par rapport à l'utopie. L'utopie est un principe mélioratif que l'on tente de réaliser depuis au moins cinq siècles. Dès 1528 l'Évêque Juan de Zumaraga arrive en Nouvelle-Espagne avec une copie de l'*Utopie* de Thomas More dans ses bagages. Il y verra un plan pour contrer les atrocités de la colonisation et enjoindra Vasco de Quiroga de fonder des communautés basées sur ce modèle. À peine onze ans plus tard, Zumaraga devenu premier inquisiteur apostolique de Nouvelle-Espagne brûlera sur la place centrale de Mexico l'un des pupilles les plus brillants de ces villages modèles, Don Carlos Ometochtzin, le cacique de Texcoco, à qui il reprochait de s'être rebellé malgré les bons enseignements reçus. L'ironie, bien sûr, est que la rébellion de Carlos Ometochtzin était en partie mue par une vision de justice alliant les prescriptions de More « autochtonisées » par l'action de Quiroga qui avait, entre autres, mobilisé des muralistes nahuas pour représenter et diffuser cette vision de la « bonne vie ».

Le champ des études utopiques est rempli de discussions micro et macro sociologiques sur ce genre de « dérives ». Bien entendu, il n'est pas nécessaire ici de faire le grand écart et d'inclure des références à la Terreur française, au stalinisme ou à la Révolution culturelle chinoise pour aborder les risques de dérapage de l'utopie. Mais je dois tout de même insister sur l'importance de prendre en compte le risque intrinsèque lié à la « violence fondatrice » consubstantielle, ne serait-ce qu'en quantité infime ou comme éventualité, à toute référence à l'idée d'utopie. La prétention de faire du neuf avec du vieux, « d'ouvrir des possibles » – ne serait-ce que dans les pages d'un dictionnaire –, n'est jamais un exercice anodin. Il pousse sur les limites du sens, sur les normes existantes, sur les structures en place. Pour être efficace, cette poussée, ce travail de refondation doit se convaincre de travailler pour le « bien commun », de produire un commun préférable à ce qui lui préexistait. L'utopie est un concept assez vieux, assez éprouvé par l'histoire, pour avoir montré ses contradictions jusqu'à l'extrême. C'est un concept vers lequel nous retournons, presque malgré nous, car il est porteur de promesses. Mais si l'utopie n'est pas la preuve même que le chemin de l'enfer est souvent pavé des meilleures intentions, rien ne le sera.

L'anthropologie n'a pas encore fait face à la question de la violence fondatrice au cœur de l'utopisme. C'est peut-être la raison pour laquelle elle conserve une vision assez jovialiste de cette notion et n'hésite pas à y voir une méthode productive de « futurs émergents » et de préfiguration. Je ne critique pas ces usages. Ils sont naïfs, mais dans le bon sens du terme,au sens d'une naïveté qui permet de s'engager dans le pari utopique et dans la production de futurs sans immédiatement voir cette tentative comme engagée sur une pente glissante menant potentiellement à la catastrophe...

Mais l'avantage de penser à l'aide d'un vieux concept n'est pas seulement que ce dernier a montré une grande diversité des visages pratiques qu'il peut revêtir. Il est aussi que nous pouvons réfléchir collectivement aux leçons apprises. Il ne s'agit pas ici de suivre Durkheim et les premiers ethnographes des « expériences utopiques » qui ont pris l'utopie comme un objet à étudier, mais plutôt de nous engager dans une pratique réflexive de l'utopisme. Une réflexivité consciente à la fois du potentiel

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

transformateur et des risques inhérents à la prétention de travailler pour le « bien commun ». Cette réflexivité, certainement nourrie par l'ethnographie, n'est pas une garantie que l'utopie restera productive de futurs et de possibilités intéressantes, mais elle aide néanmoins à poser certaines balises.

5 Conclusion : un utopisme des limites

Pour ramener les différents brins de la présente discussion en une tresse à peu près cohérente, nous les ferons converger autour de l'idée voulant que l'utopisme, pour libérateur qu'il puisse être, demande à être balisé. Ces balises ne peuvent venir d'un examen « réaliste » des structures dans lesquelles l'agentivité s'exerce. Comme nous l'avons vu, ces structures sont souvent le résultat de réifications et, qui plus est, de réifications auxquelles l'anthropologie elle-même participe. Pousser sur ces structures, les déstabiliser, demande d'accorder une place importante à l'intentionalité dans la production des futurs communs, mais l'intention peut s'avérer un bien mauvais guide. L'ethnographie est une méthode particulièrement adaptée pour voir ces intentionalités à l'œuvre. Par contre, accorder une place centrale à l'intentionalité dans la production de communs nous expose au risque de croire que la volonté peut façonner le monde, que « tout est possible ». La longue histoire de l'utopie, à laquelle l'anthropologie a malheureusement trop longtemps tourné le dos, montre que ce déplacement épistémologique vers l'intentionalité ouvre aussi la question de la tangence à la violence qui est au cœur de l'acte politique qui se donne pour projet d'opérer une rupture structurelle, aussi modeste soit-elle. L'activation de la charge utopique au sein de la pensée anthropologique demande donc de trouver ses propres balises. Je conclurai ici en ce sens en m'inspirant des idées du philosophe Jean Roy, en particulier celles trouvées dans son ouvrage *Le souffle de l'espérance*, où il tente de réconcilier ces deux versants de l'utopie en proposant des balises que je tente, depuis le début de mes travaux ethnographiques, de lier à la pratique. Je vais me contenter de les énoncer ici.

Une modestie épistémologique : demeurer conscients du fait que nous nous mobilisons pour produire une réponse à un problème que nous ne comprenons jamais tout à fait. Les sciences sociales sont saturées de discours sur le pouvoir, l'inégalité, la domination, etc… mais notre réponse à ces diagnostics ne doit jamais être dissociée d'une conscience aiguë du fait que nos analyses ne produisent toujours qu'un éclairage partiel. Notre compréhension de ce sur quoi s'exerce l'intention et de ce pourquoi elle est mobilisée est en constante transformation. La mise en récit qui prétend saisir une structure de domination du point de vue du narrateur omniscient doit être questionnée et ses implications pratiques doivent être modulées en fonction de cette réflexivité critique.

Une modestie pratique : le versant négatif de redonner une place au changement social intentionnel dans les sciences sociales est la dérive vers une sorte de volonté de puissance. Même lorsque nous voyons « ce qu'il y a à faire », il faut être conscients que notre capacité d'agir directement sur le problème peut être limitée. C'est peut-être la balise la plus difficile à accepter, et l'ignorer s'est aussi souvent avéré être la voie royale vers la dérive de l'utopie. Vouloir faire advenir l'utopie dans l'histoire est un processus pratique complexe et frustrant qui, comme il a déjà été noté, « doit s'enraciner dans des possibilités réelles et non purement formelles » (Dumais 1971 : 93). La mise en

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

garde épistémologique faite au point précédent nous incite, bien entendu, à penser cette distinction avec prudence.

Une modestie dans l'espérance : dans son chapitre, Virginia Dominguez aborde la différence entre une aspiration et un objectif. Je ne peux qu'être d'accord avec cette proposition. L'aspiration est une marche vers un horizon pratiquement inatteignable. Un objectif est un « bien commun » prédéterminé que nous sommes impatientes et impatients d'atteindre. L'« *utopie maintenant !* » est peut-être l'un des slogans les plus dévastateurs du XX^{e} siècle. Je ne propose pas de nous mettre à marcher au rythme de l'« *L'utopie jamais* »… mais le doute quant à ce qui est « espérable » doit s'articuler aux autres dimensions d'une réflexivité utopistique qui s'interroge sur ce qui est connaissable ou réalisable dans le Monde. L'utopie peut être une réponse aux réifications inscrites dans les structures de domination tout autant qu'à la réification de ces structures elles-mêmes dans le discours des sciences sociales. Elle peut être un vecteur de rupture intentionnelle avec ce qui nous est donné comme vrai et réaliste. Mais l'utopie est un concept suffisamment éprouvé par la pratique pour avoir révélé ses limites. Les possibilités qu'elle ouvre sont enthousiasmantes, mais elles sont aussi potentiellement enivrantes au point de nous laisser croire que notre volonté peut être plaquée sur le monde.

La discipline anthropologique est née d'un doute face à l'utopisme, face à ces récits qui parlaient d'îles lointaines où les habitants semblaient taillés sur mesure pour servir de miroir à la modernité euro-américaine. Cette parenté n'a jamais été tout à fait évacuée, ni tout à fait assumée. Cette ambiguïté en fait une candidate de premier choix pour participer au projet « utopistique » de produire des possibles, mais de manière critique et réflexive.

Références

Blaser, M. (2004), « Life Projects : Indigenous Peoples' Agency and Development », dans M. Blaser, H. Feit et G. McRae (dir.), *In the Way of Development*, Londres, Zed Books.

Corten, A. et V. Molina (2015), « Le "mauvais sujet" de l'aide humanitaire en Haïti : relance de l'imaginaire social », *Politique et sociétés*, vol.34, n°3, p.59-79.

Dumais, A. (1971), « Les nouvelles mythologies », dans F. Dumont, J.-P. Montminy et M. Stein (dir.), *Le Merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p.89-100.

Durkheim, É. ([1928] 2011), *Le socialisme*, Paris, Presses universitaires de France.

Friedrich, E. ([1880] 1971), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales.

Fanon, F. (1961), *Les damnés de la Terre*, Paris, Maspéro.

Farmer, P. (2004), *Pathologies of Power : Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley, University of California Press.

Fourquet, F. (1976), *L'idéal historique*, Paris, Union générale d'éditions.

Furner, M. O. (1975), *Advocacy and Objectivity : a crisis in the professionalization of American Social Sciences, 1865-1905*, Lexington, The University Press of Kentucky.

Graeber, D. (2004), *Fragments for an Anarchist Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press.

Gross, J., C. Guerron Montero, P. Berti et M. Hammer (dir.) (2016), « Caminando hacia adelant, mirando hacia atras : en la primera línea de las transformaciones alimentarias en Ecuador », *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, n°54, p.49-70.

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

Hébert, M. (2019), « La violence structurelle : du diagnostic à l'action transformatrice », *Relations*, n°803, p. 38-40.

Krotz, E. (2004), *La otredad cultural entre utopia y ciencia*, Mexico, Fondo de cultura economica.

Marcus G.E. et M.M.J. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.

Marx, K. (1969 [1867]), *Le capital, livre 1*, Paris, Garnier Flammarion.

Mauss, M. ([1923-1924] 2013), « Essai sur le don » dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Mauss, M. (1927) « Note de méthode sur l'extension de la sociologie, énoncé de quelques principes à propos d'un livre récent ». *Œuvres*, tome 3, Paris, Minuit, p. 283-297.

Mauer, K.W. (2020), « Unsettling Resilience : Colonial Ecological Violence, Indigenous Futurisms, and the Restoration of the Elwha River », *Rural Sociology*, vol.86, n°3, p.611-634.

Meudec, M. (2017), « Résistance », *Anthropen* https ://doi.org/10.17184/eac.anthropen.063

Ortner, S. (2001), « Specifying Agency : The Comaroffs and their Critics », *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, vol.3, n°1, p.76-84.

Ortner, S. (2019), « Dark Anthropology and its Others : Theory since the Eighties », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, vol.6, n°1. https ://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau6.1.004

Pierrot, C. (2002), *La fortune de L'Utopie de Thomas More en France à la Renaissance*, Thèse de doctorat en littérature française, Université Paris X-Nanterre.

Sartre, J.P. (1985), *Critique de la raison dialectique, tome II, L'intelligibilité de l'histoire*, Paris, Gallimard.

Saumier, G. (2001), « Les lois révolutionnaires des femmes au sein du zapatisme », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.31, n°1, p.71-82.

Simpson, L. B. (2018), *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia.

Spencer, J. (1997), « Postcolonialism and the Political Imagination », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.3, n°1, p.1-19.

Spencer, J. (1996), « Resistance », dans A. Barnard et J. Spencer (dir.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge, p. 488-489

Taylor, A.C., (1992), « L'ethnie », dans P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses de l'Université de France.

Wallerstein, I. (1996), *Utopistics, Or Historical Choices of the Twenty-first Century*, New York, The New Press.

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505