

Joseph Josy Lévy

Professeur-chercheur, département de sexologie, Université du Québec à Montréal  
Groupe d'étude sur l'interdisciplinarité et les représentations sociales ([GEIRSO](#))

2000

# entretiens avec JEAN BENOIST

## **ENTRE LES CORPS ET LES DIEUX ITINÉRAIRES ANTHROPOLOGIQUES**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif, .xls) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Joseph Josy Lévy

Professeur-chercheur, département de sexologie, Université du Québec à Montréal, Groupe d'étude sur l'interdisciplinarité et les représentations sociales (GEIRSO)

**Entretiens avec JEAN BENOIST. ENTRE LES CORPS ET LES DIEUX. ITINÉRAIRES ANTHROPOLOGIQUES.**

Montréal: Éditions Liber, 2000, 241 pp. Collection: "de vive voix."

[Autorisation formelle accordée par M. Jean Benoist, anthropologue, le 17 juillet 2007 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels :

Joseph Lévy : [levy.joseph\\_josy@uqam.ca](mailto:levy.joseph_josy@uqam.ca).

Jean Benoist : [oj.benoist@wanadoo.fr](mailto:oj.benoist@wanadoo.fr).

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

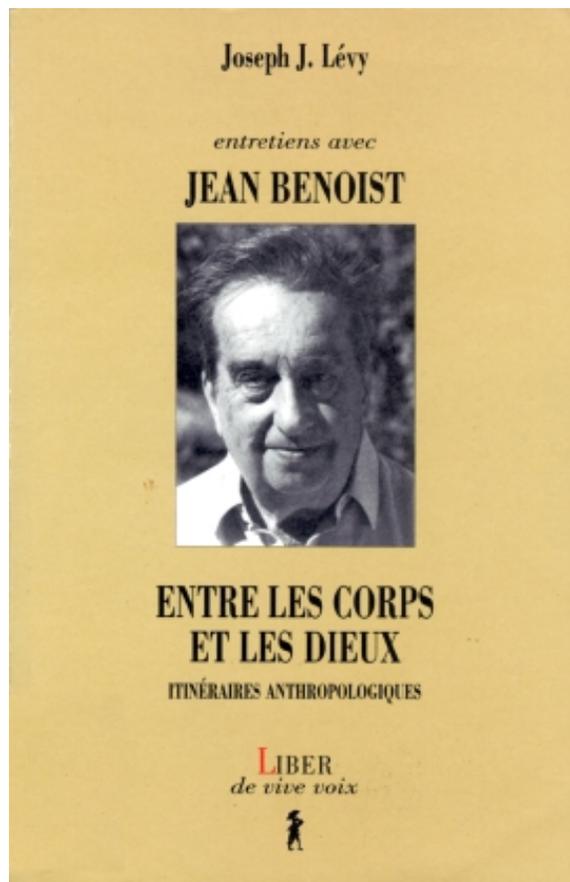
Édition numérique réalisée le 9 septembre 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



## Joseph Josy Lévy

Professeur-chercheur, département de sexologie, Université du Québec à Montréal  
Groupe d'étude sur l'interdisciplinarité et les représentations sociales ([GEIRSO](#))

### entretiens avec JEAN BENOIST. ENTRE LES CORPS ET LES DIEUX. ITINÉRAIRES ANTHROPOLOGIQUES



Montréal: Éditions Liber, 2000, 241 pp. Collection: “de vive voix.”

Les Éditions Liber reçoivent des subventions du Conseil des arts du Canada, de la SODEC et du ministère du Patrimoine canadien (PADIE).

# Table des matières

## Quatrième de couverture

Première partie.	<u><i>Départ</i></u>
Deuxième partie.	<u><i>Premiers itinéraires</i></u>
Troisième partie.	<u><i>Métissages</i></u>
Quatrième partie.	<u><i>Entre corps et dieux</i></u>

## Index

## Bibliographie sélective

Entretiens avec Jean Benoist

## Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Médecin et anthropologue, **JEAN BENOIST** a contribué au développement de l'anthropologie au Québec et en France. Pédagogue reconnu, il a formé des générations d'étudiants et aidé à organiser le champ des recherches sur les sociétés créoles (Caraïbes et Océan Indien), le métissage et l'anthropologie médicale.

Il est l'auteur de nombreux ouvrages qui balisent les rapports complexes entre la biologie, la société et la culture, plus particulièrement entre la maladie, les soins et la religion. Ce lien entre santé, thérapie et religieux permet d'éclairer la dynamique des sociétés contemporaines.

De la médecine à l'anthropologie, de l'étude des corps à celle des dieux, l'itinéraire de Jean Benoist souligne la rigueur d'une quête intellectuelle enracinée dans un travail de terrain approfondi et sensible.

**Joseph J. Lévy** est anthropologue et professeur à l'Université du Québec à Montréal. Il a publié *Un village au bout du monde* (Presses de l'Université de Montréal, 1976) ; *Sida-fiction* (Presses de l'Université de Lyon, 1994) ; *Ethnicité et enjeux sociaux* (avec Micheline Labelle, Liber, 1995).

Entretiens avec Jean Benoist

## Première partie

---

### Départ

[Retour à la table des matières](#)

**Joseph Lévy :** *Jean Benoist, vous êtes médecin et anthropologue. Vous avez contribué au développement de l'anthropologie au Québec et à la connaissance des structures sociales et culturelles des sociétés créoles, puis à la compréhension des rapports entre les pratiques médicales et la culture, en particulier le religieux. Vous avez traité de tout cela dans de nombreux écrits. Vous avez aussi formé des générations d'étudiants, dont je fais partie, et participé à la création de plusieurs institutions. Dans cet itinéraire, le mariage entre médecine et anthropologie apparaît comme particulièrement frappant. Comment s'est-il construit ? Comment l'envisagez-vous au début ? Comment vous êtes-vous intéressé à la médecine ?*

**Jean Benoist :** Oserais-je dire que j'ai eu de la chance d'avoir vécu, de onze à quinze ans, au moment de la guerre, dans la région de Lyon, et dans une famille qui a globalement été épargnée par les grands re-mous directs du conflit ? C'était une période d'enfermement, de crainte. On ne voyageait pas, on demeurait, entre lycée et famille, dans un cercle bien clos. Seuls horizons demeurés ouverts, les livres

et, dans ma campagne des Dombes, les étangs sauvages où j'allais observer les oiseaux. Compare au foisonnement que nous offre le monde actuel, tout cela me semble immensément paisible, malgré la guerre qui faisait rage. Cette guerre, nous la savions présente ; elle venait parfois très près de nous, comme ce jour où les Allemands ont fusillé un groupe de résistants dans un bois voisin. Chaque nuit, pendant des semaines, je me suis senti fusillé et je m'éveillais au choc des balles... Malgré cela, c'est un souvenir de tranquillité qui domine, celui de cet isolement, et mes exaltations n'étaient dues ni à la guerre ni à des films, mais à des lectures, à d'immenses lectures, qui dévoraient mes jours et qui d'ailleurs pénalisaient mon assiduité au travail scolaire.

J'en garde le souvenir d'une aventure, faite de rencontres, d'enthousiasmes, d'angoisses, d'identifications. Bien entendu il y avait Jules Verne, mais il y en eut bien d'autres ; mon père, qui admirait Flaubert, m'a lu plusieurs de ses romans alors que j'avais une douzaine d'années. Le début de Salammbô, « C'était à Mégara, faubourg de Carthage, dans les jardins d'Hamilcar », m'avait si fortement marqué que Carthage a été plus tard l'un de mes premiers voyages. Il me lisait aussi Kipling et H.G. Wells. Puis je suis passé à des romanciers qui comptaient à l'époque : Bernanos, Gide, Mauriac, Romain Rolland. Ensuite, des textes de philosophes, des écrits orientaux, et des poètes, beaucoup de poètes. Je voulais devenir écrivain, et j'écrivais beaucoup.

Ce monde calfeutre dans ses couvre-feux était aussi celui d'un espace religieux, où le catholicisme était vite devenu trop étroit, laissant à nu les grandes interrogations métaphysiques du début de l'adolescence qui se tournèrent vers ce que Je pouvais trouver de l'Inde, comme ces petites brochures où paraissaient des textes d'Aurobindo ou du Vedanta. Sans en avoir alors conscience, j'étais aussi influencé par les jésuites qui tenaient un foyer pour les lycéens et glissaient subtilement un message que je ne dirais pas religieux au sens restreint du terme, mais plutôt une hiérarchie de valeurs où l'intellectuel et le spirituel étaient très liés.

Cette vie dans la France de la guerre, où le reste du monde semblait à jamais inaccessible, faisait aussi germer en moi une immense aspiration à l'exotisme, un appel des Tropiques. Je sens encore la tiédeur des grandes serres de Lyon, où j'allais respirer l'air humide. Et je me sentais profondément chez moi, sous les gouttes qui semblaient suinter des larges feuillages des bananiers.

Et puis il y avait la science. Mon père et son meilleur ami appartenaient à cette génération née peu avant le siècle, et pour qui la science était le sommet de la pensée humaine. Les aspects inconnus du monde que la science pouvait nous montrer étaient bien plus passionnants que les conflits humains. Ils parlaient physique et mathématique comme d'autres théâtre et littérature, s'enthousiasmant sur l'expansion de l'univers et sur la structure de l'atome. Cela n'empêcha pas mon père, gaulliste dès 1940, d'être assez proche de la Résistance, mais cela je ne l'appris qu'à la Libération, où il joua un rôle éphémère dans le comité de libération de Lyon, avant de retourner à sa vie d'homme d'affaires dégoûté par les politiciens qui refaisaient surface.

Malgré les difficultés de l'époque, ce fut certainement une chance de traverser cette phase cruciale de la première découverte du monde loin du tohu-bohu, dans cet enfermement en tête à tête avec quelques valeurs essentielles. Je ne sais pas s'il y avait là un bon terreau pour une graine d'ethnologue, mais c'étaient des conditions remarquables pour l'éveil d'une curiosité qu'aucune spécialisation ne bornerait précocement.

*Avant de devenir anthropologue, vous avez eu une formation en médecine. Quels souvenirs gardez-vous de ces études ? Du rapport au corps malade ?*

J'ai terminé les études secondaires très tôt et je me suis en effet orienté vers la médecine. Bien que les sciences aient été moins présentes que de nos jours, on exigeait pour s'inscrire en faculté de médecine le succès à une année scientifique préparatoire en faculté des sciences,

le « PCB » (physique, chimie, biologie). À la différence de beaucoup de mes camarades, cela m'a passionné, alors qu'ils souhaitaient avant tout voir des malades le plus vite possible.

Et cela commençait dès la première année de médecine : la matinée se passait à l'hôpital ; on arrivait à titre d'« hypo » dans un service où on nous demandait de faire les pansements, ou de remplir des documents, avant d'accéder peu à peu au rite sacré : prendre des « observations », c'est-à-dire interroger un malade sur son passé, sa vie, sa famille, essayer d'obtenir de lui le maximum de ses antécédents pathologiques, puis décrire ses signes ; quand arriverait l'interne, voire le chef de service, on lirait l'observation, au pied du lit du malade. On était jugé sur la qualité de son observation, tant sur la forme que sur le fond. Tout cela en alternance avec des cours en faculté consacrés aux sciences de base et au laboratoire.

Les études de médecine sont universitaires, certes, mais elles sont une forme de terrain. Le jeune médecin, surtout à l'époque où j'étudiais, est plongé dans l'univers réel de l'hôpital avec ses structures, ses hiérarchies, le grand patron, sa cohorte d'assistants, d'internes, et, tout au bout, le nouveau venu, qui porte les papiers et qui accompagne les infirmières ou la bonne sœur. Et cet espèce de terrain, c'est aussi la rencontre des malades, des gens réels. Dès la troisième année, j'ai rempli les fonctions d'externe à l'hôpital Saint-Joseph, un établissement un peu archaïque, sur lequel régnaient des religieuses. Vu de nos jours, cela semble dater de plusieurs siècles, et effectivement, c'était la suite de la longue tradition des hôpitaux de charité, des hôtels-Dieu, même si les techniques récentes s'y installaient. Nous avons manie les premiers traitements à la streptomycine, avec l'éblouissement de sauver des méningites tuberculeuses, alors que cette maladie était jusque-là aussi inéluctablement mortelle que de nos jours le sida. C'était un lieu d'expériences denses, notamment pendant une année d'externat en médecine générale, dans le service de Monsieur Bouvier. Les malades étaient dans de grandes salles de vingt à vingt-cinq places, celle des hommes et celle des femmes. Cancers, maladies neurologiques

graves, atteintes cérébrales se côtoyaient. On hospitalisait alors les gens fort longtemps, et bien au-delà des soins nous avions avec eux des rencontres, des dialogues.

Je revois ces visages de gens en fin de vie. Souvent des estropiés du destin. Mais je découvrais, au sortir de mon cocon familial, une épaisseur de vie que j'observais avec la passion étonnée qu'éveille une terre nouvelle. Ce poète qui me lisait ses poèmes et dont j'ai dû faire un jour l'autopsie du cerveau : après avoir incisé la peau du crâne de son cadavre j'ai dû briser la boîte crânienne à coups de marteau, dégager le cerveau et le tenir dans mes mains. Ou cet homme aux multiples tentatives de suicide qui se mourait d'un cancer tout en continuant à gérer l'oeuvre de sa vie, le « Bassin de radoub », un foyer qui accueillait des misérables comme lui. C'est sans doute là qu'a été enfouie en moi une graine qui germerait bien plus tard sous la forme d'une écoute anthropologique de la maladie, du destin, de la mort.

Ces rencontres, c'est un apprentissage qui, quand on a vingt et un, vingt-deux ans, vous marque très fortement. D'abord, il faut dénuder les corps et les palper. Il faut dénuder les vies et les interroger. Et cela chez des personnes qui ont des maladies lourdes, des maladies laides : la sclérodermie qui fige la peau, la grande brûlure où le visage est déformé, où les mains se palment, les cancers à des stades plus ou moins terminaux, avec leurs douleurs. C'est un rapport à la matérialité de l'être que tout médecin intériorise et en même temps refoule. Vous êtes la, petite chèvre de Monsieur Seguin prête à être dévorée par le choc. Vous recevez en plein visage le fait que ces gens-là sont des corps détériorés, en fin d'usage, bientôt jetés. Et ce à quoi vous avez été élevé, ce dont vous ont parlé vos études, l'être humain en soi, vous apparaît comme ce magma affreux. Je me souviendrai toujours de cette très belle jeune femme étendue sur la table d'opération. Son ventre nu était magnifique. Je faisais l'aide opératoire, troublé. Incision, et une odeur infecte envahit la pièce, et les tourbillons de cochonnerie de son occlusion intestinale... Ça vous marque pour toujours. Si bien que le rapport au corps, la palpation du corps, l'accessibilité du corps, la

vision du bout des doigts de ce qui est à l'intérieur, c'est une empreinte très forte. Je crois que c'est aussi une condition pour une anthropologie biologique. J'ai toujours été très déconcerté de voir ceux qui n'avaient fait que quelques études de sciences biologiques se considérer comme « anthropobiologistes ».

Je suis devenu ensuite, pendant deux ans, interne à l'hôpital Saint-Luc, et une grande partie de mon temps s'est passée en chirurgie dans deux fonctions : l'une consistait à recevoir les accidentés du travail, l'autre à travailler au centre des grands brûlés qu'un chirurgien admirable, Monsieur Colson, avait mis sur pied peu auparavant. De tout cela il reste certes un métier, un métier technique et artisanal. Mais aussi la plongée dans le poids de la vie ouvrière. Le menuisier qui arrivait avec les doigts coupés par la dégauchisseuse, le manoeuvre qui avait eu les deux jambes tranchées par la chute de plaques de tôle, le couvreur dans le coma après une chute de dix mètres et que nous avons maintenu en vie toute une nuit avant d'abandonner à l'aube. Mille drames du travail ; corps agressés, blessés, amputés. Rares étaient ceux qui avaient tous leurs doigts... Et, en parlant avec eux au long des innombrables séances de pansement, ou durant le méticuleux nettoyage de leur peau brûlée, apparaissaient avec une autre évidence que dans les discours militants les blessures que la vie leur avait faites, parce que le sort les avait orientés là, dans cette espèce de tri qui canalise les destins. M'apparaissait aussi la fondamentale ressemblance de beaucoup d'entre eux avec moi, alors que par mon éducation j'avais intériorisé la différence de classes comme un espace d'incommunicabilité. Mais je n'ai compris que plus tard combien mon travail technique et combien les maux que je soignais étaient enracinés dans l'ordre de la société et que cet ordre transformait bien des gens en un terreau humain sur lequel les autres prospéraient.

*Dans cette formation, y avait-il place pour cette dimension sociologique ?*

Non, aucune. Quelques médecins étaient sensibles à l'insertion sociale des malades, à leurs antécédents, à leur contexte familial dont la connaissance contribuait au pronostic ou à l'évaluation des chances d'un bon suivi du traitement. Mais pas dans une perspective sociologique ; tout était orienté sur la personne, sans imaginer qu'il puisse exister des dimensions sociales ou culturelles à la maladie. On centrait le regard sur l'individu, en considérant tout au plus les influences qui pouvaient jouer sur son mode de vie.

Cela continue, car, dès le départ, le médecin n'oscille qu'entre l'individu et l'universel : l'individu dans le « colloque singulier », l'universel à travers les sciences médicales et fondamentales. Entre les deux, il ne conçoit pas d'entités collectives structurées, comme le fait l'anthropologue. C'est d'ailleurs pourquoi la psychologie lui est plus accessible - car elle est aussi une discipline de l'individuel, au moins pour l'essentiel - que l'anthropologie, qui implique l'acquisition d'un nouveau niveau d'analyse.

*Comment avez-vous rencontré l'anthropologie ?*

Je voulais m'orienter vers la recherche, et je suivais, en même temps que la médecine, les études de licence en science : physiologie, chimie, biologie... Je concevais mal de consacrer ma vie à l'exercice de la médecine, même si j'étais très pris par ses aspects « humains », en particulier lors de remplacements dans des campagnes, en Savoie, dans le Jura ou dans la région lyonnaise. Le quotidien du médecin, l'absence de perspective de création intellectuelle me faisaient peur. Ou alors je me voyais médecin romancier... Mais je voulais surtout faire de la recherche, sans bien savoir où ni comment. J'e tâtonnais, et j'ai été successivement attiré par la biochimie, par l'histologie, puis par la physiologie. Mon intérêt pour l'anthropologie s'est concrétisé avec

l'arrivée à Lyon d'André Leroi-Gourhan, nommé comme jeune maître de conférences à la faculté des lettres et qui avait mis au point un enseignement d'ethnologie avec un homme tout à fait remarquable, Gabriel Manessy, que j'ai beaucoup fréquenté par la suite. Je n'ai guère assisté à leurs cours, mais une amie me prêtait ses notes que je recopiais. Il y avait parmi les étudiants François Gros, qui est devenu plus tard le directeur de l'école française d'Extrême-Orient, ainsi que le père Hours, jeune jésuite devenu un grand préhistorien.

Ce cours de Leroi-Gourhan a donné naissance par la suite à un livre important, *Le geste et la parole*. Dès le départ il posait que l'homme, en devenant pensant, s'est doté d'une biologie socialisée. C'est devenu l'un des thèmes que j'ai le plus travaillés par la suite. J'ai visité aussi les grottes de Lascaux en sa compagnie. Il nous montrait ce qui était en gestation chez lui, et qu'il publierait bien plus tard dans son grand livre sur l'art pariétal somptueusement édité chez Mazenod : le petit bouquetin terminal, les signes appariés, etc. Je me souviens aussi d'une visite avec lui dans une grotte d'Arcy-sur-Cure à laquelle il fallait accéder par un long boyau à peine plus gros qu'un égout de dimension moyenne. Il rampait devant moi ; j'avançais dans une oppression épouvantable pendant qu'il avait l'air tout à fait à l'aise et tout à fait heureux. Mais c'est surtout sur le site de Pincevent que je l'ai vu enthousiaste devant le chantier de fouilles et il parlait comme un visionnaire de scènes d'autrefois qui semblaient se dérouler sous ses yeux à travers les indices épars sur le sol.

De Leroi-Gourhan, j'ai une image faite de mille dialogues superposés, qui est aussi celle qu'il a laissée à toute une génération d'ethnologues français qui se reconnaissent comme ceux qu'il a moulés : Christian Bromberger, Corneille Jest, Hélène Balfet et bien d'autres. Son camp de fouilles d'Arcy-sur-Cure était un haut lieu d'enseignement socratique, et de folklore. Le matin, il montait sur un monticule et nous réveillait au son du biniou. S'entretenir avec lui était cependant difficile. Il fallait prendre rendez-vous avec « le patron », et on attendait deux ou trois jours. Là, il était très disponible.

Plusieurs fois, il a joué pour moi le rôle d'une sorte de gourou. J'e crois que c'est ce qui a fait son emprise sur beaucoup de ses élèves : en trois phrases, il dénouait ce qui vous semblait inextricable. Il avait le génie de l'évidence. Je me souviens d'être sorti soulagé et éclairé d'entrevues avec lui sur des questions qui étaient particulièrement confuses dans mon esprit, surtout sur mon orientation intellectuelle.

*Plus tard, en 1967, vous l'avez invité à Montréal.*

Oui, j'ai contribué à le faire venir à Montréal où il a été l'un des conférenciers étrangers invités à l'inauguration de l'exposition universelle. Son problème, ce n'était pas son exposé, mais le fait qu'il devait le faire en smoking, et nous sommes allés en louer un. Nous avons beaucoup visité la ville. Mais son séjour a été marqué par un épisode tragique. Nous nous promenions ce jour-la et je remarquai sa démarche un peu hésitante. Surtout l'immobilité de son bras droit, qui ne suivait pas le rythme de son pas. Je connaissais bien ces signes : cela évoquait clairement la maladie de Parkinson. J'ai hésité puis je me suis permis de l'alerter. Le diagnostic était malheureusement juste, et il a fait une forme particulièrement grave et évolutive. Le voir parkinsonien, lui qui aimait nous étonner en écrivant au tableau de la main gauche tout en dessinant en même temps de la main droite, le voir, tremblant, ayant des difficultés à marcher puis plus tard à parler, lors de ses cours au Collège de France, c'était assez horrible. Sa condition symbolise toute la tragédie de l'homme, que son enveloppe corporelle lâche avant que son esprit ne se dissolve.

*Comment avez-vous concilié vos études médicales et l'anthropologie ?*

L'ethnologie, car on ne disait « anthropologie » que pour l'anthropologie physique, l'étude des crânes et des corps, restait un intérêt très périphérique. Les études de médecine étaient extrêmement prenantes. Chaque après-midi, il y avait quatre, cinq heures de cours. Le soir on

préparait les concours, le matin on était à l'hôpital. C'était du plein temps de huit heures du matin à dix heures du soir tous les jours, toute l'année sauf un peu de vacances, et même pendant les vacances on allait à l'hôpital et, plus tard, on faisait des remplacements. L'ethnologie faisait partie d'un effort pour ne pas erre complètement aplati par le laminoir intellectuel terrible que sont ces études de médecine.

*Mais à quel moment le choix s'est-il imposé à vous ?*

Très lentement, presque inconsciemment. À la fin de mes études de médecine, j'ai reçu une bourse pour suivre un an de formation à l'institut Pasteur de Paris en vue d'être recruté par les instituts Pasteur d'outre-mer. J'étais inscrit à ce qu'on appelait le « grand cours » de microbiologie. C'était un cours très astreignant mais qui avait l'avantage de faire parcourir en à peu près un an toute la microbiologie. Je me cherchais encore. On était en 1955, et j'ai eu la chance d'avoir alors parmi les enseignants André Lwoff, François Jacob et Élie Wolman, entre autres. Ils commençaient à mettre au point la génétique bactérienne et je me suis passionné pour ce qu'ils faisaient. J'avais mille images du savant à l'esprit, par ma famille et par des lectures, comme celle qu'en donnait Georges Duhamel dans son roman *Les maîtres* ou, bien plus positive, celle de Pasteur dans l'ouvrage de René Valléry-Radot. Lyonnais, ayant souvent été dans le Beaujolais, je m'identifiais aussi à Claude Bernard. J'e me voyais découvrant les mécanismes cellulaires du cancer, les fondements de l'embryologie, etc. Mais, à travailler tous les jours sur les cultures microbiennes, j'ai senti que je ne pourrais pas passer toute ma vie devant la « paillasse », ainsi que l'on dénomme les tables de laboratoire. J'avais un tel besoin de voyager que la voie des instituts Pasteur d'outre-mer m'a plus attiré.

Passant un jour au Musée de l'homme, au tout début de l'année universitaire, je vois l'affiche « Certificat d'ethnologie, Faculté des sciences ». J'avais justement besoin d'un certificat de sciences pour terminer ma licence. Parmi les enseignants mentionnés, il y avait Le-

roi-Gourhan. Je me suis inscrit, et à partir de ce moment l'enracinement anthropologique est devenu plus fort.

*Qui vous enseignait, à part Leroi-Gourhan ?*

Un certain nombre de personnes, pas toutes très connues, et qui couvraient un large champ de la discipline : la préhistoire et la géologie du quaternaire avec Henriette Alimen, qui a beaucoup publié dans ce domaine ; pour l'ethnologie, Pierre Métais, qui venait juste de succéder à Marcel Griaule, décédé subitement. Leroi-Gourhan assurait une part importante de l'enseignement et de la formation parallèle à l'enseignement, des sortes de travaux pratiques, et puis les stages d'été à Arcy-sur-Cure sur son terrain de fouilles.

Paul Delost a joué un rôle important pour moi. Professeur de physiologie, il m'a conseillé de préparer une thèse d'anthropologie, idée qui ne m'était jamais venue à l'esprit en raison de mon orientation principale vers Pasteur. Il y avait aussi Raoul Hartweg, qui a enseigné le squelette à des générations d'ethnologues et qui ressemblait lui-même à un squelette. Étrange personnage, à la fois gentil et amer, il était un grand admirateur de Huysmans. Le linguiste Martinet participait aussi au programme, ainsi qu'une psychologue.

Raymond Èches, un camarade de ce certificat, devenu par la suite maître de conférences à Nice et que j'ai retrouvé trente-cinq ans plus tard à la Réunion, me passait chaque fin de semaine les cours que je recopiais. De cette promotion, je dois mentionner Anne Retel-Laurentin, à qui je dois beaucoup. C'est elle qui a littéralement fondé en France l'anthropologie médicale.

*Les cours que vous suiviez vous semblaient sérieux, par comparaison à votre formation médicale ?*

Tout a fait. Sauf le cours de Monsieur Métais, mais cela tenait moins à la discipline qu'à l'enseignant qui tout au long de l'année nous

a parlé d'un seul livre, le Do Kamo de Maurice Leenhardt... Quand j'ai mieux connu Leroi-Gourhan, vers la fin de l'année, je lui ai toutefois dit assez brutalement : « Ce n'est pas sérieux... ce n'est pas avec cette formation qu'on devient ethnologue. Il n'y a pas d'autre diplôme ? » Il m'a répondu : « Non... Ici, on vous a donné un trousseau de clés, et on vous a dit où sont les portes. Maintenant c'est à vous de continuer. » Et c'était une position assez juste, finalement.

*À quel moment faites-vous votre premier voyage, en Afrique, celui à la suite duquel vous avez écrit Kirdi au bord du monde ?*

C'était avant d'aller suivre le cours à Pasteur. J'étais interne à l'hôpital Saint-Luc à Lyon. Sous l'impulsion d'un aide infirmier, Jacques Deschamps, nous avons créé ce qu'on n'appelait pas encore une organisation non gouvernementale, une ONG, qui était destinée à aider l'implantation de soins médicaux dans des terrains nouvellement ouverts par des missionnaires oblats dans le nord du Cameroun. Nous avons obtenu, grâce à l'intervention du docteur Aujoulat, ancien ministre très orienté vers l'aide à l'Afrique, l'autorisation de partir, avec la tonne et demie de médicaments que nous avons collectés, à bord d'un avion militaire affrété pour conduire un grand reporter, Pierre Ichac, jusqu'à Lambaréné où il allait interviewer le docteur Schweitzer pour son quatre-vingtième anniversaire. On a fait une sorte d'avion-stop. L'avion nous a déposés à Douala après une escale à Bamako et à Niamey.

Pendant tout ce vol de nuit au-dessus du désert, j'écoutais Pierre Ichac me raconter des souvenirs du monde entier de sa voix à la fois aiguë et prenante. C'était un petit homme, qui avait une déformation de la colonne vertébrale, tout l'opposé de l'image du grand reporter séduisant. Mais il était vibrant d'allant et capable de parler à un seul auditeur comme s'il avait été à la radio, en demeurant sans cesse intéressant. À vingt-trois ans, on a l'impression de toucher au rêve.

De Douala a commencé une sorte d'expédition, avec les motivations qui guident les gens des ONG : l'exotisme généreux, celui où on reçoit sous forme d'événements inédits et prenants la contrepartie d'efforts en vue de rendre des services.

*Dans ce cadre avez vous fait une sorte de terrain anthropologique ?*

Dans l'un des lieux au moins, chez les N'Doayo, où ont travaillé plus tard Nigel Barley puis Jean-Claude Muller. C'était une sorte de terrain, d'initiation au terrain plutôt. J'y ai passé à peu près deux mois, à mettre sur pied le dispensaire, à soigner des malades avec le père Mégret, jeune missionnaire, un pur, rayonnant, très proche de la population. Je l'ai retrouvé ces derniers temps. Âgé à présent de soixante-seize ans, il est fixé à Marseille et continue à être actif, cette fois dans les quartiers nord. C'était un premier terrain mais qui n'avait pas conscience de l'être. Néanmoins, c'est dans cette expérience que j'ai trouvé l'une des incitations qui m'ont décidé à faire le certificat d'ethnologie. Nombre de mes étudiants, du moins en France, ont eu une démarche semblable : ils ont travaillé pour Médecins sans frontières ou d'autres ONG ; cela leur a révélé qu'ils manquaient d'outils pour approcher « l'autre », et ils ont pensé, souvent à juste titre, que l'anthropologie leur en apporterait.

J'ai rédigé à la suite de ce voyage un livre qui, à ma grande surprise, a eu un certain succès. J'ai eu tout de suite un prix, le prix des Vikings, qui était donné pour encourager les récits de voyage, sous l'impulsion d'une dame suédoise, Madame Guldhal, par un jury assez prestigieux à l'époque : Jean d'Esme, Marius Mouttet, Bernard Frank. J'ai eu aussi un autre prix, le prix Paris-Lyon « pour les Lyonnais qui ont réussi à Paris », et qui était donné par des gens de l'Assemblée nationale ! Je me suis dit alors que j'allais continuer dans cette veine, mais ces aspects superficiels m'ont vite fait changer d'avis, et je ne suis pas devenu « explorateur-conférencier ».

*Quelle différence y a-t-il, à vos yeux, entre l'explorateur-conférencier, le voyageur et l'anthropologue ?*

On s'en aperçoit petit à petit, à mesure que l'on vit l'expérience du terrain et qu'on la compare à celle du voyage de l'explorateur. Le terrain de l'anthropologue, c'est, au long de toute sa vie, une alternance de dépaysement et de repayement. L'anthropologue, lorsqu'il va hors de son territoire d'origine, est certes le voyageur, mais au sens ancien : celui qui voyage lentement. Il a le temps de s'éloigner, y compris d'une partie de lui-même, et aussi celui de se rapprocher. Pas d'une façon mythique, celle de « la rencontre entre les peuples et les cultures », mais presque malgré lui. Son métier, ses objectifs le portent à ne pas chercher à tout prix à se protéger, à contrecarrer ces sortes de menaces, de contestation de soi, de ce que l'on pense être soi, lorsqu'on est immergé « ailleurs ». Elle est grande la fragilité de nos valeurs face aux gens qui ne les partagent pas... Comme nous avons besoin du consensus quotidien de notre entourage pour simplement persévérer dans ce que nous pensons être notre identité, nos choix ! Le reporter, le touriste ont mille façons de se protéger, de se rendre imperméables au milieu : ils prennent des bains « d'ailleurs » puis ils s'essuient dans le cadre aseptique de leur hôtel. L'anthropologue au contraire essaie de recevoir une transfusion de l'autre : de l'autre pays, de l'autre façon d'être, de l'autre climat, pour, quelque part, se les incorporer. Il ne s'agit pas d'un élan romantique d'identification à l'autre, mais d'un déplacement conscient hors de soi, afin de décaler son point de vue de ce qu'il était auparavant.

*Comment se réalise ce transfert ?*

Je pensé à ma première arrivée à l'île Maurice. Comme tout monde étranger, l'île me paraissait fermée, voire hostile. Et je me disais : « Il est certain que, lorsque j'aurai fait mon travail de terrain, un des villages qui sont là-dessous me sera devenu intime ; je lui serai devenu familier ; des gens, des lieux, des choses, m'auront imbibé, et je leur aurai moi aussi communiqué des éléments de moi-même, de ceux

qu'on enfouit et qu'on ne sort pas devant n'importe qui... » Un peu comme lorsqu'on se remémore la première rencontre avec la femme avec laquelle on vît désormais : elle était une étrangère parmi d'autres, et il y eut une forme de transfusion. Le séjour anthropologique est une démarche ou l'on vient, non pas avec ce que l'on a mais le plus possible avec ce que l'on est, et en laissant ce que l'on est se modifier au gré de cette transfusion. Un voyage intérieur où le moi se dépouille peu à peu des oripeaux culturels qu'y a déposés le milieu dont il est issu et que nous sommes incapables de distinguer du moi tant que nous restons dans ce milieu.

Mais la démarche de terrain est difficile, inquiétante. Au début on a l'impression d'avancer très vite, et à la fin, celle de ne pouvoir jamais atteindre le but car nous en sommes à la fois très près et infiniment loin. Ceux vers lesquels nous sommes venus et avec qui nous travaillons suivent un chemin symétrique, à cause de notre présence. Dans un lieu, quartier de ville ou village, nous sommes tout d'abord un étranger face à des gens que nous percevons autres, et qui nous perçoivent autre. Peu à peu, nous faisons entrer en nous une partie de leurs façons de voir, de penser, de se conduire. En même temps, ce que nous avons au début d'étrange devient de plus en plus familier à ceux qui nous entourent. Indispensable empathie qui vient lutter contre le choc culturel, toujours menaçant.

Que de coopérants, de membres d'ONG vivent ce choc après les premiers enthousiasmes ! Pour l'anthropologue, du moins quand cela se passe bien, il y a une forme de jouissance dans cette angoisse, dans cette attente silencieuse qui précède le rapprochement. Je ne suis pas de ceux qui s'activent dès leur arrivée. Je me suis souvent placé face au terrain dans la position que Mallarmé évoque face à son inspiration : « Tes pas, enfant de mon silence, /doucement, saintement placés,/ vers le lit de ma vigilance /procèdent muets et glacés. »

### *Il s'agit donc d'un apprivoisement ?*

Une attente discrète, une observation les yeux mi-clos, qui laisse aller le mouvement intérieur bien plus qu'elle n'est une quête ardente de l'information : lente imbibition, apprivoisement réciproque. Tout anthropologue qui a vécu un terrain en s'immergeant un certain temps dans un milieu culturellement, linguistiquement, ethniquement très différent de lui a vécu une expérience qui démontre à quel point la transfusion s'est faite : lorsque, aptes être parti, il revient dans ce même lieu, ce retour est, pour lui et pour les autres, le retour au familier, le retour d'un familier. Il est accueilli comme un membre de la parenté, lorsque l'amitié s'exprime en termes de parenté. Il est de retour dans un lieu devenu un « ici » partagé, alors qu'auparavant il était quelqu'un d'ailleurs qui se sentait dans un « ailleurs ». Cela se fait par petites touches. La réalité ne change pas, mais le rapport à elle change. Un jour, le lever de soleil n'est plus le lever de soleil dans un cadre exotique, mais il est tout simplement le lever du soleil. La façon de manger, la langue qui nous est parlée deviennent des évidences.

Ce savoir-être est d'abord acquis, puis on l'analyse, on le note, en tentant de se mettre en retrait, « d'éloigner le regard ». Mais l'éloignement doit venir après ce qui a commencé par l'implication.

Certes cette empathie n'est pas constante, ni générale. Il y a des inquiétudes, des rejets réciproques, des intolérances, de terribles moments d'ennui. On n'est jamais tout à fait « ici » dans cet ailleurs. Plus tard, quand on sera revenu « chez soi », on ne sera non plus jamais tout à fait « ici » dans son ici, et c'est très déstabilisant. Il faut une longue expérience pour dépasser cela en n'étant pas l'homme de tout le monde et de partout ; j'ai connu des anthropologues éclatés entre des ici multiples qui ne pouvaient jamais entrer en coïncidence.

Ainsi existe-t-il en moi, latents mais prêts à l'éveil, un soir au bord de la mer à Madras, à la fin d'une longue journée indienne, une aube

dans la plantation mauricienne, un dialogue sous la tonnelle d'une case de Saint-Barthélemy, une marche vers un culte vaudou à l'île de la Tortue, ou une tablée de fête à la Martinique. Ils me sont aussi familiers que ma maison, ma vie quotidienne ou mon métier.

La démarche anthropologique qui semble conduire vers le différent atteint en bout de piste le semblable. Non ce qui était semblable avant, mais ce qui le devient parce qu'on devient soi-même un peu autre. Il n'y a plus dépaysement mais transpaysement. Évidences nouvelles, immédiatement accessibles, comme elles se présentent au médecin, par-delà toutes les différences de culture, quand il rencontre le cœur de la souffrance : la mère qui tient dans ses bras un enfant mourant est partout la même, qu'elle crie ou se taise, qu'elle soit seule ou entourée du cortège d'une famille.

*Vous faisiez une analogie avec la relation amoureuse. Mais le contre-exemple de Malinowski montre dans une œuvre scientifique une magnifique compréhension de la culture trobriandaise, alors que son journal de terrain révèle un rapport bien loin d'une relation amoureuse. Il dit un état conflictuel, Est-ce que l'anthropologue doit véritablement être séduit ? Ne peut-il pas se retrouver dans des conditions où il n'a pas de séduction possible ? Ne travaillera-t-il pas avec un groupe, quel que soit le rapport affectif qu'il puisse établir avec lui ?*

Oui, mais je ne parle que de moi. Quand ce cas est possible, je n'y vais pas, ou bien je romps. C'est sans doute pour cela que j'ai fréquenté des sociétés ayant à mes yeux un charme. C'est le monde indien, les mondes de l'Inde, qui ont été pour moi les plus accessibles de ce point de vue, et les mondes créoles. J'aime la Martinique, amoureusement, ses gens, sa végétation, ses bruits. Ce n'est qu'ensuite que je m'efforce de la comprendre. J'ai choisi des terrains qui me soient agréables, pensant, même si Malinowski démontre le contraire, que si l'on est en sympathie avec un milieu on ouvre ses portes plus aisément. D'autant plus que je ne suis pas de ces anthropologues violeurs, capables de

foncer sur un terrain, d'en arracher les objets culturels par un interrogatoire aussi vigoureux que celui de certains policiers. Je ne peux pas fonctionner comme cela, dans un rapport de technicien.

### *Quelles approches avez-vous alors privilégiées ?*

On ne forme pas aux méthodes terrain en anthropologie avec la même facilité pédagogique qu'aux méthodes d'analyse démographique, par exemple. Car c'est la personne de l'anthropologue qui entre directement en lice : il n'est pas que l'auteur de l'observation, il en est l'instrument. Il est son propre télescope. Cela, on l'apprend par une expérience personnelle. Évidemment, il y a les grands thèmes, et les techniques de base : l'entretien semi-directif, l'observation participante, le groupe focal, le dépouillement d'archives, le recensement, les généalogies. Il faut les maîtriser, mais au-delà, on doit s'adapter au problème, au lieu, aux gens, et aux formes de relation qu'on a avec la société.

Mon terrain parmi les békés de la Martinique, les Blancs-créoles, par exemple, s'est fait, dans l'approche parfois difficile de cette partie de la population, au travers de fréquentations qui n'étaient presque jamais explicitement « de terrain », mais où, au passage, dans des repas, dans des rencontres, dans ma fonction médicale, je notais. Et aussi à travers des documents écrits : les généalogies, les propriétés foncières, la structure de la plantation, le fonctionnement des usines, l'histoire socio-économique de la propriété. Les documents étaient complétés par une observation directe, à travers des relations personnelles, du fonctionnement d'une grande plantation, de ses cadres, des rapports entre les groupes sociaux.

Un autre terrain, à Saint-Barthélemy, présentait des conditions différentes. Il s'agissait de comprendre la structure génétique d'une population. Les données issues des archives étaient fondamentales, car c'est une population stabilisée dans un lieu, structurée par l'Église catholique. Je construisais son arbre généalogique, auquel s'accrochaient un

grand nombre de faits sociaux. Simultanément, j'ai fait un travail classique de terrain, qui a consisté à choisir deux des petits quartiers, équivalents à de tout petits villages, de cent cinquante ou deux cents habitants, et à en faire une étude monographique détaillée. J'ai peu utilisé ces données de façon directe, et je le regrette un peu. Mais il s'agissait d'un aspect complémentaire pour ce que je faisais alors, et destiné à m'expliquer le support social de ce qui était au coeur de mon enquête : l'endogamie génétique et le cloisonnement de la population. Le terrain ethnologique avait pour objectif de me faire saisir les mécanismes sociaux par lesquels se maintenait, et aux yeux de la population se justifiait, cette endogamie.

À la Réunion, l'objectif était plus vaste et donc plus flou. J'avais des « commandes » de ceux qui prenaient en charge mon séjour (sur la santé et sur le développement rural). J'ai donc fait la un travail beaucoup plus diversifié, avec d'une part l'appui de ceux que l'on doit bien nommer des informateurs clés, d'autre part mon inclusion personnelle dans des réseaux de voisinage ou d'activité rituelle. Cela impliquait une technique bien classique : un journal de terrain destiné à enregistrer les étapes du changement de mon regard et de mes interrogations, de nombreuses fiches, des enregistrements sonores, des photos et des dessins, le dépouillement d'archives, de recensements, du cadastre. Bref, une sorte de brocante ramassée sur le terrain et destinée à meubler de futures synthèses.

### *Comment établissiez-vous les liens interpersonnels ?*

De façon assez indirecte. Mon mode d'approche s'appuyait beaucoup sur l'amitié des gens, sur l'empathie avec eux. Ma grande timidité devant les gens accompagnait ma gêne à l'idée de les « violer ». Alors tout s'est fait par une sorte d'infiltration lente. On rencontre l'un, qui vous présente l'autre, on sympathise, on se revoit, le jour, le soir. On apprend au passage, on questionne par fragments. On est invité, on observe, on rend des services, on en reçoit. Des liens affectifs se créent, devant un verre ou au cours d'un repas. Les discontinuités s'es-

tomptent. On devient un partenaire de la vie sociale. Or, à chaque instant, tout est information : le geste par lequel on vous tend quelque chose, la façon dont on vous serre la main. À mesure qu'on avance dans le brouillard on voit se préciser le dessin des arbres alors que dans le lointain on les devinait à peine. Ainsi s'accumule une grande quantité de connaissances qui font partie, justement, de cette transfusion empathique par laquelle ce qui était l'inconnu, la réalité des autres, se met à faire partie du familier.

La recherche progresse dans le quotidien de l'expérience. Les anthropologues n'expriment pas assez souvent ni assez clairement la façon dont ils procèdent, et cela les met parfois en position de faiblesse face à ceux qui font de vastes exposés méthodologiques très structurés. L'anthropologue navigue beaucoup à vue. Il oscille entre ce que lui suggère l'armature théorique et technique de sa discipline, et les questions inattendues qu'il se pose ou qu'on lui pose. Il ne porte pas en lui une hypothèse structurée qu'il s'agit de vérifier par une série d'observations calibrées, mais une hypothèse molle, souple plutôt, toujours ajustable.

Et son terrain sera justement cette longue démarche d'ajustement de son hypothèse à la réalité, ajustement qui la transforme au jour le jour à mesure que les données l'enrichissent. Chemin faisant, cette hypothèse transformée fait surgir le besoin de nouvelles données, dans des endroits imprévisibles au départ. Recherche faite d'une succession de micro-découvertes qui, comme les coups de ciseau du sculpteur, retouchent sans cesse le projet initial.

Cette dialectique est fondamentale. C'est là que le terrain, prolongé, observateur et sensible, conceptuel et vécu à la fois, est indispensable. Le sensible se cumule avec les efforts vers l'intelligible ; on ne fait pas que comprendre, on s'incorpore un cadre, un monde. Palper une feuille de balisier m'est devenu aussi familier que ramasser une feuille morte de platane et les grandes pentes des savanes de l'ouest de la Réunion qui descendent vers la mer font partie de mon paysage in-

térieur. Il en va de même de visages et d'une partie de la vie sociale, de certains rituels.

La démarche ethnologique est une démarche de la personne. Ce qui n'est pas le cas lorsqu'on aborde des thématiques biologiques ou économiques. Aussi, lorsque j'ai travaillé sur la structure globale de la société réunionnaise, ce qui a paru dans *Un développement ambigu*, où l'analyse est avant tout intellectuelle, j'ai éprouvé le besoin de transcrire les aspects les plus vécus dans un autre livre, *Paysans de la Réunion*, qui est très personnel, et engagé. Pas au sens militant, mais en termes de relations. Il dit l'autre aspect de la recherche : sentir et pas seulement comprendre, vivre et pas seulement constater.

*Vos travaux en anthropologie médicale ou religieuse impliquaient-ils des approches particulières ?*

Peut-être suis-je un bien mauvais anthropologue, mais je n'ai jamais fait un terrain « sur » un thème, sauf quand je faisais un travail d'anthropologie biologique. C'est à la rédaction, puis aux retours sur le terrain que se distille le sens et que le travail devient médical ou religieux. Je n'ai pas fait du terrain sur, mais du terrain dans. Et ce terrain « dans » me révélait des thèmes qui étaient importants au sein de tel secteur d'une société et qui, du coup, le sont devenus pour moi. Il est certain que dans le milieu indien de la Réunion ou de l'île Maurice le lien religion-santé était important. Il apparaissait dans le quotidien. Aussi n'ai-je pas fait un terrain « sur » le religieux. Je rencontrais des agriculteurs pour parler de leurs problèmes d'agriculture, à proximité de temples indiens, et je les accompagnais à une cérémonie. Je rencontrais ensuite de grands planteurs à propos de la structure de leur propriété et ils me racontaient des choses sur les Indiens, puis ceux-ci à leur tour me parlaient des planteurs. Ils aimaient me dire comment ces grands planteurs contribuaient aux sacrifices dans leurs temples...

Ce n'est qu'à la lecture de la masse des notes que j'ai ensuite ciselé les thèmes. Dans un deuxième temps, le retour au terrain a permis

d'être bien plus systématique sur les thèmes qui avaient émergée. Lors de ce retour, j'avais suffisamment de connaissances sur place pour aller directement chez ces informateurs clés, qui, dans le domaine religieux, étaient généralement des prêtres indiens. Je faisais alors de véritables entretiens, répétés, avec eux. J'enregistrais en général leurs propos. J'assistais également, et fréquemment caméra et crayon en main à des cérémonies de façon à en avoir une connaissance systématique.

Mais la thématique initiale se dégage comme une fleur qui éclôt : spontanément devant vous, et d'autant mieux qu'on intervient moins. Il suffit d'être aux aguets.

*Le fait que vous étiez français, métropolitain, a-t-il joué dans votre insertion ?*

Il faut fractionner la question. Il y a le terrain proche sur lequel on noue des relations interpersonnelles, et où, de la même façon que l'on oublie le métier, l'origine ou la couleur des gens que l'on connaît bien, les nôtres se font eux aussi en grande partie oublier. On devient une personne précise et cela estompe notre identité socioculturelle. Mais l'individu, même dans ces relations-là, est toujours marqué par le contexte d'où il vient. Le fait d'être métropolitain dans les îles françaises, ou étranger et français à Maurice est porteur d'ambiguïté. D'abord, quoi que l'on fasse, on est nécessairement du côté des « gros », quand on est dans un milieu de « petits ». Et un gros, c'est toujours à ménager parce qu'on ne sait jamais si ça peut être dangereux ou si ça peut être utile, et quelque part dans la relation il y a, quoi que l'on fasse, cette inégalité fondamentale. Sans surestimer l'importance qui nous est prêtée, on ne doit pas ignorer ce rapport.

Par contre, à mesure que l'on s'éloigne de son terrain immédiat, tous les rapports sociaux, politiques, ethniques qui existent avec les métropolitains reviennent au premier plan : méfiance de la part des intellectuels, agressivité d'un certain nombre de militants, attitudes

stéréotypées de gentillesse distante de la part d'une partie de la population, comportements accueillants d'une autre, et cela adressé non à vous en tant qu'individu mais en tant que membre d'une catégorie. Aussi, lorsqu'on sort de « son » village ou de son quartier, redevient-on ce que l'on avait cru cesser d'être et on a vite envie d'y retourner. On se heurte à l'ethnicisation de la perception de l'autre, aux Antilles notamment, ce qui m'a beaucoup étonné au début car, du moins dans ma génération, on ne pensait pas « race » ou « ethnie » en face de quelqu'un et j'ai toujours eu beaucoup de mal avec l'assignation de ces catégories à des individus.

*Vous êtes-vous heurté à des résistances dans l'étude du monde féminin ?*

Sur ce point, j'ai toujours bénéficié du fait d'être médecin : le médecin est un homme qui a un accès très libre au dialogue avec les femmes, un accès que n'ont pas les autres ethnologues. Ainsi, même à Maurice, je pouvais en milieu indien parler d'accouchement, de règles, d'alimentation des enfants en n'étant ni indiscret ni ridicule. Un homme qui questionne sur tout cela, un homme qui connaît tout sur les biberons, si ce n'est pas un médecin, c'est quelqu'un d'un peu bizarre. Si bien que j'ai sans doute été moins victime de la division sexuelle des rôles. La restriction des fréquentations à un cercle de son propre sexe est un biais pour l'anthropologue, qu'il soit homme ou femme.

En général, la dimension sexe m'a semblé perturber fort peu le quotidien du terrain. Dans certains cas, les informateurs, comme à Saint-Barthélemy, étaient surtout des femmes. Plus sédentaires que les hommes, elles étaient très disponibles, et j'étais devenu le protégé de certaines vieilles dames, qui me traitaient avec beaucoup d'attention. J'e leur donnais des conseils pour leur santé, et comme elles jouaient un rôle non négligeable dans leur communauté et voulaient m'aider à réussir mon travail, j'apprenais beaucoup d'elles. Avec les plus jeunes, il fallait faire attention au qu'en-dira-t-on. Dans le milieu indien, j'ai

profité aussi du fait que, mon épouse étant indienne, le pan privé de la vie des femmes était son domaine.

Par contre, à la Martinique, au centre caraïbe, l'univers féminin du travail, celui des femmes de la « rue Case-Nègres », est resté pour moi étranger, alors que j'ai vu combien aisément y pénétraient certaines chercheuses.

Peut-être me suis-je masqué le piège du « sexe social » ? Je me le suis demandé à propos de mon travail sur la société de plantation. J'ai privilégié les valeurs « masculines » en attachant plus d'importance aux structures économiques, aux rapports de pouvoir qu'au quotidien, à ce qui se passe au sein de la famille, ou au sort de la femme, à ses réseaux de relation, à ses modes d'implication. Il y a certainement là un regard asymétrique. Sans aller jusqu'aux excès quelque peu absurdes d'une anthropologie « féministe », il y a certainement lieu de pratiquer une anthropologie rééquilibrée quant à la place des deux sexes comme constituants de la société et au rôle de leurs tensions dans la dynamique sociale.

***Comment procédez-vous pour passer de la « brocante » à la construction, des matériaux bruts à un édifice plus fini ?***

J'ai toujours essayé d'être un pragmatique qui réfléchit plutôt qu'un théoricien qui illustre. C'est sans doute l'héritage le plus riche que je doive à Leroi-Gourhan. Le danger pour celui qui est trop pragmatique, trop ethnographe, c'est de devenir un collectionneur, de tout savoir sur un peuple sans se demander pourquoi il a cherché à le savoir. À l'opposé, pour « le théoricien qui illustre », c'est en elle-même que sa théorie trouve les mécanismes et les principes de son évolution : les faits qu'elle permet de mettre en ordre ne sont pas son support ; ils sont triés comme des arguments. Ils peuvent même se réduire aux « doubles idéologies » de faits sociaux, quand on ne va pas jusqu'à nier la réalité même des faits...

Pour ma part, je conçois la mise en ordre comme un aller-retour permanent entre l'observation et son interprétation, dialectique qui est à la base de tout apprentissage, même le plus élémentaire. L'observation requiert à la fois des techniques et une théorie ; on n'observe pas tout, on filtre et on interroge. Mais il faut se préoccuper constamment de réajuster les filtres : toute observation se transforme en nouvelles questions, qui suscitent d'autres lectures, qui à leur tour précisent ce qu'il convient d'observer. Une intelligibilité imprévue se révèle alors comme dans un éclair. Même dans ces domaines austères, la pensée ne chemine guère différemment de celle du poète, et de son inspiration.

Je me souviens que j'étais en train de rédiger péniblement une partie de mon livre sur la société réunionnaise, *Un développement ambigu*, quand m'est apparue soudain l'évidence des trois sous-ensembles qui expliquaient son fonctionnement : la plantation, la paysannerie et un autre sous-ensemble, moins évident que j'ai dénommé « pseudo-industriel », qui était le chaînon manquant sans lequel je ne parvenais pas à interpréter mes données. Brusquement, je percevais un ordre dans ce qui me paraissait confus : ce chaînon manquant, c'était la société industrielle française moderne qui débarquait, comme une armée, avec ses infrastructures, sa logistique... Mais pas avec son industrie. Une société industrielle moderne accrochée en surplomb : les producteurs se trouvaient en France, ainsi que les logiques économiques qui les géraient.

Mais toute vision intuitive appelle à vérification. Elle est une étape sur un long chemin : on revient aux matériaux accumulés, et on en cherche d'autres pour tester cette intuition. À un moment, un groupe d'éléments de la « brocante » prend sens ; il apparaît comme une série et trace l'ébauche d'un ordre. Ainsi l'hypothèse n'émerge-t-elle pas en début de recherche, du moins en ethnologie, mais en cours de recherche. Elle se ramifie ensuite en sous-hypothèses, ou se combine en synthèses qui émergent de la même façon. Une sorte de spectacle se déroule ainsi, dont on se demande si on y est vraiment actif ou si on se

contente de le voir se dérouler dans notre esprit, un peu à la façon des rêves. On dit que les personnages des romanciers suivent de cette façon leur trajectoire sans que l'auteur ait le sentiment de les guider, et moins encore de prévoir leurs actes...

Plus tard, dans le compte rendu de la recherche, on présente tout cela en séquences logiques. Mais cela se passe après, pas en cours de route. Sur la route, on accumule des données, des comparaisons, des lectures théoriques aussi.

Alors, le terrain ? Il n'est jamais autonome. L'individu le plus pragmatique ne peut s'affranchir d'une réflexion ancrée sur un point qui l'oriente. Mais l'ancrage se déplace : le chercheur évolue par ses résultats ; il les intègre à sa démarche de recherche, qui se modifie sous leur effet, et qui est donc, par nature, imprévisible au départ. Le monde sur lequel nous pensons nous répond, et il nous impose des contraintes, qui ne sont ni prévisibles par la pensée ni contournables par un discours logique qui se surimposerait à elles. Le monde trie parmi nos idées.

*Mais cette approche ne met-elle pas entre parenthèses l'expérience individuelle et les voix de ceux avec qui vous avez vécu ?*

Tout anthropologue a le désir de ne pas être une machine à mathématiser la réalité sociale. En même temps, il est fasciné -je l'ai toujours été - par la pensée cristalline que certains, comme Lévi-Strauss, parviennent à dégager sur l'homme.

Arrive un moment où l'on sent le besoin impérieux de restaurer, en dehors de modèles interprétatifs, la quotidienneté et de faire apparaître la « chair » de la société. C'est ce que j'ai essayé de faire dans Paysans de la Réunion. Ce livre, construit à partir d'interviews mises en situation, essaie d'être pour le lecteur ce qu'a été le terrain pour l'anthropologue. Il faut publier des ouvrages où on ne décrit ni ne présente son terrain mais où on met le lecteur dans une situation très proche de

celle qu'on a vécue soi-même. Ne donner ni analyse ni anecdote, mais une transposition de la vie de la société et des gens qui la composent, tels qu'ils s'offrent à qui les écoute. C'est ce que j'ai essayé de faire ; cela requiert une forme d'écriture proche de celle du roman. Je ne dois pas dire ma subjectivité, mais essayer de faire passer la réalité subjective, la somme des réalités subjectives qui fondent la société.

Sommes-nous pour cela des interprètes légitimes ? C'est à la société de nous le dire, par l'accueil qu'elle fait à nos livres. Je dois dire qu'il a été assez chaleureux pour Paysans de la Réunion, cet appel à l'écoute de paysans écrasés que je lançais depuis la Réunion. Et j'ai été très sensible au chaleureux écho antillais que lui a donné Patrick Chamoiseau.

*Est-ce qu'il n'y a pas dans cette recherche une voie qui se rapproche de la littérature ?*

Je ne sais plus qui disait un jour d'un texte « C'est tellement vrai qu'on croirait un roman », alors que beaucoup de travaux anthropologiques sonnent faux. Pas faux sur le plan intellectuel, mais à cause de l'absence de tout ce contingent qui fait le quotidien, et qui donne une grande part de leur sens aux structures elles-mêmes. Il y a une littérature dont les héros sont véridiques, et c'est cela, dire notre terrain. Jules Romains rêvait d'une littérature aux héros multiples dont les vies s'entrecroiseraient, dans la biographie d'une collectivité ; il appelait cela « l'unanimisme » et il l'a tenté dans Les hommes de bonne volonté. Le témoignage de l'anthropologue peut être de l'ordre de cette littérature, mais nos héros sont plus contraignants que ceux des romans, car ce sont des personnages réels, pas des créations composites. Ils sont plus modestes, leur vie est bien plus routinière, mais ils sont hautement signifiants. Pour que passe leur message, il faut s'attacher à l'écriture, et au montage. La lecture doit plaire par la forme, qui est un élément du message. Dans ce type de texte, il m'est très difficile d'écrire ce qui ne me paraît pas « sonner bien ». Malgré moi, je rythme

mes phrases et j'assortis les sons ; sinon, j'ai l'impression d'écrire un rapport.

On est là au cœur de l'acte d'écrire. Je ne dis pas cela en écho au débat un peu éculé sur le « texte » anthropologique et l'anthropologie comme « texte ». Mais simplement parce que la qualité de l'écriture est l'un des principaux moyens de dire, sans avoir à l'explicitier, une part fondamentale de ce que l'on veut transmettre, de rester le plus près possible de la vie, en la restituant. À la façon des sculpteurs qui ont ciselé des vigneron et des nautonniers sur les façades des églises romanes. Leurs personnages sont à la fois des individus réels et des prototypes de leur société, de leur métier, de leur temps.

C'est ce que nous faisons avec les individus dont, en transcrivant les paroles, nous restituons la personne. Mais nous n'avons pas la liberté d'imaginer, de projeter : le seul « je » possible est celui de l'ethnologue, et non le « je » imaginaire par lequel le romancier s'incarne au cœur de la société décrite.

*Est-ce qu'il ne manque pas, dans la formation de l'anthropologie à une discipline qui veut être une science, cette espèce d'appropriation de la littérature ? Il n'y pas l'occasion de voir comment se mettent en place les modalités de l'écriture, la scénarisation qui pourrait aider à l'émergence, parallèlement à l'anthropologie « scientifique », d'une anthropologie « humaine », qui rende compte des subjectivités et de réalités qu'on a tendance à mettre de côté.*

Et cela d'autant plus qu'il faut éviter aussi le récit de voyage, où le voyageur se met à tel point au premier plan que l'essentiel ne devient plus qu'un décor pour sa propre mise en scène. Un récit de voyage par un anthropologue risque de ne pas être meilleur qu'un autre.

Mais je ne pense pas que la formation à l'écriture doive faire partie de celle de l'anthropologue. Tout se déroule bien en amont de l'acte d'écrire, qui n'est que l'aboutissement d'une façon d'être : les anthropo-

logues doivent être des gens de culture et pas seulement de technique. C'est pourquoi je ne crois pas que la meilleure voie pour les former soit de prendre des jeunes bacheliers pour en faire des anthropologues, en ne leur enseignant que l'anthropologie pendant des années. Une sensibilisation sérieuse au domaine littéraire et à la philosophie est fondamentale pour la construction de l'individu.

L'anthropologue doit savoir que l'écriture n'est pas que contenu, mais qu'elle est aussi forme et que la forme n'est pas autonome : elle est aussi message. Sinon, il accumule ces articles standardisés, qui commencent par l'invocation de quelques auteurs puis après de brèves données vont vers une envolée qui se dit théorique et qui se réfère à quelques grands noms avant de conclure par une longue bibliographie.

*Ainsi, écrire s'enracine pour vous sur un socle de lectures, et des lectures qui sont bien loin d'être seulement anthropologiques. Quels sont les auteurs qui ont accompagné votre cheminement ?*

C'est très difficile à dire : ce que j'ai lu est un grand coffre aux trésors où je vais puiser de temps en temps quelque chose sans bien savoir ce qu'il y a dedans. Pour moi, l'auteur fondamental, celui qui m'a fait connaître une posture où je puisse n'effacer ni mon être ni celui des autres ni le « Spectacle du monde », c'est Proust. Alfred Métraux disait de lui qu'il avait écrit une immense ethnologie. Je l'ai lu et relu avec délectation.

Il y a aussi Valéry. Vous savez que j'aime la pensée cristalline, celle qui, à l'opposé de Proust, tend comme la formule d'Einstein à dire en quelques lettres tout l'univers : Monsieur Teste, L'idée fixe ou bien des annotations des Cahiers de Valéry s'en approchent au plus près.

J'ai aussi, enfouis en moi, et toujours prêts à ajouter quelques harmoniques à mes rencontres, les Essais de Montaigne. En le lisant, on a l'impression que l'on se parle à soi-même. Il est l'un de ceux qui parti-

cipent le plus à la création au cœur de soi d'espaces de résonances pour nos propres pensées. Car c'est cela que nous apportent toutes ces lectures : des lieux intérieurs où ce que nous vivons s'enrichit d'échos, d'harmoniques qui donnent leur plénitude aux sons de notre vie.

Apparemment plus limité, car centré sur les Antilles, le Cahier d'un retour au pays natal de Césaire a été pour moi un livre fondamental. Bien plus qu'une œuvre belle et forte, il m'a fait comprendre quelle mutation intérieure je devais accomplir si je voulais travailler honnêtement dans le monde antillais. Car il fallait que ce que disait Césaire ne soit ni contre moi ni étranger à moi, mais que je me l'incorpore quelque part. Des pages de Zobel sont aussi allées dans ce sens, ainsi que celles d'auteurs haïtiens.

Dans le monde de l'océan Indien, l'œuvre de Marcelle Lagesse ou celle d'André Masson, ainsi que l'admirable *La quarantaine* de Le Clézio sont venues conforter cette tonalité légèrement triste, cette ambiance nostalgique qui m'a toujours semblé émaner de Maurice. Une vieille métaphore médicale décrit le son assourdi du cœur dans certaines péricardites comme celui « d'un tambour voilé de crêpe ». Parmi les tambours des îles, celui de Maurice est un peu voilé de cette façon.

*Un auteur qui semble vous avoir marqué, c'est Bachelard...*

C'est le philosophe autodidacte que je peux être qui a lu un certain nombre de travaux, notamment en rapport avec l'épistémologie et la réflexion sur les sciences, comme ceux de Kuhn ou Popper, et aussi un livre moins connu de Mayr sur l'épistémologie des sciences biologiques. Mais Bachelard m'a aussi retenu par son savoir-dire, sa dimension subjective au service de la pensée philosophique. Il émet des éclairs intellectuels, qui éclatent au sein d'un discours souvent poétique. J'ai souvent été amené à citer ces phrases éclairs qui ont été pour moi des illuminations. J'ai lu une bonne partie de son œuvre, qui a contribué à édifier le contexte de ma recherche. Très différente, l'œu-

vre de Canguilhem a elle aussi eu un grand rôle, mais le manque d'émotion poétique a empêché la même complicité affective qu'avec le texte de Bachelard.

### *Et les œuvres anthropologiques ?*

Je ne crois pas qu'il y ait en France un seul anthropologue qui ne se soit pas un jour référé à Marcel Mauss. D'abord, à une époque, celle de ma formation, où la littérature anthropologique en français n'était guère abondante, a été publiée par bonheur *Sociologie et anthropologie* de Mauss, avec une préface remarquable de Claude Lévi-Strauss. C'était un premier rassemblement de textes de Mauss. Comme d'autres, je me suis jeté dessus. Récemment, j'ai découvert grâce au magnifique *Marcel Mauss* de Marcel Fournier, tout ce qui a fait la personne qu'était Mauss, bien au-delà de son oeuvre anthropologique : son engagement dans l'histoire des idées, dans la vie intellectuelle du premier tiers du vingtième siècle.

J'ai toujours été fasciné par la pensée de Lévi-Strauss, par le projet qu'elle porte. Et aussi par l'homme. Physiquement, il ressemble beaucoup à mon père. Et chaque fois que je le voyais, chaque fois que j'ai parlé avec lui, cette idée était présente en moi, s'imposait malgré moi. Et mon père lui aussi était un intellectuel très « pur », qui vivait dans le monde des idées. Ce qui a créé un rapport spécial, et totalement asymétrique bien entendu, car Lévi-Strauss ne se doutait de rien et devait à peine faire attention à moi, en fait. Je ne pense pas qu'il m'ait véritablement considéré comme « de son monde », d'autant qu'il m'a toujours appelé « docteur ».

Par contre, j'ai toujours été réticent, irrité par l'univers des psychanalystes, qui attirait tellement Lévi-Strauss. Je n'ai jamais rien pu partager avec ceux que je connaissais, ayant le sentiment très fort d'être en face d'un système de croyance dans lequel je ne pénétrais pas. C'est peut-être injuste, mais c'est ainsi.

Bastide aussi a eu une grande importance.

*Laquelle ?*

Surtout la façon dont il fait comprendre le rapport entre le religieux et le social, à partir du travail de terrain et non dans un discours général. Son grand livre, *Les religions africaines au Brésil*, m'a beaucoup influencé. De façon très systématique, sans en faire jamais un postulat, mais bien plus une conséquence de ses observations, il y montre combien le religieux est enchâssé dans le jeu social mais combien aussi il a en tant que tel une finalité autonome, concernant l'individu. Comme peut l'être le langage, il est à la fois du social et du profondément individuel. Il a une phrase magnifique, dans *Éléments de sociologie religieuse*, où il exprime ces deux pôles du monde religieux que sont le social et l'intimement mystique de l'individu : « Si la religion traduit, à côté des tendances collectives et des besoins sociaux, les soliloques solitaires des âmes, les remous secrets des cœurs, les nostalgies des esprits en quête d'absolu, alors se glissent, au sein de ce déterminisme, d'imprévisibles commencements, les germes mystérieux, promesses de fleurs inconnues, dont la sociologie religieuse peut constater la présence, mais dont elle ne peut apporter l'explication. »

Cette perspective m'a profondément marqué et quand j'ai mieux connu Roger Bastide, on en a souvent parlé.

*Leroi-Gourhan vous a aussi influencé, comme nous l'avons vu.*

À une certaine époque, le couple opposé Leroi-Gourhan—Lévi-Strauss marquait l'ethnologie française. Ils semblaient fondamentalement différents. À la fin de sa vie, Leroi-Gourhan m'a cependant dit que Lévi-Strauss lui aurait avoué qu'ils étaient beaucoup plus proches l'un de l'autre qu'ils ne l'avaient pensé. Leroi-Gourhan représente d'abord à mes yeux le souci de ne pas faire dire aux choses plus que ce qu'elles portent, de ne jamais surinterpréter, même s'il a semblé le faire un peu dans son livre sur l'art pariétal. Mais, même là, son souci

primordial était d'accéder aux faits, à l'ordre qui se dégageait d'eux, et de s'affranchir de ce goût des explications globales que Revel, dans son livre *Pourquoi des philosophes ?*, considère comme le legs le plus pervers que les philosophes aient fait aux ethnologues. Structure, fonction, ou psyché, sont à la naissance de la tentation de refuser le réel, voire d'aller jusqu'à nier son existence, lorsqu'il gêne. Les semeurs de ce doute puisent ce qu'ils sèment dans leur propre fragilité, car ils ne se satisfont pas du résultat modeste mais incontournable de nos observations.

De ce point de vue, Leroi-Gourhan était terriblement solide, homme de la matière et du travail humain, méfiant devant l'apparente rigueur de démonstrations verbales et de raisonnements impeccables, mais autistiques. Car, s'il était « des Lettres », il venait aussi « des Sciences ». Même si son goût pour les aspects non matériels de l'ethnologie était grand, il le bridait : il voulait s'appuyer sur des réalités visibles, pour aller au-delà. Par ses travaux sur les techniques et sur les outils, il observait certes des rapports tout à fait concrets de l'homme au monde. Mais c'était pour lui un moyen d'accéder à ce projet d'action sur le monde, que les outils en quelque sorte cristallisent. Il lui semblait beaucoup plus crédible de comprendre un projet en observant une action qui résultait de ce projet qu'en écoutant discourir sur lui.

J'ai senti une grande affinité avec cette façon de penser, et, s'il est toujours difficile de faire parler ceux qui ont disparu, je sais qu'avec Leroi-Gourhan nous avons une solide amitié liée au partage de ce que l'on pourrait appeler un réalisme théorique : n'avoir de théorie qu'en dialectique permanente avec ce que notre modeste esprit humain nous permet de percevoir comme la réalité.

En interconnectant la démarche de réalisme théorique de Leroi-Gourhan et le lien au social qui laisse l'individu autonome de Roger Bastide, j'ai malgré moi élaboré la trame de ce que serait mon effort de recherche ultérieur. Convergence, affinités, hasard ? Des deux en-

seignants dont j'ai été le plus proche, ceux que je reconnais comme mes « maîtres », je ne peux savoir s'ils m'ont modelé ou si j'étais pré-adapté à les accueillir.

*N'y a-t-il pas ici le reflet de votre formation médicale ? Médecin, vous vouliez partir d'une clinique, de signes pour aller vers un diagnostic.*

Voilà un mot très juste, « partir d'une clinique ». Je n'y avais jamais pensé, mais c'est cela : avoir une approche clinique du monde ; être la, doté de quelques instruments théoriques, analytiques et des références que l'on a apprises, et chercher d'autres signes, essayer progressivement de trouver un sens, un ordre, en étant conscient à la fois de régularités sous-jacentes et de leur manifestation particulière dans une situation donnée. C'est tout à fait vrai.

La tête dans le ciel, comme les palmiers, et les philosophes, et les pieds sur la terre comme les paysans, et les palmiers. Un chercheur équilibre doit plus ressembler au palmier qu'au philosophe ou au paysan.

*Qu'en est-il des auteurs anglo-saxons ou latino-américains ? Les avez-vous appréciés ?*

Ayant longtemps vécu à Montréal, j'ai été plus familiarisé que d'autres Français avec le monde anglo-saxon, surtout à cette époque. Pas seulement par la lecture, mais par des rencontres, finalement assez fréquentes. Au premier rang, je place Derek Roberts, de Newcastle upon Tyne, en Grande-Bretagne. Au cœur de la recherche en biologie des populations humaines, c'est l'un des plus grands, je crois, par ses travaux sur des populations, notamment à Tristan da Cunha, et par ses efforts d'intégration intellectuelle, de problématisation. Parmi ceux que j'ai fréquentés, je dois aussi beaucoup à Sidney Mintz dans un tout autre domaine, celui des études sur les sociétés afro-américaines (n'oublions pas son livre traduit en français sous le titre de Sucre

amer). Lucide, sensible, capable tout autant de l'observation fine d'un terrain que d'une réflexion générale qui englobe l'histoire et la société, il m'a beaucoup influencé dans mon approche de la société de plantation.

Sur le système de plantation, il faut penser à cette nappe de gens qui ont travaillé sur « plantation, esclavage, rapports interethniques », et qui va de Gilberto Freyre à Sidney Mintz ou aux Cubains comme Fernando Ortiz. Ils se sont tous intéressés à ces problèmes à la frontière de l'histoire, de l'économie, de l'anthropologie et de l'analyse des mouvements sociaux dans une perspective qui débouchait parfois sur la politique.

Tout cela se plaçait dans le contexte de l'énorme apport de la littérature anthropologique nord-américaine. Aussi bien des classiques un peu archaïques - mais quand on travaille dans le monde caribéen, ils sont importants, comme Herskovits - que de grands classiques comme Boas. Ce sont des observateurs pragmatiques qui ont réfléchi, et non des théoriciens a priori.

*En anthropologie médicale, y a-t-il eu des auteurs qui vous ont marqué ?*

Marc Augé m'a toujours frappé par la limpidité de sa pensée, et le bonheur de beaucoup de ses expressions. Je l'avais connu par son livre *Théorie des pouvoirs et idéologie*, dont l'intelligence et la capacité de relier beaucoup de faits et de niveaux m'avait frappé. Ensuite, j'ai été influencé par un texte maintenant un peu dépassé mais qui a été très utile lors de sa parution, un chapitre de l'ouvrage collectif *Le sens du mal*. Je ne me reconnais pas dans sa conception de l'anthropologie de la maladie, mais beaucoup dans celle du vécu social de la maladie. Il y a aussi sur ce sujet un article remarquable et mal connu de François Laplantine dans la *Revue d'histoire des religions*, qui mérite lecture.

Lévi-Strauss parlait du remplacement des mythes par le roman. Ne pourrait-on pas alors poser le roman comme une mythologie contemporaine qui puisse être étudiée close sur elle-même sans être accrochée à des structures sociales particulières ? Cette littérature ne peut-elle avoir un sens complet, en elle-même ?

Pourquoi pas ? Mais c'est alors un autre objet, un objet en soi. Vis-à-vis de l'anthropologie de la maladie, par contre, on ne peut pas oublier que les écrivains et leurs lecteurs appartiennent à un secteur relativement limité de la société. Ils ne sont pas le mythe pour une grande partie de cette société, ni son émanation. C'est une source d'hypothèses à vérifier à une échelle plus large.

*Quel est votre désaccord avec la perspective d'Augé sur la maladie ?*

Dans un article paru dans la revue L'Homme, il prend une position, que je partage d'ailleurs, qui est de ne pas disloquer l'anthropologie en une série de sous-spécialités si autonomes que chacun de ceux qui les pratiqueraient ignorerait l'essentiel des bases communes. Là, il a tout à fait raison. En revanche, il oublie que l'anthropologie de la maladie porte sur la maladie, qui est à la fois un vécu social, une interprétation individuelle édifiée à partir de la culture et une réalité naturelle. Incontrôlable, comme tout fait de nature : la pensée, les constructions mythiques, les interprétations n'ont pas prise sur elle. Elles changent le regard sur la réalité naturelle, mais elles ne la changent pas. Or, bien des philosophes et bien des ethnologues qui n'ont pas eu une formation solide en sciences parallèlement à leur formation littéraire ou philosophique distinguent mal les niveaux. Chez Augé, le philosophe l'emporte alors sur le chercheur. Dans cet article, il fait allusion à l'impact des rituels sur l'état des malades, et il expédie la question en quelques mots, en laissant croire - et il le croit sans doute - que l'on sait désormais très bien que cet impact se fait par le relais des endorphines. Or, aux yeux du biologiste, c'est une hypothèse, une question à

tester et aucune observation n'a pu la vérifier. Mais cela devient pour le philosophe en lui une « théorie », qui a la même légitimité que d'autres théories. Pour l'ethnologue habitué à penser théories, c'est une théorie, comme le sont des théories sur la parenté.

Cela pose de redoutables problèmes quant à l'anthropologie médicale. L'anthropologue a des représentations de ce sur quoi il travaille, y compris des représentations de la maladie, souvent les mêmes que celles du reste de la population. Les médecins eux aussi ont des représentations, très spécifiques, car appuyées sur leurs études et leur pratique.

Et le fossé est grand, le dialogue est très difficile à propos de la maladie entre médecins et ethnologues. Car l'image de la maladie, de la guérison, du soin, du « pouvoir » médical chez bien des ethnologues est en fait une image populaire, mais une image populaire brandie par des « savants » comme si c'en était une image savante. On en arrive alors à des affirmations peu crédibles (pensons à « l'efficacité symbolique »). L'attestation du malade, qui ne porte que sur le vécu du mal, est confondue avec la connaissance des fondements biologiques du mal.

*C'est une démonstration assez claire du fait que, dans certains cas, malgré le souci de mieux comprendre les représentations dans les sociétés autres, l'anthropologue ne fait pas le même travail critique sur ses propres représentations.*

L'anthropologue sait qu'il y a toujours le piège ethnocentrique, mais c'est sans doute dans le domaine de la santé qu'il sait le moins prendre ses distances vis-à-vis de ses propres croyances. Que de fois une anthropologie du corps faite dans ces conditions apparaît comme assez délirante !

### *Quels sont les autres auteurs qui vous ont influencé ?*

Jacques Barrau certainement. Il a peu écrit et c'est plutôt par nombre de rencontres avec lui qu'il m'a ouvert un domaine. Il m'a fait découvrir entre autres l'œuvre de Francis Zimmermann. C'était un ami cher. Il a exercé un rayonnement par sa personnalité, par son influence. Botaniste et ethnobotaniste, il avait en permanence le souci de travailler sur la plante et l'homme comme système intégré. Son travail était à la limite des sciences naturelles et des sciences humaines : pas assez ethnologue pour les ethnologues, pas clairement botaniste pour les naturalistes, il a souffert de cette position hybride, mais il a été un « passeur de frontières », selon le titre d'un beau livre sur ces domaines qu'a coordonné Marcel Jolivet.

Il avait le souci d'être en même temps un naturaliste et un ethnologue, plus soucieux du naturel, du lien technique à la nature, que du discours des gens, de leurs « représentations ». Il était de ce point de vue dans la mouvance d'un autre homme remarquable, que nous avons tous fréquenté, André-Georges Haudricourt. Je l'avais connu longtemps auparavant, par Leroi-Gourhan, dont il était proche. Son livre sur la charrue l'avait révélé au monde des ethnologues. Ingénieur agronome venu par l'histoire des techniques à l'ethnologie et à l'ethnobotanique, il exerçait sur son entourage une véritable fascination, que ses manières rudes de vieux garçon apparemment renfrogné venaient cautionner d'un label d'authenticité. Avec Jacques Barrau, Georges Condominas, Lucien Bernot, il représentait dans l'ethnologie française une tendance, qui n'a certes pas gagné dans la lutte pour le pouvoir avec les philosophes mais qui était celle de gens solides, d'observateurs sans concessions, qui ne faisaient jamais de surinterprétation brillante et éphémère... À Paris, où le clinquant verbal l'emporte souvent, ceux-là ne plaisent pas. Venus d'ailleurs que de la philosophie ou de la littérature, ils abordaient l'ethnologie autrement, et j'ai toujours été plus proche d'eux. On se voyait souvent tous, à Paris ou à Montréal. C'était un groupe de « réalistes » : ils prenaient le réel comme un

donné, sans trop se questionner sur la perception que nous en avons, mais ils partaient de leur perception pour le comprendre. Certains disent avec mépris qu'il s'agit là de « positivistes », et ce fut peu à la mode. Cependant quel plus bel hommage à la pensée qui se dégage de la gangue des fantasmes que ce terme, que cet idéal si difficile à atteindre ?

***Vous évoquez aussi Francis Zimmermann...***

J'ai la plus grande admiration pour son oeuvre, en particulier pour son Enquête sur la parenté, qui est certainement le meilleur exposé de ce qui est le plus classique comme de ce qui est le plus récent. Il est un des rares qui sachent à la fois exposer les fondements génétiques de la parenté et déboucher par-delà l'ethnologie classique sur les questions éthiques les plus actuelles. Mais son oeuvre est bien plus vaste : indianiste, travaillant aux confins de l'anthropologie médicale, capable d'une théorisation subtile, il est de ceux qui portent en eux, à mon sens, un vrai message scientifique.

***Un autre auteur important à vos yeux, c'est Andras Zempleni.***

Voilà quelqu'un que j'aime et apprécie beaucoup. Il est fondamentalement un ethnologue, bien qu'originaire de la psychologie. Il s'est fait connaître très tôt par sa collaboration à Dakar avec Henri Collob, pionnier de l'ethnopsychiatrie africaine. Leur film sur le N'Dop est célèbre. Leur effort d'articuler la prise en charge des malades avec leur vérité sociale et culturelle a été remarquable de prémonition. Ce mouvement continue avec la revue Psychopathologie africaine et je vois, à travers ceux de mes étudiants qui viennent de la psychiatrie, combien son influence dure. Par la suite, il a continué par un travail d'ethnologue africaniste qui l'a conduit à une réflexion plus théorique sur la maladie et les représentations de ses causes. Il a toujours su concilier trois choses importantes, ce qui est moins courant qu'on pourrait le penser : une forte imprégnation par le terrain, un souci de la théorie, une très bonne connaissance de la littérature scientifique,

notamment anglo-saxonne, sans jamais s'identifier tout à fait à l'école américaine. Il a ainsi fait des travaux de poids, surtout des articles qui mettent en évidence des idées ou des concepts qui ont eu de l'influence : les usages sociaux de la maladie, les niveaux d'interprétation de la causalité du mal, par exemple.

*Chez les Américains, du point de vue de l'anthropologie médicale, y a-t-il des noms particuliers ?*

On ne peut pas échapper à Kleinman, pour son oeuvre, pour la richesse de son livre principal, *Patients and Healers in the Context of Culture : An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Il est souvent aux frontières de la clinique et de la psychiatrie. On ne peut pas échapper non plus à une série d'auteurs qui ont conceptualisé l'anthropologie médicale, mais je les ai peu fréquentés car j'ai travaillé à l'anthropologie médicale depuis mon retour en France, et j'ai eu surtout des rencontres assez superficielles, lors de colloques. Gilles Bibeau est à part, par amitié, et aussi parce qu'il est le messager entre les mondes anglo et francophones. Les équipes de Montréal ont aussi ce rôle, en particulier à McGill, même s'ils ne sont pas à proprement parler anthropologues.

*Jean-Luc Bonniol est aussi proche de vous.*

Je suis aussi effectivement très proche de lui et il m'a succédé à Aix. Je l'ai connu très tôt, dans les années soixante-dix. C'était un jeune historien, à la frange de l'ethnologie, et j'espère avoir contribué à sa mutation. Il a suivi mes cours d'ethnologie à la Guadeloupe, alors qu'il y enseignait l'histoire. Il s'est alors rapproché de moi. Agrégé d'histoire, insatisfait d'une certaine façon par l'histoire, il s'est proposé de faire une thèse de troisième cycle ; nous avons discuté et nous avons trouvé le sujet ensemble. Notre groupe avait fait une première enquête sur l'archipel des Saintes, mais ce n'était qu'une ébauche. Je lui ai proposé de s'y consacrer, ce qu'il a fait, et bien fait. Mêlant ethnohistoire et terrain, il a d'emblée trouvé ce qui serait sa voie par la

suite : la confrontation de l'image de soi avec celle qu'en ont les autres dans des situations de rencontre interethnique où le corps et ses apparences apparaissent comme le lieu de l'inscription de l'identité ethnique. Mais il ne s'est pas contenté de dissenter sur ce sujet ; il l'a abordé avec la méthode d'un observateur rigoureux et d'un historien précis. Par un long et minutieux travail de dépouillement d'archives il a pu reconstruire la genèse de la population qu'il étudiait, et il a, grâce à ces données, tracé la dynamique du passé telle qu'elle s'était développée au gré des infléchissements de la société globale. Il a donc observé les relations ethniques et le jeu de l'identité dans une séquence historique.

Sa thèse, sous la direction assez lointaine de Leroi-Ladurie, est devenue le livre *Terre-de-Haut des Saintes*. Il s'est alors inséré dans l'ethnologie, aux Antilles, puis à Aix, où il est venu comme professeur. Il y a parachevé sa thèse d'État sur l'île de la Désirade. Il y travaillait sur le même thème, mais dans une approche théorique bien plus ample, qui en fait un modèle d'étude au microscope de la « question de couleur » dans l'histoire et dans la vie sociale. Et cela sur une petite terre où cette question est surtout en filigrane, peu visible d'emblée, mais du coup d'autant mieux préservée des surimpositions idéologiques de tous bords. La « blanchitude » apparaît là comme un héritage, un bien, socialement géré à la fois à travers le discours et les pratiques de transmission d'autres biens, une approche « raciale » locale. Il a corroboré cela par une vérification généalogique très fine de la réalité à laquelle renvoient ces discours. Ce travail a été publié sous le titre *La couleur comme maléfice*.

Entretiens avec Jean Benoist

## Deuxième partie

---

### Premiers itinéraires

[Retour à la table des matières](#)

**Joseph Lévy :** *Revenons à présent, si vous le voulez bien, à votre itinéraire médical et anthropologique...*

Jean Benoist : Le succès au diplôme de l'institut Pasteur entraînait une proposition d'emploi comme cadre civil des instituts d'outre-mer. J'avais vingt-six ans et cela m'a paru merveilleux. J'ai dû choisir entre la Martinique et Saïgon. Ayant une famille avec un enfant très jeune, et en raison de la guerre d'Indochine, j'ai retenu la Martinique. L'institut était petit et peu prestigieux, mais nous serions en sécurité.

*Quel a été le premier sentiment en arrivant à Fort-de-France ?*

J'étais déconcerté : j'arrivais presque d'Afrique, je m'attendais à voir une autre Afrique, et je voyais des Antillais qui, s'ils avaient un peu l'apparence d'Africains, se comportaient surtout comme des Français dans une petite ville qui, plus que maintenant, était provinciale, désuète. Le ciel couvert, les murs autrefois blancs qui arboraient des traînées noirâtres, les rues de Fort-de-France bordées de profonds caniveaux, l'humidité partout, une pauvreté sans couleurs. Tout cela créait un dépaysement triste, que ressentaient beaucoup d'arrivants,

cette ambiance que Lévi-Strauss s'apprêtait à nommer Tristes Tropiques. Plus qu'ailleurs, l'exotique était tout à fait quotidien ; ou plutôt, le quotidien n'était pas du tout exotique. Mais l'est-il jamais ? En tout cas, ces premières impressions naïves ont été fortes.

Et puis il y avait le travail. J'étais venu pour faire de la recherche, mais mon collègue, Robert Berdonneau, qui était là depuis quelques années, m'avait vite averti : « Ici, c'est une voie de garage. Dans cet institut, il n'y a pas de recherche et il n'y en aura jamais parce qu'il n'y a pas de moyens et que ça n'intéresse personne. » Cela commençait mal, avec un fort sentiment d'avoir été roulé... C'est à ce moment-là que j'ai pensé à Paul Delost, qui m'avait suggéré de faire une thèse d'anthropologie. Et c'est devenu mon but.

### *Quelles fonctions occupiez-vous à l'institut ?*

J'étais chef de laboratoire. Nous n'étions que deux médecins, le directeur, et moi. Il s'occupait des lépreux de l'hôpital, mais il avait aussi des activités de laboratoire, dont la préparation des vaccins. J'étais en charge de tout ce qui était microbiologie, parasitologie, hématologie, dépistage de la lèpre. C'était donc un travail d'analyse médicale et de consultation en médecine tropicale car des médecins nous envoyaient des malades. L'énorme fardeau de la lèpre, qui a été pour moi un défi important, m'a remué en profondeur. Je recevais à peu près deux cents nouveaux malades chaque année, sur une population de moins de trois cent mille personnes... Et près de trois mille malades étaient inscrits au dispensaire, c'est-à-dire un pour cent de la population. La maladie touchait toutes les couches de la population, aussi bien de grands propriétaires békés que la population générale de la ville et de la campagne, les pêcheurs ou les sous-prolétaires. Le travail était lourd, la responsabilité pesante, mais les contacts cliniques étaient d'une grande intensité. La lèpre d'alors ressemblait à ce que peut être le sida maintenant : crainte, discrimination, sentiment de fatalité. Les gens ne savaient pas encore à quel point les nouveaux traitements pouvaient

vaincre la maladie. Nous nous employions à le faire savoir pour lutter contre les terreurs et les discriminations.

Au laboratoire, c'était autre chose. Le travail était frustrant en raison de la pauvreté des moyens techniques, de leur archaïsme, malgré le dévouement d'un personnel formé sur le tas. J'avais aussi un sentiment d'insuffisance personnelle, à un âge où j'aurais eu besoin de me former encore. Le directeur de l'institut Pasteur, Étienne Montestruc, était à certains égards un grand homme, mais ce n'était pas le maître dont j'avais encore besoin.

### *Qui était-il ?*

Un personnage très particulier, souvent difficile, mais fort remarquable. Un Catalan, parlant fort, avec un accent chaleureux, associant mille gestes à ses mots. Grand, volumineux, il en imposait tout en sachant manier une cordialité paternelle avec tout le personnel, comme il le faisait aussi avec les hommes politiques locaux chez qui il comptait beaucoup d'amis, qui le soutenaient lors des votes de budget de l'institut au conseil général. Ancien médecin militaire, il avait fait les campagnes de lutte contre la maladie du sommeil en Afrique tropicale, dans la célèbre équipe du docteur Jamot au Cameroun, et il était resté très « colonial » : colérique, adorant taper sur les fesses des laborantines, jouant dans la politique. Le colonial intégré, mangeant, buvant, chantant, actif, autoritaire, insupportable et admirable.

C'était un des grands de la lutte contre la lèpre, un militant de la réinsertion des lépreux dans la société et de la fin de leur exclusion. Il était très soutenu par Raoul Follereau, le fondateur entre autres de la Journée mondiale des lépreux, qui venait chaque année. Ce petit bonhomme, affublé d'une immense lavallière, était un personnage médiatique qui avait soigneusement construit son image. Mais il la mettait vraiment au service de la lutte contre la lèpre. Les malades le recevaient en chantant. On faisait avec eux un grand repas à la fin duquel on les embrassait pour indiquer qu'il ne fallait pas craindre la conta-

gion. À cause de tout cela, Montestruc a laissé une image dans la mythologie martiniquaise. Il y a un dispensaire Montestruc, orné de sa statue, à vrai dire assez peu ressemblante. Il a été l'un des artisans de l'époque où s'achevait la colonisation. Il était à la fois « papa » Montestruc, l'un des derniers à avoir mérité ce genre d'appellation, et un médecin moderne.

### *Comment se présentait la société martiniquaise à l'époque ?*

Elle vivait la période difficile qui a abouti aux émeutes de 1959, et à leurs morts. Les tensions sociales étaient plus explicitement ethniques que maintenant, tout en reflétant des inégalités économiques plus profondes. Le monde béké était encore le monde de la plantation, sans autre rupture avec le passé esclavagiste qu'un aménagement du droit qui ne touchait ni les esprits ni une bonne partie des structures ; et tout cela se sentait, se vivait, se disait. Soumis à une hiérarchie pesante, beaucoup d'Antillais vivaient sous un ciel si bas qu'il les empêchait de se tenir debout et, au-dessus, il y avait les békés, qui dominaient le paysage.

Certes, pour les plus privilégiés, locaux ou métropolitains, la Martinique avait encore le confort colonial : services pas chers, assurance de détenir le pouvoir... Mais c'est justement cela qui pesait sur une population désormais ouverte au monde et qui prenait ses droits très au sérieux. D'où tensions, remises en cause, soubresauts révolutionnaires diffus face à la politique de type colonial que la France continuait à mener. On ne pouvait pas remettre en question l'idée que la société martiniquaise était identique à la société française, ni proposer pour elle un autre avenir. Pensons à ces fonctionnaires martiniquais mutés en métropole ou interdits de séjour, expulsés pour leur position politique : toute mention de particularités, de spécificités (culturelles, linguistiques, sociales) était intolérable.

Imaginez alors la position de l'ethnologue s'il se refuse à être un folkloriste ! Toutes les transformations qu'impulsaient les pouvoirs

publics avaient pour but d'éroder les différences, de nier l'existence d'une civilisation antillaise. Évidemment, le statut de département, la prise en charge de la vie publique par une administration bien rodée et l'afflux d'argent permettaient des ajustements en matière de santé, de routes, d'adduction d'eau, etc. Mais pour le reste... La langue créole était marginalisée, les élections sous contrôle, pour écarter ceux qui n'avaient pas la bonne parole. Cette situation néo-coloniale au sein de la départementalisation permettait à l'aristocratie dominante de sembler détenir « l'historicité », la vérité du projet de cette société. Elle assimilait son intérêt à celui de la Martinique. Elle convainquait ceux qui contrôlaient la fonction publique, tous métropolitains. On prônait la relance de la canne à sucre, contre toute logique économique à long terme. L'intérêt privé se présentait comme l'intérêt général ; l'île était en passe de devenir une machine à recycler les fonds publics en fonds privés ; les opposants étaient dénoncés comme suspects d'indépendantisme.

La guerre d'Algérie n'améliorait pas les choses. Des Martiniquais se solidarisaient avec elle, et à la Martinique même certains métropolitains les approuvaient, ce qui causait une faille sentie d'autant plus mal par les autres qu'il ne s'agissait pas à leurs yeux d'une simple idéologie mais d'une menace, du moins dans leurs fantasmes. Les troubles de 1959 n'ont rien arrangé à cet égard. Être métropolitain devenait difficile. Pendant ces émeutes, que j'allais observer dans les rues de Fort-de-France, certains de mes malades sont venus vers moi pour m'entourer et me dire de ne pas rester, que c'était dangereux. Mais la solidarité franchissait difficilement la barrière des apparences et même des amis proches jugeaient prudent de prendre des distances.

### *Avez-vous rencontré Aimé Césaire à cette époque ?*

J'ai eu beaucoup de chance. Un de mes bons amis, Claude Leroux, proviseur du lycée Schoelcher était un de ses camarades de Normale sup. Ils se voyaient de temps en temps et j'ai été invité plusieurs fois chez lui avec Césaire, avec qui j'ai parlé de l'ethnologie, de mes pro-

jets. Plus le temps passait, plus j'avais le désir de devenir ethnologue. Quand j'ai été candidat au CNRS, en 1959, il m'a donné une chaleureuse lettre de recommandation qu'il concluait en écrivant : « Il est temps que l'étude des Antilles cesse d'être un monopole américain. » J'ai connu aussi sa famille en particulier son beau-frère, Aristide Maugée, avec qui j'ai beaucoup sympathisé, sa soeur, sa femme, qui est morte depuis. La politique était très présente dans leurs préoccupations, d'autant que Césaire était maire de Fort-de-France.

*Était-il déjà reconnu comme un grand poète ?*

Oui, depuis longtemps. Le Cahier d'un retour au pays natal datait de ses vingt ans. Mais à cette époque son oeuvre n'était pas terminée, et par la suite il m'a donné quelques livres lors de leur parution.

*Ses idées indépendantistes avaient-elles déjà pris corps ?*

Jusqu'en 1956, il était membre du parti communiste. Je suis arrivé au moment où, en août 1956, il a publié sa lettre à Maurice Thorez, qui était en fait une rupture pour raison morale. Je me souviens de son grand discours sur la savane de Fort-de-France. Il a affirmé l'autonomie politique du parti martiniquais. Puis j'ai assisté aux sessions de fondation du parti progressiste martiniquais, le PPM, dans la salle du ciné-théâtre de Fort-de-France.

La dimension théorique était marquée à la fois par le discours de l'anticolonialisme - c'était l'époque où Fanon était vivant et actif - et par la négritude. La négritude montrait l'importance de la thématique de la couleur, beaucoup plus explicite qu'aujourd'hui. Mais il y avait aussi un effort de réalisme économique et social, de recentrement sur l'île, en vue d'éviter que son amarrage à la métropole ne la fasse dériver loin, au large d'elle-même.

*Sur le plan intellectuel et culturel, à part Césaire y avait-il d'autres personnes que vous rencontriez qui jouaient un rôle important ?*

Plusieurs : Roland Suvelor, Émile Hayot, le père Pinchon, Jacques Petitjean-Roget, Herman Peronnette. Il y avait aussi un homme remarquable, à l'époque assez marginal, qui est en train de reprendre sa place, Gilbert Gratiant, dont on lit toujours avec plaisir Fab'compè Zicaque. Il était simple, sensible, authentique. Vivant essentiellement à Paris, il y a été l'un des porte-parole de l'identité martiniquaise. Mais il n'était pas de cette époque, trop éternel pour ne pas sembler un homme du passé face aux modes ardentes de ces années-là. Parce qu'il écrivait en créole, il était considéré comme local, donc de second ordre. Tandis que Césaire se dressait avec des armes égales face à ceux qui s'opposaient à lui, armes d'intellectuel, de normalien, de poète reconnu, à la fois très antillais et cautionné par une élite parisienne, donc crédible aux yeux des Français. Ce n'était pas le Martiniquais en lui qui était respecté, mais tout ce qui faisait de lui un Français né à la Martinique. Même le combat de la négritude avait cette dimension parisienne, celle d'une alliance fondée à Paris, avec Senghor ou avec Damase. Souvenons-nous de la thèse d'Émile Yoyo sur Saint-John Perse ou le conteur, qui montrait que l'Antillais par son écriture était Saint-John Perse, et non Césaire, dont l'expression était essentiellement française de métropole.

Pour l'ethnologue que j'aspirais à être, il y avait un thème à démasquer : celui qui faisait de la Martinique une petite province en voie d'absorption et non pas un lieu culturel fort. On pourrait penser que cela a changé. Mais si le discours a changé, on peut se demander si la réalité, celle du quotidien, celle des esprits, ne perdure pas ; insinuée au cœur de chacun, la menace cette fois ne viendrait plus seulement de l'extérieur.

*Vous n'avez pas cité Zobel et Rue Case-Nègres.*

Zobel avait des lecteurs, et un certain succès, mais ce roman n'a atteint un large public que plus tard, à l'époque du film, quand le fait de mettre en évidence la culture martiniquaise n'a plus été faire du folklore mais accéder par cette voie à l'universel. Car la culture antillaise a longtemps été considérée comme une variante tropicale et curieuse de la culture française. Puis, si on l'a vécue comme l'un des membres du chœur universel des cultures, c'est en lui confiant le rôle de permettre à l'homme « de couleur » de donner sens à sa place dans le monde. Pour en revenir à Zobel, qui vivait alors à Dakar, ses autres romans étaient à peine lus, alors qu'ils sont fort riches. Je pense en particulier à Diab'la ou à Laghia de la mort.

*Vous vous êtes donc rapidement intéressé à la vie sociale et culturelle de la Martinique.*

Ma vie sociale aurait dû être celle d'un cadre expatrié, en relation par son métier avec une élite locale faite de médecins antillais et de fonctionnaires métropolitains : bateau, réceptions, bord de mer... Mais je n'étais pas doué pour cette vie. Nourri d'ethnologie, j'essayais de me déployer sur tous les champs auxquels elle m'avait éveillé. Je voulais regarder la Martinique de l'œil libre de l'ethnologue. Tâche attirante car tout était presque neuf. Il n'y avait qu'un seul précédent, remarquable et qui m'a beaucoup apporté, Michel Leiris, qui avait publié quelques années plus tôt *Contacts de civilisation et de culture en Martinique et en Guadeloupe*. N'oublions pas qu'il n'y avait alors pas d'université aux Antilles françaises, simplement des antennes de droit de l'Université de Bordeaux. Télécommandées directement par la métropole, elles s'adressaient à la bourgeoisie locale. La médecine et tout le reste de l'enseignement supérieur se faisait à Bordeaux. La transition a été lente, freinée à ses débuts par les structures en place, et cela jusque très avant dans les années soixante-dix.

Avant mon départ pour la Martinique, j'avais été rencontrer Leroi-Gourhan dans sa maison de Vermenton, près d'Arcy-sur-Cure. Je lui avais dit : « Je veux profiter de mon séjour à la Martinique pour faire une thèse d'anthropologie - j'entendais par là d'anthropologie physique - mais aussi du travail ethnologique. » Il me demanda : « Quelle ethnologie ? La technologie, l'anthropologie sociale, la religion ? » Je lui dis : « La religion, c'est ce qui me passionne ! » Il me répondit : « Étudiez plutôt les techniques de pêche. C'est une bonne façon d'aborder les gens. S'ils veulent vous parler de la religion, ils le feront bien à ce moment-là, mais si vous allez étudier la religion directement, ils ne vous parleront ni de la religion ni de rien d'autre. »

Du coup, parallèlement à mon projet d'anthropologie physique, qui consistait en une étude des variations anatomo-physiologiques au sein de la population martiniquaise, j'ai étudié les pêcheurs, ce qui a donné naissance à mon premier article d'allure ethnologique, paru dans une revue de géographie, les Cahiers d'outre-mer, sur les conseils de Guy Lasserre, rencontré alors pour la première fois, et qui s'attaquait à son monumental ouvrage sur la Guadeloupe. Enseignant dans le secondaire, il travaillait sans moyens, hormis un bref détachement au CNRS, parcourant l'île à vélo, tout en assurant son enseignement. Chaleureux et dynamique, Guy Lasserre s'est attaché comme les géographes de cette époque à faire une monographie insulaire, un tableau équilibré et documenté. Bien qu'il date quelque peu, ce travail, quarante ans après, fait encore autorité. Par la suite, en évoquant cette époque, j'ai souvent été abasourdi par la faible productivité de chercheurs à plein temps... Les responsabilités, l'enseignement stimulent, mais départmentent aussi ceux qui peuvent vraiment faire oeuvre et les autres.

### *Comment s'est effectué votre travail sur la pêche ?*

Ce n'était qu'un travail de débutant, du niveau d'une bonne maîtrise. J'avais plusieurs objectifs. L'un était de couvrir l'ensemble des instruments et des techniques. J'ai repéré les gommiers de port en port,

et dans le sud, où il y en avait encore, les radeaux. J'allais observer aussi les instruments et les techniques de pêche et rencontrer des pêcheurs, dont certains sont devenus des amis et m'ont ouvert non seulement leur vie de pêcheur mais celle d'une société dont ma fonction me coupait, comme Monsieur Varsier à Case-Pilote, ou Monsieur Giscon au Diamant, et d'autres à Tartane.

Comme j'étais timide, je cherchais à établir des contacts à partir de diverses occasions. Quand je repérais qu'un malade était un pêcheur, je commençais à lui parler de son travail puis j'allais un jour chez lui. Je faisais aussi des sorties en mer. Mais je ne me suis jamais senti comme un enquêteur qui aurait cette étude comme idée fixe. J'ai toujours opéré « par la bande ». En même temps, j'en ai parlé dans d'autres milieux de la Martinique. Émile Hayot, important commerçant béké mais surtout homme de culture passionné par l'histoire de son île, m'a prêté un manuscrit du dix-huitième siècle sur les pêches à la Martinique, que j'ai édité plus tard, puis j'ai fait une collection pour le musée qu'il mettait sur pied à Fort-Saint-Louis avec la société d'histoire ; on a ainsi exposé en 1958 des objets et techniques de pêche, présenté les techniques de vannerie des nasses, etc. C'était la première fois qu'on montrait tout cela, bien avant la notion de patrimoine. La pêche m'a inséré dans un domaine tout à fait extérieur à celui de l'institut Pasteur et de la médecine.

*C'est parallèlement que vous vous êtes intéressé aux aspects sociologiques de la plantation ?*

Cela n'est venu que graduellement, sous la poussée de l'évidence. Dans la lutte contre diverses pathologies tropicales, ou contre des maladies qui demandaient un suivi constant au laboratoire, nous étions plus qu'un laboratoire d'analyse : je prenais directement en charge des malades. Parmi eux, il y avait quelques békés. Pour me témoigner leur reconnaissance, car nous faisons une médecine entièrement gratuite et souvent bien au-delà de nos obligations de service, certains m'ont invité chez eux. J'ai commencé à pénétrer dans le monde de la planta-

tion par cette voie. J'ai aussi connu assez tôt des acteurs culturels locaux, qui y étaient intégrés. Le principal a été Jacques Petitjean-Roget, ex-officier, polytechnicien, devenu homme d'affaires. Travailleur acharné, passionné par l'histoire et la généalogie, il a été aussi le fondateur d'une archéologie scientifique de la Martinique. Avant d'aller à ses affaires, chaque matin, de six heures à neuf heures, tous les jours de sa vie, il a lu, dépouillé, classé, écrit. Il a soutenu à Paris, à plus de cinquante ans, une imposante thèse d'État en histoire sous la direction d'Emmanuel Leroi-Ladurie. Il a fait ainsi une oeuvre plus considérable que beaucoup de chercheurs professionnels. Pour connaître l'histoire de cette société, il avait reconstitué des généalogies des békés qui me révélaient un groupe social intéressant en lui-même, par sa structure interne. Mais surtout ce groupe jouait un tel rôle dans la société globale qu'il fallait absolument le regarder de plus près pour comprendre certains des fondements de cette société. J'ai alors beaucoup été aidé par l'épouse de Jacques Petitjean-Roget, Ady, elle-même issue de la société béké. Psychologue de formation, d'une curiosité intellectuelle inépuisable et d'une très grande ouverture d'esprit, elle m'a aidé à créer un réseau de relations auprès desquelles elle m'a en quelque sorte cautionné.

C'est alors que nous avons décidé, avec Christian Crabot, agrégé de géographie au lycée Schoelcher, de collecter les données primaires qui manquaient avant toute étude sociologique. Il n'y avait pas de cadastre à la Martinique, et nous ne pouvions étudier la place des grands planteurs dans l'économie agricole martiniquaise sans avoir des données précises sur la structure financière. Nous avons donc décidé de cartographier la grande propriété de l'île. Travail fou mais fascinant : parcourant l'île avec des cartes au vingt millième nous y avons porté les limites de toutes les grandes propriétés. Grâce au réseau d'amis et de malades, nous avons nos entrées à peu près partout ; on nous montrait des documents notariés, ou bien on nous promenait sur les terres. Nous relevions les limites des propriétés, leur nom, le siège de leur foyer, leurs activités, le type et l'implantation des cultures visibles au jour de notre passage. Christian Crabot a ensuite dessiné à partir de

nos relevés la carte au cinquante millième des propriétés de la Martinique en 1960. Nous l'avons publiée à nos frais, et vendue par souscription, car, bien entendu, tous ces travaux étaient entièrement autofinancés. Il n'était question ni de crédits de recherche ni de subvention. Il fallait prendre du temps sur les week-ends, sur les soirs, car le travail professionnel était lui-même à plein temps.

La préparation de cette carte nous a donné une connaissance très profonde du terroir, qui a été pour moi un cadre de lecture fondamental les années qui ont suivi. J'avais ainsi le quoi et le qui du monde de la plantation. Le travail anthropologique a été d'identifier le qui fait quoi, et le comment.

*La paysannerie ne vous intéressait pas ?*

À l'époque je ne l'ai pas personnellement étudiée. Il aurait fallu résider sur un terrain rural. En raison de mon travail à Pasteur, je ne pouvais faire de terrain que sous forme d'explorations ponctuelles. En somme, du terrain limite, ce qui me rendait jaloux des anthropologues américains qui faisaient à la Martinique des séjours prolongés consacrés exclusivement à leur recherche.

*Votre rencontre avec l'hindouisme se situe-t-elle à la même époque ?*

J'essayais d'aller dans toutes les directions. Dans le domaine religieux, mon regard n'était pas alors assez aigu pour parvenir à saisir les subtilités du christianisme populaire ou la future montée des sectes. Revert avait esquissé divers thèmes dans son livre *La magie antillaise*, mais je n'avais pas d'outils intellectuels suffisants pour en saisir l'importance, notamment les rapports de la religion avec la maladie et la guérison.

Mais il y avait des Indiens à la Martinique et l'hindouisme, lui, était bien visible. Un ami béké, Raoul Depaz, possédait l'habitation

Moulin L'Étang, sur laquelle travaillait l'un des meilleurs connaisseurs de l'hindouisme à la Martinique, Antoine Tangamen, dit Zwazo. Il me l'a fait connaître, dès 1957 ; on a sympathisé et j'ai commencé à assister à des cérémonies indiennes.

J'avais une vieille fascination pour l'hindouisme et pour le monde indien. J'avais beaucoup lu, comme je l'ai déjà dit, sur l'Inde et de l'Inde : Gandhi, Ramakrishna, Aurobindo, Romain Rolland. Ces lectures n'avaient rien à voir avec l'hindouisme pratiqué à la Martinique, mais elles m'avaient donné une vision positive sur ce qui venait de l'Inde.

Avec deux amis, Marcel Faure et Marcel Bon Saint-Côme, nous avons fait un film assez complet sur les cérémonies. Il adoptait certes une vision extérieure assez descriptive et impressionniste : nous retenions plus ce qui était spectaculaire que ce qui était intérieur. Mais c'était une première étape qui m'a donné la chance de connaître Thani Nayagam, un jésuite tamoul venu de Malaisie, spécialiste de la culture tamoule, fondateur de l'Institut international d'études tamoules, venu en tournée d'observation des traces indiennes aux Antilles. Je l'ai conduit chez Zwazo, nous avons visité divers temples. Quelques années plus tard, en 1968, il m'a invité au congrès d'études tamoules qui se tenait à Madras, et cela a été un grand virage dans ma vie.

***Vous avez aussi rencontré des anthropologues américains.***

J'étais quelquefois le médecin de référence d'étrangers qui se méfiaient un peu de la médecine locale, et j'ai vu défiler bien des gens. C'est ainsi que Georges Devereux est venu me consulter en 1958. Il était en voyage touristique et nous avons beaucoup discuté. J'e l'ai revu plus tard, en France, quand il s'y est fixé. J'ai aussi reçu la visite d'Étienne Bois, de retour de Guyane. Il y avait aussi un groupe d'ethnologues américains, conduits par John Murra, devenu depuis un grand nom de l'anthropologie de l'Amérique du Sud. Professeur à l'Université Columbia, il accompagnait ses étudiants sur le terrain ; il

y avait parmi eux Michael Horowitz, qui a écrit, avec Morne-Paysan, l'une des premières monographies d'un village des Antilles françaises, Morne-Vert, Myriam Kreiselman, qui travaillait sur la famille, comme Guy Dubreuil, un Québécois. D'autres étudiants se trouvaient sur d'autres îles, mais les Antilles françaises étaient une zone assez vierge, qui leur permettait de faire des comparaisons.

Grâce à Horowitz, j'ai rencontré Vera Rubin, qui les finançait. Elle avait hérité de son mari une assez grosse fortune et créé une fondation, le Research Institute for the Study of Man. En raison de son amitié ancienne avec Eric Williams, devenu premier ministre de Trinidad, elle avait orienté l'essentiel de cette fondation vers l'étude de la région caraïbe, Trinidad et les Antilles anglaises en particulier. Elle était très cultivée, à la fois maternelle et assez autoritaire. Son oeil extrêmement aigu distinguait bien entre ceux qui méritaient une aide et ceux qui ne la méritaient pas, ceux qui travaillaient et ceux qui ne travaillaient pas. Elle organisait des symposiums et éditait des livres sur les Antilles, sur les plantations. C'est à travers leur lecture que j'ai vraiment approfondi ma réflexion sur la société antillaise.

Un jour, nous avons organisé à Fort-de-France une conférence de l'un de ses chercheurs, Guy Dubreuil. Il s'agissait de présenter, notamment aux travailleurs sociaux, les premiers résultats de sa recherche au Robert sur les structures de la famille en milieu rural. J'ai vu la Martinique découvrir ce jour-là un concept qui était jusque-là totalement inconnu et qui a fait fortune depuis - une fortune un peu trop grande - celui de matrifocalité. Dubreuil a présenté de façon très élégante l'organisation familiale, les cycles existentiels des individus, la notion de matrifocalité, ce dont il a fait plus tard un article largement diffusé à la Martinique. Il y montrait l'existence d'une structure familiale où l'une des figures possibles était celle de familles dont l'unité résidentielle était formée d'une mère et de ses enfants. Ce point de vue était très décapant à l'époque. Dans l'idéologie des administrateurs et des travailleurs sociaux venus de la métropole, ce que l'on observait aux Antilles était taxé d'écart à la norme, de déstructuration. Or le tra-

vail de l'anthropologue le définissait comme une norme culturelle locale. On imagine les remous suscités par ces perspectives à une époque où pesait de tout son poids une définition exclusivement métropolitaine de ce que devait être le fonctionnement d'une société.

*Qu'est-ce qui vous a frappé dans vos premiers contacts avec ces travaux ?*

Ce qui fut tout à fait fondamental, c'est le concept de société de plantation développé par Stewart, Mintz, Braithwaite, et dont, plus tard, le Persistent Poverty de Beckford montrait toutes les implications, toute la pesanteur sur la société et sur son développement

*Quels sont les éléments fondamentaux de la société de plantation*

D'abord, la bipolarité majeure qui écartèle la société entre un groupe dominant, détenteur des pouvoirs sur la terre et sur les gens, et une masse de prolétaires ou de paysans qui dépendent largement de lui, bipolarité sociale qui est redoublée par une bipolarité raciale. La plantation sucrière y est une institution totale : économique, sociale, politique, par où passe l'essentiel du pouvoir social et des valeurs culturelles.

L'histoire sociale, empreinte des réalités de l'esclavage, est scindée de fait en deux histoires : celle des supérieurs et celle des autres. Aux premiers, la domination culturelle, linguistique, religieuse, ancrée dans leur hérité par la couleur de leur peau, devenue le signe d'un écran infranchissable ; aux seconds une infériorité globale. Il n'y a pas d'ethnologie possible aux Antilles sans cette clé de lecture de la société globale. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, ces thèmes ne se dégagent pas facilement : les idéologies masquaient bien ce socle fondamental, et je crois que j'ai un peu contribué à le rendre accessible, aux Antilles françaises.

Contre-épreuve significative : lorsque je suis arrivé pour la première fois à La Réunion, en 1971, la conférence que j'ai prononcée s'intitulait : « La Réunion est-elle une société de plantation ? » Cela a créé un choc, et transformé le regard de bien des gens.

*Et parmi vos lectures et vos rencontres de l'époque, lesquelles vous avaient marquées ?*

Le livre de Michel Leiris m'a beaucoup influencé. Quand je l'ai rencontré pour la première fois, c'est avant tout à l'auteur de ce livre que j'ai souhaité parler. La thèse de Revert sur la Martinique m'avait informé, bien qu'elle ne soit pas d'un très haut niveau. J'ai peu connu Revert, ne l'ayant rencontré qu'au ministère, avant de partir à la Martinique. C'était un homme assez paternel, qui avait donné quelques conseils très généraux à ce jeune homme qu'il considérait sans doute comme un blanc-bec. Il était typique des cadres de l'ancienne époque coloniale, chaleureux et paternalistes, comme Montestruc, avec lequel il était fort lié.

Il y a eu aussi le passage fécond d'Alfred Métraux et la fréquentation de l'hôpital psychiatrique, dont le médecin, Maurice Despinoy, homme de culture et de grande curiosité ethnologique, s'intéressait à une question alors controversée, les rapports hystérie-culture, possession-hystérie. Il participait aux programmes internationaux de santé mentale dans la Caraïbe, sur lesquels se faisait sentir l'influence des sciences sociales, à travers les Anglo-Saxons. Métraux travaillait à l'époque sur le vaudou en Haïti et son voyage à la Martinique avait pour but de dégager si des traits apparentés au vaudou étaient présents dans la culture locale. Il m'avait contacté avec l'idée d'interroger les infirmiers de l'hôpital psychiatrique de Colson pour déterminer s'ils retrouvaient dans les délires des malades des thèmes qui ne seraient pas exprimés ailleurs. Maurice Despinoy a organisé une soirée qui est devenue rapidement passionnante. Les infirmiers ont moins parlé des délires des malades que de leurs propres points de vue. Diverses notions ont ainsi émergé, comme « prendre un point sur quelqu'un »,

« être né coiffé », « retourner sa chemise » pour se protéger des mauvais esprits, l'omniprésence de l'univers surnaturel, magique, de ce que certains Africains appellent le « monde entre les deux », mais aussi l'absence de la terminologie et du panthéon vaudous.

*Vous travailliez en Martinique. Vos recherches ethnologiques étaient en cours. Comment êtes-vous passé alors de la Martinique à Montréal ?*

Je voulais absolument me tourner entièrement vers l'anthropologie. J'avais pratiquement fini de collecter des données pour ma thèse. Sur les conseils de Leroi-Gourhan, je me suis présentée au CNRS, en 1959, et j'ai été acceptée, avec une entrée prévue pour janvier 1960. C'est alors, vers octobre 1959, que l'on m'a proposé un poste à Montréal. Renonçant au CNRS, je suis arrivé à Montréal en janvier 1960. Ce projet montréalais était né de mes conversations avec Guy Dubreuil, avec qui j'avais beaucoup sympathisé. Il connaissait mon désir de devenir anthropologue professionnel et quand il a pu obtenir que je vienne comme assistant professeur d'anthropologie à l'Université de Montréal, j'ai accepté.

*Quel bilan dressiez-vous de votre séjour à la Martinique ?*

Disparate. Le bilan du pastorien a été globalement négatif quant au travail de laboratoire. J'étais arrivé dans un lieu archaïque, où on ne s'intéressait pas à d'autres techniques qu'aux analyses courantes. De ce point de vue, l'institut Pasteur relevait clairement de la période coloniale. Le bilan était beaucoup plus positif quant au travail clinique : plusieurs années à soigner les lépreux, durant lesquelles Montestruc m'a beaucoup appris. Cela m'a permis quelques rencontres très fortes, car ce n'est pas une maladie comme une autre ; elle avait l'image de l'incurable, de l'inéluctable, de l'impur, du dangereux. J'ai vécu des choses graves, de véritables suicides par refus thérapeutique, des drames familiaux. Nous faisons de gros efforts pour changer le rapport du malade avec la société. Peu à peu, cela a abouti. L'efficacité des

traitements aux sulfones a commencé à être connue, malgré de graves effets secondaires chez certains ; tout cela a dédramatisé quelque peu la lèpre. Mais maintenant on constate une certaine négligence à son égard alors qu'elle n'a pas disparu malgré un fort recul.

Il y a surtout le bilan sur l'anthropologie et l'ethnologie. La carence du laboratoire m'a libéré pour développer une vocation encore embryonnaire qui bénéficiait de la situation d'une Martinique sur laquelle presque aucun ethnologue ou sociologue ne s'était penché. D'où à chaque instant le sentiment d'être un pionnier, et c'est très excitant : cela gratifie l'ego parce qu'on pense que, quoi que l'on fasse, cela restera. C'est le rêve de bien des chercheurs, de ne pas avoir de concurrents. Mais là, les autres, de toute façon, ne voulaient pas venir, et cela pour une raison grave : les mondes créoles n'intéressaient pas les anthropologues français. Roger Bastide m'avait sensibilisé à leur approche, mais à travers le Brésil, qui avait d'autres lettres de noblesse que nos petites îles marginales. Comme un ébéniste, l'anthropologue d'alors n'entendait faire oeuvre que de bon bois, issu d'un grand et beau tronc. Et là je travaillais sur des copeaux, sur ce que l'on jette, ce qui est accessoire, secondaire. Les mondes créoles semblaient les « chutes » des sociétés occidentales. Et non, comme je le pressentais, des sociétés qui existaient en tant que civilisations.

De ces petites îles, bien plus marquées dans l'image idéologique de l'époque qu'elles ne l'étaient en réalité par la présence des métropoles, on ne voyait que la façade... et on oubliait d'entrer dans la maison. Et dans la maison il y avait tout ce que l'histoire avait apporté. Mais la façade était peinte en trompe-l'œil. Et souvent les individus eux-mêmes. Quelle que fût leur origine, leur « présentation de soi » obéissait à des codes d'identification à la métropole. Le reste ne se manifestait que dans le privé. Une culture réduite au privé !

D'ailleurs, les ethnologues n'avaient pas, en France du moins, de théorie pour l'approche de ces sociétés. Ces théories sont nées dans des sociétés elles-mêmes composites : Cuba, les USA, le Brésil... Et

cela a été pour moi source de grandes difficultés. Je n'avais pas de préparation à cette situation, car les maîtres ou les collègues pensaient en termes de petites communautés bien fermées, de systèmes de parenté clairement définis, de système religieux autonome. Aux Antilles, il semblait n'exister que des bribes, des incohérences.

Je ne percevais pas alors, pas plus d'ailleurs que la plupart désintéressés eux-mêmes, combien elles étaient riches, et surtout de quoi elles étaient riches. Loin d'être des chutes, c'était au contraire une espèce de quintessence issue, comme le jus de la canne à sucre, de la pression à laquelle elles avaient été soumises.

Il fallait aussi trouver les principes d'ordre et d'organisation. Et là, il ne fallait pas opérer d'abord dans les cadres de l'ethnologique, mais partir de la société globale : examiner l'île tout entière et les relations avec l'extérieur qui ont forgé, modelé sa structure. Le culturel, le religieux, le linguistique se coulent dans cette structure globale, qu'il faut d'abord décrypter. Ces années martiniquaises ont semé en moi ce qui allait germer plus tard. Ma formation ou mes lectures ne suffisaient pas à me donner la maîtrise qui m'aurait alors permis de synthétiser toute cette information. Ce n'est qu'au Canada, en plongeant dans la littérature ethnologique, ne serait-ce que pour la nécessité de l'enseignement, en fréquentant des collègues formés aux États-Unis, que s'est faite la transformation théorique qui m'a permis d'intégrer tous ces éléments.

*Aviez-vous déjà la perspective de l'interférence constante de la métropole sur ces structures, avec une interdépendance bien plus grande que celle dont l'anthropologue a coutume de tenir compte dans une étude locale ?*

Je ne pense pas avoir été très lucide alors dans ce domaine. Le rapport entre le local et le global, le centre et la périphérie, je le percevais mal. Il m'a fallu du temps, la lecture d'auteurs sud-américains, la fréquentation de nationalistes, surtout guadeloupéens, pour que mes yeux

se dépouillent du voile conformiste. J'étais plus dans une tradition statique, durkheimienne, que dans la perspective dynamique que j'ai adoptée ensuite, et qui m'a beaucoup aidé en particulier à propos de la Réunion et de Maurice. J'étudiais la plantation ou la religion en elles-mêmes, sans trop me poser la question, éminemment politique, de leurs tenants lointains. Cela m'a d'ailleurs été reproché par certains militants les années suivantes, au moment où justement j'avais rejoint l'autre position, mais où cela ne se voyait pas encore.

*Je suis frappé de voir que toutes les bases de ce qui allait être vos orientations ultérieures en anthropologie étaient déjà fixées de façon assez évidente dès cette époque : les plantations, l'axe biologie-société, l'axe religieux, l'axe médical.*

Mais c'était encore latent, en veilleuse. Le « passage à l'acte » ultérieur, c'est à ma tâche d'universitaire et aux exceptionnelles facilités que j'ai reçues au Québec que je le dois. Mais un enracinement était déjà fait, et bien plus profond que celui de la vie intellectuelle. Il ne faut cependant pas se faire d'illusion. Un récit comme celui que vous me demandez est en même temps une reconstruction et une mise en ordre, alors que les choses de la vie sont moins claires. Comme l'écrit André Gide dans *Si le grain ne meurt*, « le plus gênant, c'est de devoir présenter comme successifs des états de simultanéité confuse ».

Au moins y a-t-il dans une vie d'ethnologue la succession chronologique des terrains. Et chaque terrain, sans qu'on le sache toujours au moment où l'on y entre, est une sorte de nouvelle naissance. Je suis arrivé à la Martinique à vingt-six ans. Et j'y suis alors né à nouveau en quelque sorte : j'ai appris, par imbibition, d'autres règles pour la vie, j'ai appris le climat, le goût des fruits, le palper des feuilles, la forme des fleurs, le son des vagues, les gestes, les façons de sourire, la langue. Un tout autre code que celui qui m'avait formé en premier. Et cela a participé à la construction de moi : il s'est édifié alors une nouvelle part de moi qui est restée vivante depuis. Si j'ai continué à travailler sur les Antilles, les motivations intellectuelles sont venues par

surcroît : en fait, c'était moi que je cherchais à y retrouver, ce petit moi nouveau, nostalgique de l'île où il était né, qui voulait grandir en en connaissant plus, en termes de vécu, d'expérience, d'incorporation.

Un moi que j'ai aussi recherché dans deux autres milieux : à la Réunion et dans le monde tamoul. Dans ces lieux de « recherche », on est plus qu'un « observateur » : on est né, réincarné. On y a des parents, qui sont vos premiers « informateurs », qui vous apprennent à manger, à vous conduire, à parler, à nommer les plantes ou les nuages. Expérience fondatrice, très particulière à l'ethnologue : étant lui-même l'outil de sa recherche, il est modelé par elle. Certes, je sais qu'aux yeux des Martiniquais je ne suis pas martiniquais, et je ne le serai jamais, parce que je n'y suis pas né, parce que je ne parle pas créole couramment, parce que je n'ai ni la peau sombre ni l'accent béké. J'e ne pense pas que l'on puisse aller jusqu'au bout du chemin de la connaissance identificatrice. Mais la Martinique est le lieu de l'une de mes naissances, une naissance indépendante de ce qui fait la recherche : j'y suis bien, je reconnais des lieux familiers, c'est pour moi un « ici » et pas un ailleurs. Or on n'a que quelques « ici » et beaucoup d'ailleurs dans la vie. La Martinique est un ici pour moi. Si mes démarches intellectuelles se sont implantées sur ce terrain, si elles ont tenté d'être synthétiques, transversales, interdisciplinaires, c'est que je ne voulais pas moi-même être morcelé : on essaie d'unifier l'image que l'on a du monde parce qu'on désire l'unité intérieure.

*C'est presque une expérience « religieuse » dont vous faites état.*

Disons « existentielle ». Je crois que mon amour de l'anthropologie s'ancre là. J'ai une relation amoureuse avec la Martinique. J'ai même eu une rupture, pendant une période, de type amoureux parce que je me suis senti trahi par le discours de certains intellectuels qui me voyaient comme l'étranger aliénant. J'ai été très heureux ces dernières années de voir certains de ceux qui comptent le plus dans la pensée martiniquaise ou guadeloupéenne me tenir un tout autre langage. Pour moi, c'est bien plus important que d'être reconnu par le milieu scienti-

fique. Cela cautionne la véracité de mon être au sein de ma démarche tout entière. Du moins je le ressens ainsi.

*Passer de la Martinique, de la chaleur des tropiques, au Québec, moins extériorisé, est-ce que cela a été une nouvelle naissance ?*

Au Québec, le climat est plus froid, mais les gens, non. Le contact est avant tout chaleureux. Mais si je suis « né » à la Martinique, je ne suis jamais « né » au Québec et, malgré ma sensibilité envers lui, il a toujours été un ailleurs pour moi. Je me suis donné, mais à des gens, pas à un lieu.

En réalité, c'est plus complexe. À la différence de la Martinique, le Québec était trop proche pour être le lieu d'une nouvelle naissance, d'un réapprentissage radical. Mais il était en même temps trop éloigné pour que mon lien avec lui devienne une fusion. Je ne peux mieux dire cet état intermédiaire, ce déséquilibre subtil qu'en reprenant quelques lignes extraites de notes que j'ai publiées en 1965 dans la revue québécoise *Parti pris* : « J'ai acheté hier une machine à écrire. J'ai tapé quelques lignes, sans regarder, heureux de retrouver cette sorte de confiance. Le crépitement des lettres, la sonnerie au bout des lignes. Puis j'ai lu sur la feuille, et je n'ai pas compris.

« Mon texte, défiguré, était haché de lettres folles ; on devinait les mots, certains demeuraient intacts, mais les déformations les plus imprévues donnaient à tout cela une tournure absurde. Les claviers des machines ne sont pas partout les mêmes ; quelques lettres interverties, et le message ne passe plus. Et quand je parle, ici, un autre clavier, bien plus subtil, est changé. Ce n'est pas de la lettre au mot que se produit alors la mutation, mais du mot à l'idée. Je crois dire "ville", "guerre", "amour", et je ne sais ce qui passe.

« Car chaque mot est un halo de réminiscences, un son fondamental entouré de ses harmoniques affectives. Et, ici, les symboles et les formes qu'il contient me sont inconnus. Je parle ma langue avec l'in-

quiétude de celui qui manipule des mots étrangers. Vidés de ce qu'ils portaient, mes mots ne se reconnaissent plus. Je parle, on m'écoute, et je ne sais ce que je dis, je ne sais ce qu'ils entendent. De ma prison à la leur, le mot passe seul, appauvri de n'avoir son cortège, réduit à un message trop concret, et parfois même l'ayant perdu. Comment dialoguer ainsi ?

« Quand j'étais chez moi, le mot suffisait, et parfois le silence. Maintenant, il est si pauvre ce mot, et si pauvre, moi, d'avoir abandonné les harmoniques de mon langage et de ne pas entendre celles du leur.

« Plus pauvre encore, car je sais que je frappe un clavier faussé, mais eux, ils sont trop nombreux, trop ensemble pour penser à cela, pour savoir qu'il y a plusieurs claviers, dans les paroles, dans les gestes, dans les actes. S'ils ne comprennent pas ce que je dis, ils pensent que la faute est de moi. Et je commence à le penser moi aussi, à certains moments. Alors, les actes, les idées ou les paroles qui auparavant étaient simples et normaux se chargent d'incertitude, distorsion intérieure où se combattent des références contradictoires. Et, alors qu'il n'y a aucun coupable, je sais qu'ils m'attribuent une faute qu'ils ne croient percevoir que parce que justement je ne la commets pas, et je suis tenté de leur mentir pour avoir enfin la bonne conscience d'être compris et de paraître franc.

« Deux claviers. Quelle musique le plus grand pianiste ferait-il avec un instrument dont les cordes seraient montées en désordre ? Apprendre un autre jeu, ou changer l'ordre des cordes ? Long balbutiement ou il douterait d'être pianiste... »

J'ai tout de même connu une certaine identification, quand j'étais proche des mouvements indépendantistes, à leur début, au temps où Jacques Berque faisait la même démarche. Nous en avons souvent parlé depuis, partageant une certaine déception à ce sujet, une non-concordance de nos sensibilités avec celles de nos amis pour qui

l'identitaire, le passionnel semblaient accessoires face à l'argument économique : au moment où l'Algérie se battait en risquant de tout perdre, au Québec on semblait ne rien vouloir perdre. On ne fait pas une indépendance de cette façon.

*C'était pourtant le début du Front de libération du Québec ?*

Je l'ai fréquenté, et même de trop près. Mais ils semblaient bricoler, sans stratégie.

*Quelle perception aviez-vous du Québec à cette époque ?*

À mon arrivée, comme tous ceux qui venaient de France, je pensais surtout Canada. On allait alors au Québec parce qu'on allait en Amérique. Certes on y parlait français, mais on ne savait pas bien jusqu'à quel point, et le visage de Montréal était un visage américain.

Paysage américain assez limité. Montréal n'avait alors qu'un assez gros immeuble, celui de la Sun Life. Le reste du centre-ville était fait de maisons de briques, cubiques, de trois ou quatre étages, avec entre elles des vides - maisons rasées ou jamais construites - transformés en parking qui donnaient à la ville un visage édenté. De grandes avenues droites, assez désolées, souvent bordées de poteaux de bois qui, comme au long des routes, soutenaient d'épaisses lignes de câbles électriques. Les églises, leurs dépendances et les collèges religieux contrastaient avec cela, par leur grandeur, leur architecture en bon état. Ainsi que les riches quartiers anglais.

Pour le Français qui débarquait, cela évoquait plus le Far West que New York. À mes retours de New York, j'ai eu pendant des années le sentiment d'arriver dans l'Ouest pionnier plus que dans une grande métropole. Il ne faut pas oublier qu'au début des années soixante personne en France ne parlait du Québec. Le Québec, c'était le nom d'une province dans laquelle il y avait des Canadiens français. Communauté ? Entité historique ? Groupe culturel, linguistique et religieux ?

Les choses ont changé peu après mon arrivée, et j'ai eu la chance de vivre cette mutation exceptionnelle en étant place parmi ceux qui y contribuaient, à l'université et en dehors d'elle. On est passé, lentement, difficilement, de la notion de Canadiens français à celle de Québécois. Les francophones se sont libérés des contraintes que portait l'identité de Canadien français (donc catholique, donc d'une famille nombreuse, donc implantée dans un milieu endogame...) pour devenir d'abord les citoyens d'un pays. Et ce pays était de moins en moins le Canada, même pour les non-indépendantistes, même pour les plus attachés au fédéralisme : le territoire du Québec fut le pôle de ralliement. On est passé progressivement, par ajustement au monde, d'un groupe de sang à un territoire porteur d'une entité communautaire, une mutation tout à fait fondamentale.

Montréal, Québec, et de plus en plus le Québec devenaient le lieu d'émergence de quelque chose de nouveau, qui attirait. Sur une base ancienne certes, une nouvelle nation apparaissait au jour. Non pas un État-nation, mais un groupe identifiant comme sien un espace, et lui donnant un sens politique fort. Les étrangers, surtout les Français qui venaient alors à l'université - c'est le moment où commençait cette politique d'invitation d'enseignants pour quelques semaines qui me permit de rencontrer toute l'élite émergente des sciences sociales françaises -, étaient fascinés. Cette nation se dotait avec une vigueur et une volonté étonnantes de tous les organes d'une nation : l'éducation, dans un effort extraordinaire, le système de santé, un essor artistique qui entraînait toute une jeunesse. Et cela se faisait en étroite connexion avec des immigrants, de nombreux pays, qui pour la première fois ou presque se reconnaissaient dans la partie francophone du pays. Les collègues avec lesquels nous avons développé la faculté des sciences sociales étaient anglais, hongrois, hollandais, suisses, belges, haïtiens, bulgares, américains, canadiens-anglais. Il en allait de même dans le milieu extrêmement cosmopolite qui donnait alors son essor au secteur français de Radio-Canada, et qui avait de multiples liens personnels avec les universitaires. Ce mélange produisait un monde

qui vivait en français mais qui ne pouvait plus être seulement canadien-français. On ne savait pas quel arbre deviendrait ce bourgeon vigoureux, mais un nouvel État émergeait, et on s'y reconnaissait.

*Passer de l'institut Pasteur à l'université s'est-il fait sans heurts ?*

La transition entre le travail de médecin biologiste et celui d'anthropologue n'a pas été facile. Aux yeux des microbiologistes, il y avait là quelque chose d'incongru, une sorte de fougade nécessairement transitoire. Ils avaient le sentiment d'une supériorité intrinsèque de leur discipline par rapport à ce que faisaient ces gens des sciences sociales qui leur paraissaient un peu des fantaisistes. Nécessairement, je partageais quelque peu ce sentiment. Je me sentais à la fois heureux d'être enfin anthropologue à plein temps, et à certains égards dévalorisé. Si bien que je suis allé dès mon arrivée au Québec rencontrer des biologistes. J'ai rencontré le directeur de l'institut de microbiologie, Armand Frappier. Ce petit homme à l'esprit incisif avait un rayonnement que son premier abord ne laissait pas deviner. Il m'a admis à son séminaire, sorte de grand-messe scientifique qui se tenait chaque semaine sous sa présidence dans les locaux de l'institut à l'université. La première fois, il m'a présenté comme pasteurien, travaillant en microbiologie et sur la lèpre. Il a ajouté alors : « Il vient ici pour faire de l'anthropologie. Mais ce n'est que provisoire, il nous reviendra bien. » J'ai longtemps porté en moi cette inquiétude : rester en anthropologie ne serait-ce pas sortir de la « vraie » recherche ? La hantise d'être venu là par fuite et non par choix a longtemps pesé sur moi. Après le « grand cours » de Pasteur, formation exigeante et solide, aller vers quelque chose de flou se présentait parfois comme une désertion, à mes yeux comme à ceux de mes anciens collègues dans la discipline. Et on est toujours vulnérable à cette forme de pression...

Je fréquentais aussi des microbiologistes de McGill. Lors d'un cocktail chez eux, en 1961, on m'interroge sur ce que je fais. Je parle de l'Université de Montréal. On me répond que c'est une belle université, où se font des choses intéressantes, etc. Puis on me pose d'autres

questions auxquelles je répons que je ne sais pas bien, que je viens d'arriver au Canada, de France. La réponse immédiate est : « Ah, you are a real French ? », et le ton s'est transformé ; on s'est surtout étonné que je reste parmi ces gens, alors que je pourrais venir à McGill. J'ai eu à ce moment-là un très grand choc. C'était encore la guerre d'Algérie, et je me suis senti du côté des Arabes. Cet incident a enraciné en moi un nationalisme québécois (à l'époque on disait plutôt canadien-français). Cette situation était à mes yeux impossible et inacceptable, et il fallait la renverser. Cette gifle identitaire ne s'adressait pas à la culture française mais aux Canadiens français, peuple inférieur dans lequel on s'étonnait que, moi, je puisse me plonger. J'ai été très bouleversé. Je me sentais bien parmi eux. Et il fallait qu'ils s'en sortent, sinon je ne pourrais pas rester parmi eux. À l'époque cependant, cela ne semblait guère poser, du moins consciemment, de problème à la plupart de mes collègues canadiens-français. Ce n'est que plus tard qu'ils ont exprimé leur irritation. Les Français que je rencontrais alors avaient sans doute subi le même choc, et pour l'éviter ils étaient souvent passés du côté anglais. Cela m'était impossible. Dans le milieu de l'Université de Montréal, j'avais fait en effet la rencontre de gens de qualité, avec lesquels je me solidaraisais.

### *Quelle était l'atmosphère à l'Université de Montréal ?*

En 1960, elle avait le statut d'une université pontificale, avec un chancelier, qui était le cardinal Léger. Son recteur, Mgr Irénée Lussier, est de ceux qui ont contribué à la Révolution tranquille, non pas en étant directement un de ses acteurs, mais en ouvrant la porte aux acteurs, et il le faisait du seul endroit légitime, du sein de l'Église.

Mais le chemin à parcourir était long. La seule philosophie qu'on enseignait à l'université de Montréal était le thomisme. Quant à l'anthropologie, elle n'existait guère. Parmi les directeurs de département, un certain nombre étaient des prêtres, comme en psychologie, le célèbre père Mailloux, dominicain, et en sociologie, l'abbé Norbert Lacoste. Ils avaient l'esprit ouvert, étaient cultivés, mais ils demeuraient

des prêtres de stricte obédience, qui fixaient les limites de ce qu'on avait le droit de penser et d'enseigner. Mon ami Denis Szabo m'avait prévenu ; il voyait dans l'université, selon ses termes, « deux sortes de professeurs : ceux qui marchent au milieu des couloirs, fiers, avec une cour, ce sont les prêtres ; et ceux qui rasant les murs d'un air inquiet, ce sont les laïcs ».

***Les cours d'anthropologie n'ont pas dû être acceptés facilement !***

Le cours que je donnais en anthropologie en 1960 comprenait de la paléontologie humaine. Avant de l'exposer pour la première fois, il avait fallu l'autorisation du cardinal Léger. Devant certaines inquiétudes, il a lui-même publié une brochure sur l'origine de l'homme qui est venue cautionner l'exposé des origines de l'homme par la science moderne. Si bien que j'ai été l'instrument involontaire d'un des déblocages de l'époque.

Lorsque j'ai expliqué l'évolution aux étudiants, j'ai suscité toutefois une inquiétude puis des questions extrêmement tendues sur l'opposition entre ce que je disais et la Bible. Déconcerté, je ne savais que faire. Je ne tenais ni à détruire l'ordre établi ni à dire « la Bible a raison ». J'ai demandé au directeur du département de sociologie, l'abbé Lacoste, de venir dialoguer sur le sujet avec les étudiants. Adoptant une théorie de l'évolution régressive, il a expliqué longuement que le péché avait conduit l'homme de la perfection à un état de dégradation dont nous retrouvons les traces, et que, depuis, son rachat progressif l'avait conduit à devenir l'homme actuel. De l'homme créé à l'image de Dieu il n'y avait pas de traces paléontologiques, mais seulement celles de ses descendants pécheurs.

***Par la suite, l'université s'est transformée.***

C'est l'ensemble des rapports de l'Église et de l'université, de l'Église, de la société et de la pensée, qui se sont transformés. Vite et sans heurts, lors du gouvernement Lesage. Les évêques ont voulu ré-

affirmer la primauté de l'Église sur le développement de l'enseignement et le premier ministre s'est d'abord engagé à ce qu'il n'y ait jamais de ministère de l'Éducation au Québec. Des revendications émergèrent alors au sein de l'université, tout en débordant sur une partie de la société. Je pense à la création du Mouvement laïque de langue française sous l'impulsion de maître Blain, avec Gérard Pelletier. Les réunions se tenaient au centre social de l'Université de Montréal. Je me souviendrai toujours de la polémique sur l'opportunité d'utiliser le mot « laïc » que certains, dont Gérard Pelletier, jugeaient agressif envers l'Église. Ils craignaient que cela n'empêche les adhésions... Le Mouvement avait pour but de redonner aux laïcs (qui est encore laïc maintenant qu'il n'y a presque plus de clergé. À l'époque c'était un statut, d'être laïc) un peu de pouvoir dans l'éducation.

Cela s'est accompagné d'une revendication qui semblait presque mythique : un recteur laïque à l'université. À l'époque, un étudiant qui a fait beaucoup parler de lui par la suite, Hubert Reeves, écrivait dans le journal du campus, le Quartier latin, des thèses qui semblaient révolutionnaires, alors qu'elles n'allaient pas bien loin... Toute cette effervescence n'avait qu'un but : sortir de cet étau qu'était l'Église. Aux réunions du mouvement laïque, les gens se regardaient et disaient : « Finalement, nous ne sommes pas seuls. » On prenait conscience d'une autre réalité, d'une autre société que celle dont l'Église donnait l'image. Car pendant longtemps, ceux qui étaient contre le système pensaient qu'ils étaient isolés et n'osaient rien dire. Puis le système a implosé, et en très peu d'années on a vu un changement radical sans jamais passer par les tensions qu'avait connues la France au début du vingtième siècle. Ce sont les couvents eux-mêmes qui se sont laïcisés, les curés qui sont devenus laïcs, les religieuses qui ont quitté leur ordre. Les écoles sont devenues publiques, ainsi que les hôpitaux. Tout cela sans drame, du moins sans drame collectif, car il y a eu bien des drames individuels. On a osé dire « le roi est nu ». Et le roi nu (cette Église archaïque) est parti se cacher.

### *Qu'était le département de sociologie à cette époque ?*

Il faisait partie d'une faculté des sciences sociales dont le doyen était un personnage assez intéressant, Philippe Garrigue, ancien officier de l'armée britannique, ayant fait des études d'anthropologie à Londres, et des recherches sur la famille et l'organisation sociale en milieu rural au Canada français. Il avait alors quarante ans et il était de loin le plus âgé de notre équipe. Nous avions entre vingt-huit et trente-cinq ans et nous formions un petit groupe d'une quinzaine de professeurs dont chacun voulait créer ou développer sa discipline à Montréal. Et nous l'avons fait.

Jacques Henripin mettait en place ce qui allait devenir une grande école en démographie. André Raynauld, futur président du conseil économique du Canada, lançait avec Maurice Bouchard les sciences économiques, tandis que Dale Thompson puis l'homme de renom international qu'était Jean Meynaud mettaient sur pied les sciences politiques. Ce qui m'a beaucoup frappé, lors de ma première entrevue avec Garrigue, c'est son injonction : « Monsieur Benoist, vous êtes anthropologue. Il n'y a pas d'anthropologie au Québec : faites-la » - il oubliait Marc-Adélarde Tremblay, qui enseignait déjà au département de sociologie de l'Université Laval. Quand on a trente ans et qu'on a soi-même l'aspiration à faire de l'anthropologie, en n'étant pas du tout sûr d'être compétent, c'est en même temps exaltant et inquiétant.

Jacques Henripin m'avait fait rencontrer entre autres un de ses amis, économiste, Jacques Parizeau, qui était à l'époque un dandy brillant, qui ressemblait physiquement à Proust. Je le revois lors d'une soirée masquée, déguisé en homme des années vingt, dansant le charleston avec son épouse, Alice. Il était mince, élégant, très parisien par son langage, son allure, ses cheveux noirs avec une raie au milieu. Avec quelques-uns, il représentait la richesse d'une société où l'on pouvait détenir en soi la quintessence d'une culture anglo-saxonne et

nord-américaine, un raffinement vieille Europe, et un solide ancrage dans un peuple d'origine française en Amérique.

Nous étions les passagers du Mayflower débarquant dans une université qui entendait renouveler ses cadres plus anciens, plus traditionnels, moins formés, ceux que Szabo appelait « les Hurons », qui représentaient l'archaïsme de la période Duplessis, celle de « la grande noirceur ». Dans une université encore petite, Garrigue rêvait de construire l'équivalent de la London School ou de l'École des hautes études. Il faisait tout pour cela, avec un dynamisme extraordinaire. Comme il se comportait en officier, beaucoup n'acceptaient pas son attitude assez autoritaire, mais il avait tout ce qu'il fallait à un pionnier, pour occuper le terrain, faire mousser son université, obtenir de Mgr Lussier, qui avait beaucoup de pouvoir - et qui lui faisait toute confiance -, des postes et des postes, et parvenir à une croissance extrêmement rapide. Je suis arrivé à Montréal en janvier 1960 comme professeur dans un département de sociologie où il n'y avait pas d'ethnologie. Quatre ans plus tard, il y avait un département d'anthropologie, sept ou huit professeurs, une bibliothèque imposante.

*Mais n'y avait-il pas une école anthropologique à l'Université Laval ?*

Il y avait là un milieu ancien et cultivé, que je suis bien entendu allé rencontrer. Tout était lié à la sociologie, très centrée sur l'étude du Canada, et un seul anthropologue qui avait déjà fait ses preuves et qui a continué depuis, Marc-Adélarde Tremblay. Avec Alexander Leighton, aux confins de l'ethnologie, de la sociologie, de la psychiatrie, il avait commencé une grande enquête canadienne. D'autre part, aux Archives de folklore, l'héritage de Marius Barbeau, géré par Luc Lacoursière, m'avait beaucoup impressionné. Laval abritait aussi un homme particulièrement brillant, qui allait pendant les vingt-cinq années suivantes bâtir une oeuvre importante, Fernand Dumont, à la fois philosophe et sociologue. Il est l'un des premiers à m'avoir accueilli et encouragé, avec Marc-Adelard Tremblay et Jean-Charles Falardeau, so-

ciologue, homme discret, et de grande qualité. Alors qu'à Montréal on avait surtout affaire à un groupe d'étrangers qui venaient lancer un programme d'ambition internationale, à Laval, c'était le vieux Québec français, civilisé, cultivé, bien vivant quoique un peu tassé sur lui-même par la pression extérieure. Ces collègues m'ont initié à une autre vision du Québec, pas celle que l'on avait de Montréal et de sa nord-américanité francophone et cosmopolite.

*Dans un département qui commençait, le sentiment d'être des pionniers devait être particulièrement enivrant ?*

Certainement. Et Philippe Garrigue entretenait cela d'autant mieux qu'il était toujours prêt à sortir de la tranchée, épée au clair et à commander la charge.

Nous étions tous membres du conseil de la faculté ; chacun y représentait sa discipline, et nous demeurions ainsi assez autonomes les uns par rapport aux autres. Nous avions devant nous une terre à conquérir. Je me souviens d'une promenade dans les rues de Montréal avec Denis Szabo, sans doute en 1961. Criminologue, il avait fait une thèse intitulée Ville et crime. Il voulait sortir du département de sociologie, pour bâtir une criminologie plus sociologique, différente de la tradition française qui la liait au droit pénal, une discipline qui saurait rassembler autour du sociologue tous les corps intéressés à la gestion du crime, de la police aux responsables municipaux, des psychologues aux juristes. De mon côté, j'avais le projet plus classique de développer un département d'anthropologie idéal, qui équilibrerait les diverses approches de l'anthropologie et serait à cheval entre le monde américain, que je découvrais avec admiration, et les traditions ethnologiques françaises. Cette conversation, que je rappelais récemment à Denis Szabo, était celle de jeunes gens qui avaient à la fois un projet et la chance de pouvoir le réaliser. Cette chance, le Québec nous l'a donnée et cela je ne l'oublierai jamais. Mais j'ose croire que nous lui avons apporté le meilleur de nous-mêmes, en travaillant sans frein au succès de nos rêves. Mais les rêves, comme les souvenirs d'enfance, semblent

immenses, alors que plus tard tout semble plus étroit. Szabo a effectivement su devenir le promoteur d'une nouvelle criminologie qui a rayonné de façon exceptionnelle sur le plan international. Son influence pratique et théorique a été considérable. Construire l'anthropologie au Québec était une tâche plus modeste. J'opérais dans un domaine plus classique, où les modèles existaient, et je n'étais pas seul, grâce à l'appui puis à la présence de Guy Dubreuil.

Mais ce n'étaient pas nos dons qui faisaient de nous des pionniers, des créateurs. Nous avons la chance de nous trouver là à ce moment-là. Comme les généraux de Napoléon, nous avons eu très jeunes les moyens de nos ambitions. Que de fois, devant les vibrations d'espoir de mes étudiants, me suis-je dit qu'il y en avait beaucoup parmi eux, de généraux de Napoléon, qui finiraient simples soldats, car c'est tout ce qui leur serait offert ! Drame des gérontocraties. Laissez un espace libre et des outils, et les gens feront quelque chose. Sinon, après un long piétinement derrière ceux qui sont au pouvoir, ils se trouveront sur le tard devant des responsabilités qui leur feront peur et qu'ils n'exerceront pas bien.

Nous, nous ne nous heurtions à personne, et les institutions étaient si faibles qu'elles étaient avant tout malléables. Garrigue l'avait bien compris. L'officier de commando faisait alors merveille. Mais quand tout s'est conforté, il est resté sur la rive, abandonné comme un ancien combattant, pas assez diplomate, ni même assez « intellectuel » pour assumer le succès. Et l'université l'a rejeté d'une façon qui ne l'honore pas.

*Rattaché au département de sociologie, quels cours enseigniez-vous ?*

Un grand tour d'horizon de l'anthropologie : l'introduction à la pré-histoire, à l'anthropologie physique, à l'ethnologie et à diverses aires culturelles. C'était assez lourd à la suite de quelques années d'institut

Pasteur ; par bonheur je pouvais m'appuyer sur mes anciens cours, ceux de Leroi-Gourhan entre d'autres.

*Parallèlement à ce rôle d'assistant professeur, vous pensiez à créer un département d'anthropologie. Est-ce que l'idée en est venue très rapidement ?*

Avec Guy Dubreuil au téléphone, durant les longues soirées glaciales de mon premier hiver canadien nous reconstruisions l'anthropologie. Nous étions en pleine harmonie. Des l'automne 1960 un programme d'anthropologie a pu commencer dans le département de sociologie ; j'étais seul, Guy Dubreuil restant affecté au département de psychologie.

Ce programme a été l'amorce de tout le reste. Sa structure a été le moule du futur département ; les nouveaux enseignants que nous avons commencé à recruter ont apporté leur compétence, mais l'essentiel s'est mis en place très tôt et marque encore ce département d'anthropologie. On y dénote en particulier l'influence de ce qu'avait proposé Lévi-Strauss dans un des chapitres de son Anthropologie structurale, ce que je lui ai dit quelques années plus tard.

Mais pour créer ce département le doyen exigeait que nous soyons au moins trois. J'étais là, Guy Dubreuil s'apprêtait à me rejoindre, mais il fallait un troisième anthropologue. Ce n'étaient pas les postes qui manquaient, mais les candidats... Nous avons approché, dès 1961, Asen Balikci, alors chercheur au Musée national d'Ottawa ; il a d'abord refusé, préférant donner un séminaire à l'université McGill. Il s'est joint à nous peu de temps après, quand le département a été créé. Comme Jean Malaurie, spécialiste français du Grand Nord, était régulièrement de passage dans la région, nous l'avons invité à faire le cours sur les Esquimaux - on ne parlait pas encore d'Inuit à l'époque - et l'anthropologie de l'Arctique, Guy Dubreuil et moi-même continuant à enseigner des cours plus généraux. Mais les conflits avec Jean Malaurie, personnalité forte et difficile, sont vite devenus extrême-

ment aigus, et l'expérience n'a pas pu se poursuivre. Il y eut dès le départ un heurt frontal entre ce Français hautain, très parisien, et mes collègues, fort sensibles à tout ce qui ressemblait à un certain mépris. Combien de Français ont ainsi blessé, par arrogance, ou pis, par paternalisme ! L'ethnologie de Malaurie ne passait d'ailleurs pas du tout la rampe face à des collègues formés aux États-Unis, d'où sa rupture avec l'université, bien que nous soyons restés personnellement en bonnes relations.

Nous avons alors recruté un jeune Hollandais, Albert Trowborst, un africaniste venu de Leyde. Il n'est resté que quelques années, mais il a joué un rôle important dans le démarrage. Pour élargir le département, nous cherchions - et ce n'était pas facile - des francophones compétents qui voudraient bien venir enseigner. Nous avions quelques invités réguliers de France, dont surtout Paul Mercier, mais il fallait des permanents, et les candidats acceptables étaient rares... Sont peu à peu venus, de New York, Paul Tolstoy ; de France, Jacques Gomila, qui travaillait au CNRS avec Robert Gessain ; de Suisse, Jean-Claude Muller ; des Pays-Bas, Jérémie Boissevain ; de Belgique, Yvan Simonis ; du Québec, Lionel Vallée, forme aux USA, et Remi Savard, formé à Paris ; Gillian Sankoff, une Canadienne anglaise qui a fait ensuite une oeuvre ethnolinguistique importante, ainsi qu'un archéologue canadien de grande valeur, Philip Smith. D'autres ne sont pas restés longtemps, comme Louis Mollet, spécialiste de Madagascar, et des archéologues comme Jacques Bordaz, Matthew Wallrath et Gordon Lawgther.

### *Aviez-vous aussi des professeurs invités ?*

Nous avons des invités réguliers, comme Albert Jacquard. Ce généticien rigoureux était déjà un militant potentiel, soucieux de ses contemporains, dans une vision chrétienne du monde. Il était sensible au reproche de n'écrire des livres que pour une petite minorité, ce qui confinait son message sur la race, sur les inégalités, sur une conception non discriminatoire de l'héritabilité des caractères mentaux au

seul milieu scientifique. Or ces thèmes étaient les racines de son futur militantisme. Par la suite, plus qu'un vulgarisateur, il est devenu le militant de la diffusion d'une connaissance scientifique capable de soutenir une éthique. Il me hérissait parfois en valorisant plus l'engagement que la pensée. Il s'est heurté aussi à beaucoup de médiocrité. Je me souviens de gens dont la pensée est toujours restée à ras de terre et qui disqualifiaient Jacquard au prétexte qu'il n'était pas un biologiste. Les sirènes médiatiques l'ont ensuite quelque peu dévoyé, mais pas sur l'essentiel.

Au milieu des années soixante, il travaillait sur la théorie mathématique de la génétique des populations. La limpidité de son esprit m'avait frappé dès que je l'avais rencontré grâce à Jean Sutter, véritable pionnier et animateur en ce domaine. Généticien attaché à l'étude de la diffusion d'un certain nombre de pathologies héréditaires dans la population française, Sutter était un carrefour entre tous car il s'était très vite rendu compte que ces pathologies héréditaires suivaient des voies que traçaient l'histoire et l'organisation sociale. Avec Jacques Gomila, Robert Gessain, et sous l'impulsion de Sutter, venait d'émerger en France un courant moderne, équivalent de ce que faisait Derek Roberts en Grande-Bretagne : une anthropologie à fondement génétique, appuyée sur la connaissance fine de la structure des populations. Dans ce groupe, Gessain faisait figure de patron. À partir du Musée de l'homme, il lançait, surtout en Afrique de l'Ouest, des enquêtes de terrain, dont Jacques Gomila et André Langaney étaient les principales figures anthropologiques. Jacquard apparaissait comme le théoricien et Sutter l'inspirateur.

Ce noyau de recherche anthropobiologique était le plus moderne de France. Mais sa descendance a été difficile, faute d'insertion universitaire forte. À Montréal, cette orientation a porté des fruits pendant plusieurs années. Une partie de mon travail aux Antilles allait dans ce sens, ainsi qu'un vaste projet sur des populations canadiennes-françaises entrepris avec Jacques Gomila et Guy Dubreuil. Si notre travail a eu un impact dans le milieu anglophone, surtout aux USA, il

a eu par contre assez peu d'échos en France où l'université et le CNRS étaient tenus par des personnages folkloriques, qui, sauf Jean Hier-naux, ne se souciaient guère d'innover.

### *Les anthropologues français s'intéressaient-ils au Québec ?*

À mesure que se développait le département de Montréal, je m'aperçus que je devenais non pas important mais intéressant : je détenais pour les Français les clés de l'invitation au Québec. Et cette invitation, c'était à la fois le voyage au Québec, un pays dont on parlait de plus en plus, et des honoraires, confortables à l'époque. On me traitait avec chaleur, et il m'est arrivé de prendre cela pour de l'amitié, car je n'avais pas acquis au Québec cette conduite si parisienne qui utilise la chaleur apparente de relations personnelles pour asseoir des avantages professionnels. Cela m'a parfois laissé le sentiment d'avoir été dupe par des gens dont la cordialité disparaissait dès qu'ils avaient compris que l'invitation ne suivrait pas.

Venir du Québec ouvrait bien des portes, et d'un simple coup de téléphone on pouvait être reçu par quiconque. Par bonheur, certains avaient une réelle chaleur, par exemple Jean Pouillon, avec qui j'ai partagé bien des moments au Québec. Il y avait aussi Isac Chiva, que j'ai beaucoup vu. Il a eu un rôle de constructeur partout où il était : le laboratoire d'anthropologie sociale, la revue *Études rurales*. Il m'a souvent donné des conseils efficaces au cours de cette période, et on le trouve à l'arrière-plan de certaines de nos réalisations à Montréal. Il s'est également intéressé à la Caraïbe.

Le Québec de la Révolution tranquille a passionné bien des gens. Je pense à la fascination de Jacques Berque, qui l'a conduit à une véritable épopée québécoise personnelle. J'ai vu à Montréal Roland Barthes, Serge Mallet et surtout Lucien Goldmann être enthousiastes devant ce surgissement de liberté et de créativité. Après 1968, j'ai compris que pour tous ces Français la Révolution tranquille avait exprimé un besoin de renouveau qu'ils ne sentaient encore que confusément et

qui allait conduire aux « événements » de 1968. Même esprit de libération, d'éclatement des tabous, de renversement des structures fissurées, même espoir de jeunesse. Paul Mercier, anthropologue spécialiste de l'Afrique de l'Ouest, qui est venu très régulièrement à l'université de Montréal puis à l'université Laval, m'a souvent parlé de son émotion devant cette explosion des années 1963-1967. Nous allions à Val-David, à la Butte à Mathieu écouter successivement Jean-Pierre Ferland, Pauline Julien, ou Claude Léveillé. Plus tard passa Barbara... C'était un Québec qui se libérait de l'étouffoir dans un appétit de création dont on n'a aucune idée maintenant. Vitalité, espoirs, créativité, tout se révélait dans un mélange ébloui de bonheur et d'inquiétude.

*Quelle était l'ambiance au département dans ces premières années ?*

Dans ce Québec des années soixante, au moins dans cette faculté des sciences sociales de l'Université de Montréal, nous étions tous jeunes, guère différents d'apparence de nos étudiants. Ce qui facilitait des contacts très personnels, des soirées, des activités au sein du département où nous faisons véritablement une équipe. Je me souviens d'étudiants comme Frank Auger, Norman Clermont, ou Alice Peteers, qui collaboraient bénévolement à une série d'activités : préparations de documents, d'affiches, d'expositions. Dès 1962, nous avons fait un effort de publicité en organisant avec Paul Tolstoy et Frank Auger, qui allait devenir plus tard professeur, des « semaines de l'anthropologie ».

*La discipline intéressait-elle le grand public ?*

Oui. J'e donnais beaucoup de cours à la télévision de Radio-Canada et des cours du soir, des cours sans diplôme, destinés à des adultes, qui venaient après leur travail, des secrétaires, des employés, ainsi que des conférences dans des collèges. L'anthropologie remplissait l'amphithéâtre ; son questionnement sur l'homme, sur le passé, sur le monde, cristallisait l'interrogation flottante des gens sur eux-mêmes,

sur le pays qu'ils aspiraient à créer. Après le cours, on se retrouvait à quelques-uns dans des cafés et on discutait. Cette fascinante avidité de culture a culminé avec l'ouverture au monde qu'a été l'exposition de 1967. La toile qui isolait le Québec s'est alors déchirée.

En ce début de la Révolution tranquille, le rideau était encore baissé, la scène close. Le Québec était en plongée, tel un sous-marin, et l'anthropologie était l'un des périscopes qui permettaient de découvrir l'horizon, et elle s'est très vite développée. Au carrefour de la culture et de la science, elle répondait aux besoins de cette partie de la société qui rejetait les classiques de son passé et cheminait confusément vers un nouvel horizon culturel. À un moment où l'on mettait beaucoup l'accent sur l'économique, sur le pragmatique, nous étions un lieu privilégié et légitime du gratuit, du culturel.

*Un enseignement à l'université s'adresse à des étudiants. À une époque où l'anthropologie était inconnue et n'offrait guère de débouchés, qui venait donc l'étudier à Montréal ?*

Les étudiants qui avaient choisi l'anthropologie, même s'ils n'étaient pas vraiment des marginaux, étaient au moins des audacieux par rapport à ceux qui suivaient des filières plus classiques. Par son exotisme et sa gratuité, l'anthropologie faisait figure de contestataire vis-à-vis du poids de la tradition, de la religion, de la société ancienne qui étaient encore bien en place. Nous rejoignaient donc ceux qui portaient en germe une partie du Québec à venir.

Ce n'est pas par hasard que des écrivains comme Yves Préfontaine, qui a été un de nos premiers étudiants, des cinéastes comme Claude Jutras ou Michel Brault fréquentaient le département de même que Pierre Perrault, dont l'œuvre sur le Québec allait être une sorte d'anthropologie poétique. Gilles Vigneault, encore inconnu, venait lui aussi quelquefois. Intellectuels réfléchissant sur leur société et sur leur art, ils se sentaient chez eux dans notre milieu ouvert au monde. Les rapports avec les étudiants allaient bien au-delà de l'apprentissage

d'une nouvelle discipline des sciences sociales. Nous étions parmi les acteurs à demi conscients de la Révolution tranquille.

Depuis, hélas, de vieux étouffoirs sont revenus, sous d'autres formes : idéologies totalitaires passant du marxisme au postmodernisme, pression sociale renouvelée vers des conformismes auxquels les individus se sont tout autant pliés qu'aux conformismes précédents. Et la flamme de l'innovation, sans s'éteindre, s'est figée. Elle a pâli à mesure que l'on perdait foi en l'avenir. Dans l'université des années soixante-dix s'est dessiné un courant plus utilitariste, la pression s'accroissant pour que les cours et les recherches portent sur le Québec ; l'anthropologie a pris un virage vers l'action sociale au Québec, avec une forte teinte de tiers-mondisme dans les rapports avec l'extérieur.

*L'accroissement rapide du corps professoral na pas posé des problèmes de collégialité, de programmation ?*

Des tensions entre personnes, certes, mais pas de désaccords majeurs sur les équilibres de base de l'enseignement et de la recherche. Les oppositions idéologiques, en 1968, étaient par contre fortes. Des fractures entre gauchistes et autres apparaissaient, souvent connotées de ce que, dans d'autres circonstances, on qualifierait - je ne sais si le mot peut s'employer - de racisme, contre nous les immigrants, surtout les Français. L'agression contre ceux qui n'étaient pas de souche québécoise s'exprimait parfois ouvertement, et cela a été pour moi une sorte de rupture. Non professionnelle mais affective. Par la suite, j'ai eu plus de mal à m'identifier à ce qui se passait au Québec où s'est mise alors à nu une difficulté à accepter l'autre, sauf de façon opératoire et superficielle. C'est sans doute pourquoi on « respecte » tant sa différence : en fait on le cantonne dans cette différence que l'on se plaît à affirmer. Pour ma part, je n'ai jamais conçu de vivre dans une situation qui me ferait « étranger » à jamais.

*Les quatre branches de l'anthropologie suscitaient-elles toutes le même engouement ?*

Les militants s'intéressaient surtout à l'anthropologie sociale et culturelle, et encore à condition qu'elle porte sur le Québec. Mais le recrutement des étudiants a été assez équilibré. Il y a toujours eu des étudiants en archéologie, en ethnolinguistique, en anthropologie biologique. Mais ces trois thèmes demandaient un niveau de technicité assez haut et avaient donc des critères de sélection plus élevés que l'ethnologie vers laquelle s'orientait la majorité des étudiants.

*Vous avez également ouvert, à l'époque, de nouveaux terrains de recherche.*

Dès 1967. Je voulais à tout prix me dégager de l'exclusivité de l'anthropologie biologique, bien que ma fonction à l'Université de Montréal ait toujours été principalement de l'enseigner. Je voulais que ma recherche en sorte. J'ai alors repris le travail sur la plantation aux Antilles. D'autre part, nous avons fondé avec Guy Dubreuil et Jacques Gomila un groupe de recherche sur les petites communautés canadiennes-françaises, avec un objectif explicitement bioculturel. Il s'agissait de comprendre l'organisation sociale et la dynamique bioculturelle de petites populations isolées, au Québec, au Nouveau-Brunswick et dans l'Ouest canadien. Comment leur origine et la permanence identitaire qui les isolaient influençaient-elles leur démographie, leur structure génétique, leur santé ? Nous avons alors entrepris une série d'études monographiques. C'était, de façon embryonnaire et imparfaite, ce que Gérard Bouchard a su réaliser plus tard au Saguenay-Lac-Saint-Jean.

*Où se situaient ces terrains ?*

Dans des lieux assez excentriques, qui étaient des « objets » cernables, distincts de leur environnement immédiat : à Sainte-Rose-du-Nord, au Saguenay-Lac-Saint-Jean ; à La Patrie, dans les Cantons de

l'Est, un village qui faisait partie d'une série de communautés créées de toutes pièces au dix-neuvième siècle comme avant-postes franco-phones vers la frontière américaine ; Pointe-Sapin, au Nouveau-Brunswick.

Nous faisons des généalogies, l'histoire sociale de la communauté, et aussi des analyses biologiques et des examens médicaux, avec l'aide de la Croix-Rouge de Montréal et du docteur Guevin, qui y travaillait, tandis qu'un ethnologue résidait sur place. Se sont rajoutées des études purement ethnologiques comme celle de Michel Verdon, Anthropologie de la colonisation au Québec, devenue un livre important. L'ensemble a été assez disparate, et les travaux de nature et de qualité inégales. Ce qui mérite de rester, c'est le travail de Michel Verdon et celui que Jacques Gomila et Louise Guyon ont conduit à Sainte-Rose-du-Nord et qui constitue un excellent exemple de la dynamique sociale, démographique et génétique d'une petite communauté du Québec, dont l'essentiel a été publié dans la revue *Population*. La mort précoce de Jacques Gomila a tout interrompu.

*Vous avez aussi développé un programme d'études sur les Antilles.*

Sous les effets conjugués d'une forte aspiration personnelle à retourner aux Antilles et du désir de mettre à la disposition des étudiants un outil pédagogique. C'est là que j'ai retrouvé Vera Rubin. Sachant que j'étais désormais installé à Montréal, elle m'a invité à une réunion à New York pour élaborer un nouveau programme antillais. Il y avait là les universités McGill, avec Richard Salisbury ; Brandeis, avec Robert Manners ; California, avec Bernard Siegel ; West Indies, avec Llyod Braithwaite ; Columbia, avec Lambros Comitas ; et enfin l'Université de Montréal que je représentais. Nous avons créé un « consortium interuniversitaire » qui a préparé un programme de recherche et de formation que Vera Rubin a soumis à la fondation Ford. Le consortium, désormais coordonné par Vera Rubin, a reçu plusieurs millions de dollars. Pendant trois ans, nous avons pu ainsi envoyer des étu-

dians à travers la Caraïbe et les y encadrer. J'étais en charge de la Caraïbe francophone. Chaque année, entre cinq et huit étudiants ont pu y passer quelques mois dans de bonnes conditions matérielles, et je me déplaçais de l'un à l'autre pour leur encadrement. Un séminaire d'une semaine à l'université West Indies à la Jamaïque ou à Trinidad rassemblait les étudiants de toutes les universités du programme. Cela a été une extraordinaire école d'été.

*Les projets de recherche étaient-ils bien définis ? Obéissaient-ils à un plan d'ensemble ?*

Le thème était laissé à l'initiative de chaque directeur de terrain et c'est là que j'ai pu reprendre pied dans la recherche caribéenne, au prix de toutes mes vacances d'été pendant trois ans. À travers les étudiants, j'ai pu mettre en oeuvre divers projets que j'avais ébauchés aux Antilles. Il y avait quelques axes principaux. Les uns dérivait de mon expérience antérieure et portaient sur les pêcheurs : études de villages, de la vie sociale, des changements techniques et économiques. D'autres répondaient à ma curiosité pour des zones mal connues, les petites îles qui dépendaient de la Guadeloupe : la Désirade, les Saintes, Marie-Galante. Il y avait aussi la question que me posaient diverses institutions sociales : le marché, la parenté rituelle, certains groupes minoritaires (Indiens, Blancs créoles, Matignons, etc.), et enfin la plantation.

J'ai eu la chance, comme c'était le seul programme qui pouvait autant offrir aux étudiants, de recruter les meilleurs chaque année, ce qui s'est traduit dans la suite : ce programme a été une pépinière de futurs enseignants-chercheurs en anthropologie des universités, au Québec et aussi au-delà, au Canada. Certains en ont rendu compte dans un livre, *La passion de l'échange*, réalisé par Serge Genest.

Sur le terrain, les étudiants m'ont beaucoup appris. Rapidement, la plupart se sont éloignés du projet, à vrai dire peu contraignant, que je leur avais proposé pour dégager, au carrefour de leur sensibilité pro-

pre et de la spécificité de la situation locale un thème sur lequel se pencher. Plusieurs m'ont étonné par leurs capacités. Je pense en particulier à Serge Larose, à André Laplante, à Micheline Labelle et à Jean-Jacques Chalifoux.

*Quels objectifs vous étiez-vous fixés quant à la formation des étudiants ?*

J'avais très fortement le sentiment de l'importance du terrain. Et du terrain « autre », du terrain où on se découvre par l'immersion dans un milieu autre : le premier terrain comme rodage de cet instrument que doit être l'anthropologue. Pour cela, il faut la sollicitation de tous les instants. Il ne suffit pas d'aller quelques heures voir des gens puis de se retrouver ensuite chez soi. En vivant, en co-vivant la société, on découvre qu'on est autre aux autres comme les autres le sont à nous-mêmes. Le chemin de toute une vie d'ethnologue commence par là : dénuder en soi les fils masqués qui conduisent notre vie quotidienne, et pouvoir en les percevant, en nous et dans les autres, saisir leur agencement, leurs points d'insertion, les flux qui y circulent.

Il fallait une immersion relativement brutale. Une mise à l'eau. Qu'ils se débattent, et je serais toujours là pour les rattraper. Attitude que certains jugeront paternaliste. Certes. Mais l'essentiel est que les actes réussissent. Et cela a été le cas : des étudiants québécois, envoyés sur le terrain avant leur maîtrise, ont rédigé avec moi un livre, *L'archipel inachevé*, qui reste, près de trente ans après sa parution, l'un des ouvrages les plus cités sur les Antilles françaises... Même si j'ai beaucoup repris la forme de leurs textes, le fond, autant par les données que par l'approche théorique, est toujours d'eux ; aussi, quelle que soit ma contribution à la rédaction, j'ai toujours tenu à ce que la signature soit la leur, sauf dans les thèmes où je m'étais personnellement engagé.

Ce livre a répondu au devoir de « retour au milieu » auquel je crois très fort : communiquer nos travaux à ceux parmi lesquels ils ont été

accomplis, d'autant qu'aux Antilles les lecteurs potentiels étaient nombreux, et que notre liberté d'approche pouvait leur ouvrir quelques horizons nouveaux. À l'époque, le concept de patrimoine, ou même l'idée d'une culture et d'une civilisation antillaises ayant quelque poids, quelque sens, n'étaient pas développés. Nous avons, je crois, contribué à « patrimonialiser » une réalité qui jusque-là, malgré l'évidence inconsciente du quotidien, n'était pas présentée comme porteuse de valeurs fondatrices.

### *Pourquoi le titre **L'archipel inachevé** ?*

Le sentiment qu'on avait des Antilles à l'époque était que tout restait en suspens, en incertitude. Cela m'a fait penser à cet oiseau antillais qu'on appelle le malfini. Je me suis dit qu'on était en face d'une société mal finie. Mais cela n'allait pas pour un titre. Et l'idée m'est venue, un matin, alors que je montais par la rampe mécanique vers l'Université de Montréal : l'archipel... inachevé. inachevé, dans les deux sens. D'abord, pour définir un état : incomplet, resté en chantier. Mais aussi pour indiquer un projet : en cours, à parachever. Je voulais dire les deux. Présent inassouvi et avenir ouvert. Ce titre a plu. Quelques jours à peine après son arrivée à la Martinique, le livre a commencé à avoir un grand succès, et je crois qu'il a eu un impact réel et durable, ce qui traduisait d'ailleurs le manque de travaux et surtout de synthèses.

Quand j'ai écrit l'ouverture et certaines parties du livre, j'ai mieux saisi ce que je pressentais, cette dimension de dépendance où se déploie la vie culturelle et sociale antillaise. Plus cela va, plus je pense que même les problèmes d'« identité » antillaise, que l'on rattache à l'histoire plus ou moins ancienne, sont liés avant tout à cette dépendance contemporaine, à ce décentrement. Ce sont des sociétés dont le centre de gravité a été déporté hors d'elles-mêmes et qui tournent, tournent à sa recherche. Archipel forcément inachevé, tant qu'il est dépendant, et incapable de s'achever par lui-même, car l'achèvement irait directement contre ce qui crée la dépendance.

Mais l'inachevé n'est pas statique. C'est aussi un projet d'achèvement. À cette époque, Glissant mettait au point son concept d'antillanité, opposé fondamentalement à cette identité par référence à l'extérieur qu'étaient évidemment la « blanchitude », mais aussi la négritude. Démarche convergente avec ma modeste approche et qui montrait que la réponse à l'inquiétude et à l'inachèvement antillais passait par l'enracinement au coeur des Antilles des sources de leur création. Il faut rapatrier l'origine des projets, pour qu'ils ne soient plus des horizons de fuite. Toujours définies à partir de l'extérieur, les Antilles ne pourraient s'achever qu'au moment où elles se définiraient elles-mêmes. Et « définir » porte aussi bien sur les projets techno-économiques que sur la langue, la religion, la culture.

*Comment expliquer, au fond, le succès de ce livre ?*

Nous travaillions dans une société encore très « coloniale », mais formée d'individus très peu « colonisés ». Un public avide de se connaître, donc demandeur de connaissances, un public qui faisait partie de l'univers intellectuel d'où procèdent ces connaissances mais qui ne disposait pas alors des points de vue que donne l'ethnologie pour réévaluer l'importance de ce qui faisait sa société : la famille, la parenté, les façons de faire, l'ordre social, les modes de communication interpersonnelle, les rapports au divin, etc.

Il y a eu d'abord le succès face à cette demande et au vide d'autres réponses. Par la suite, la permanence de ce succès m'a étonné, parce qu'il est paru depuis toute une bibliothèque sur les Antilles. Je pense que ce livre reste à cause de son effort d'honnêteté. Personne n'en a rajouté. Pas d'esbroufe, pas de cette théorisation prétentieuse comme on a pu en voir depuis, et qui construit surtout des bancs de brume. Nous avons voulu être simples, directs, concrets, modestes. C'est peut-être ce qui nous a donné du poids et de la crédibilité.

Les lecteurs, antillais notamment, y sont sensibles. Pas de jugements de valeur, d'idéologie au sens pervers du terme.

Mais une idéologie implicite : la mise en perspective constante de la réalité antillaise en la centrant sur les Antilles. Faire émerger la substance de cette société pour et par elle-même. On dit souvent que ces sociétés sont sans bâtiments, sans histoire, sans culture, sans... À travers ce livre, elles apparaissent « avec ». Mais pour le percevoir, il fallait adopter le regard auquel forme l'anthropologie. Cette lecture permet sans doute à son tour aux lecteurs du pays eux-mêmes de voir en positif ce qu'ils ne voyaient pas ou ce qu'ils voyaient en négatif. C'était un ouvrage de positivisation des réalités face à une vision mythique qui ne pouvait que les négativiser. Un retour au réel. Certains écrivains ont pris depuis cette direction, et ils ont contribué par leur acte d'écrire à enraciner ces faits, bien plus et bien mieux que moi.

*Ce succès s'est concrétisé d'ailleurs vingt-cinq ans après la parution du livre par une table ronde intitulée justement « L'archipel est-il achevé ? ».*

En mai 1998, le congrès de la Société des travaux historiques et scientifiques, vénérable institution qui plante chaque année ses tentes dans une ville de France et rassemble des centaines d'historiens, ethnologues, géographes, etc., a eu lieu à Fort-de-France. La table ronde finale s'est posé cette question et la conclusion a été plutôt positive, la régionalisation en particulier y ayant contribué. La position des indépendantistes, qui sont bien loin de ceux des années soixante-dix, conforte l'idée d'une Martinique qui puisse se tenir les pieds sur son sol et choisir ou placer sa tête.

*Fort de l'expérience de cette première série de recherches aux Antilles, vous décidez de créer un support institutionnel, le Fonds Saint-Jacques.*

Cela s'est passé de façon un peu moins linéaire. J'ai cherché comment maintenir, avec le minimum de moyens, ce que les crédits importants de Ford avaient permis de faire. L'essentiel était de trouver un point de chute, une maison dans laquelle accueillir des chercheurs qui, à partir de là, se débrouilleraient. Ce serait un pied-à-terre, on y entreposerait une voiture, des documents et, avec peu d'argent, on aurait l'assurance de continuer.

Les choses se sont emballées ensuite. Lorsque je prospectais les possibilités à la Martinique, Jacques Petitjean-Roget m'a fait visiter une ruine, complètement à l'abandon, qui avait été la première propriété sucrière aménagée par le père Labat, Fonds Saint-Jacques. A. t'Serstevens décrit ainsi le père Labat dans son introduction à une réédition de ses *Voyages aux Isles de l'Amérique (1693-1705)* : « Ce moine aventurier, savant naturaliste, ingénieur civil et militaire, aumônier de la flibuste, convertisseur énergétique, administrateur à poigne, débrouillard et brouillon, qui passa vingt-deux ans de sa vie à courir les Isles et l'Italie et vingt-deux autres années à écrire ses propres voyages. » Jacques Petitjean-Roget cherchait une solution pour sauver cette propriété, et l'idée de lui donner une fonction culturelle lui a semblé digne d'être poussée. Ce lieu avait été le prototype de l'implantation sucrière aux Antilles françaises. Malgré son extrême dégradation, il en gardait la structure et quelques beaux éléments. Mais l'état de l'ensemble était lamentable : toitures défoncées ou absentes, élevages de porc dans la cour, arbres déracinés dont les troncs pourrissaient en travers de la rivière, dépôts sauvages d'ordures ; on était plus dans un bidonville à demi abandonné que devant une « ruine ».

Mais le père Labat avait décrit longuement Fonds Saint-Jacques dans le récit de ses voyages. Le lieu avait donc une place cruciale dans la symbolique et dans l'histoire des îles. L'idée de s'y insérer et de le restaurer m'a aussitôt séduit, ainsi que celle, puis-je l'avouer, d'être à mon tour une sorte de Labat, à la fois bâtisseur, observateur et écrivain. Je n'avais pas du tout perçu à ce moment-là le double handicap qui allait peser tout au long des quinze ans de l'histoire du centre de recherches que j'allais créer. Handicap d'être sur une grande plantation sucrière, et de canaliser vers nous en quelque sorte l'image du planteur. Certains nous ont identifiés à l'univers totalitaire de la plantation. Nous ne faisons certes pas du sucre mais des produits intellectuels ; le faire dans le même cadre fit soupçonner à certains que nous le faisons dans le même esprit. Handicap aussi le fait d'être sur un bien public. La plantation appartient au conseil général, d'où sa vulnérabilité aux changements politiques, et aux jeux et convoitises des hommes politiques à mesure que les lieux ont été restaurés. Mais cela a été une excellente occasion de compter ses amis, qui l'ont toujours emporté d'ailleurs, par-delà les allégeances partisans.

### *Comment le projet a-t-il été accueilli ?*

Le maire de Sainte-Marie, Antoine Mercan, a été séduit d'emblée par l'idée qu'une université canadienne vienne sur sa commune faire des recherches sur les Antilles. Il a été le principal promoteur du projet au conseil général où le projet est passé aisément. Les lieux ont été loués pour que l'université puisse les occuper.

Au sein de l'Université de Montréal, le centre a d'abord été l'enfant chéri. J'étais allé à la Martinique avec le recteur Paul Lacoste, qui voulait voir ce qu'il en était, et il avait eu un coup de foudre pour les Martiniquais. Nous avons rencontré des gens de tous les milieux : intellectuels, officiels, pêcheurs du Diamant, paysans de Sainte-Marie. Jusqu'à la fin de son mandat de recteur, et même au-delà, il a été un soutien inconditionnel du centre. C'est grâce à lui qu'il a été créé, car il a tout de suite compris que l'enjeu était aussi le rayonnement du Qué-

bec dans un des espaces francophones les plus proches, et c'était important pour un Québec encore émergent. Les appuis sont venus aussi du service des bâtiments et terrains de l'université, de son directeur Jean Gratton notamment. Le vice-recteur à la recherche, Maurice Labbé, a été lui aussi extrêmement positif. L'université vivait cela comme une sorte d'aventure, pas très coûteuse et porteuse d'un certain prestige.

Mais il y avait beaucoup à faire. Un seul bâtiment, la chapelle, lieu de pèlerinage, était couvert et entretenu correctement. Son entretien était dû à la foi des gens du quartier, en particulier de la famille Wagram, qui demeurait à proximité. La grande purgerie, transformée en garage et en hangar à bananes, était dans un état assez précaire. La maison principale, dite le foyer, n'avait qu'une partie de sa toiture ; tout le reste n'était que murs sans toits, broussailles, bananiers, arbres tombés, cabanes à porcs.

Le fait que l'université s'installe a incité les autorités à obtenir des crédits : un lieu qui avait trouvé une vocation méritait des travaux qu'on n'aurait pas faits s'il devait être de nouveau squatterisé. L'ambiance des ruines a toutefois disparu, ainsi que cette forme de vie qui semble n'appartenir qu'à elles.

### *Comment le projet est-il structuré ?*

Les circonstances nous ont entraînés plus loin que prévu. À partir du moment où nous nous sommes trouvés en face d'un bâtiment relativement somptueux, une dialectique s'est amorcée. Le lieu demandait plus que mon projet initial, sinon rien ne justifiait qu'on nous l'ait concédé : les attentes du milieu m'ont poussé. J'ai demandé, et obtenu, que l'on crée à l'Université de Montréal un centre de recherches caribbes dont le site serait la base antillaise. Un conseil, formé de chercheurs compétents sur la zone, a assisté sa mise en marche et son développement. L'université a doté le centre d'un budget annuel, assez modeste, mais surtout elle a accordé un poste de chercheur, résidant à

Fonds Saint-Jacques. Étudiant de préférence en doctorat, il serait sur place pour sa recherche ; il ferait un peu d'animation dans le milieu, et il accueillerait les chercheurs de passage et gérerait la maison.

On a mis au point un système d'hôtellerie, d'accueil scientifique (bibliothèque, laboratoire de botanique et d'archéologie, etc.). J'ai aussi créé deux collections d'ouvrages issus de travaux du centre, l'une aux Presses de l'Université de Montréal, l'autre, plus modeste, directement éditée par le centre. Notre présence sur place et un réel effort de marketing ont donné à ces travaux une grande diffusion, et je crois qu'ils ont marqué la conscience des Antilles. À son apogée, de 1970 à 1980, le centre tournait bien, malgré un tout petit budget complété par des recettes d'hôtellerie, de publications, de contrats de recherche. Tout cela se dynamisait mutuellement. Le centre est devenu un lieu carrefour entre des chercheurs des Antilles et du Québec mais aussi de France, des États-Unis ou de pays de la Caraïbe.

*Il n'y avait pas que des anthropologues qui le fréquentaient ?*

Le centre était ouvert à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, étaient amenés à travailler sur la région, à y séjourner, et cela dans tous les domaines. Il y a ainsi eu le programme, avec Guy Lasserre, sur l'économie et la société de plantation, programme auquel était associée une nouvelle vague de chercheurs qui ont fait leur chemin depuis, comme Maurice Burac, maintenant professeur de géographie à l'Université des Antilles. On a accueilli les programmes de Jacques Barrau en ethnobotanique, et un long programme en archéologie réalisé par Louis Allaire en collaboration avec d'autres universités canadiennes et les archéologues locaux. Des étudiants antillais fréquentaient aussi le centre.

Ce point d'ancrage a permis ce que j'espérais : poursuivre et même amplifier la démarche initiale du consortium. Créer un courant durable de recherches... Mais l'objectif central était la formation par la recherche : constituer une pépinière de jeunes anthropologues ayant une ex-

périence du terrain. Le résident responsable vivait à Fonds Saint-Jacques au moins une année. Plusieurs m'ont dit depuis que cette époque a décidé de leur destin et certains sont devenus des universitaires réputés, comme Monique Desroches, dont le long séjour comme responsable de Fonds Saint-Jacques a orienté toute la suite de travaux, sur les musiques créoles et sur les musiques indiennes. Elle est devenue une ethnomusicologue très connue. Raymond Massé, chercheur et professeur très actif au département d'anthropologie de l'université Laval, a fait ses premières armes comme chercheur résident, et il a repris récemment ses travaux à la Martinique. Plusieurs autres ont aussi laissé leur marque, comme Serge Larose, Jacques Desruisseaux et Raymond Baril. Fonds Saint-Jacques a aidé à former une génération de jeunes anthropologues québécois ayant l'expérience d'un terrain extérieur, d'un travail en équipe avec des responsabilités d'encadrement de plus jeunes et le souci de faire rayonner sur place les résultats des travaux. D'autres étaient certes dans des universités américaines, comme Lionel Vallée à Cornell, ou Pierre Beaucage en Amérique latine. Mais c'était la première expérience systématique d'envergure, au long cours, issue d'une université québécoise francophone.

*Aucun étudiant antillais qui entrerait par la suite dans le système universitaire antillais ou dans la recherche sur les Antilles n'a fréquenté Fonds Saint-Jacques ?*

Si. Le premier a été Michel Giraud, que m'avait chaudement recommandé Roger Bastide. Il est venu avec Jean-Luc Jamard, Edith Kovats et Augustin Gilloire. Il y a eu aussi Maurice Burac. Tous ont laissé des traces de qualité dans la connaissance des Antilles et ont continué leur carrière au CNRS ou à l'université. Mais les contacts avec les chercheurs antillais se faisaient moins par l'accueil au centre, bien entendu, qu'à la bibliothèque et par le relais des publications.

### *Et en termes d'animation ?*

Sous l'auvent de la terrasse qui dominait le jardin, avec le bruit de fond de l'écoulement souvent torrentueux de la rivière et parfois le choc brutal de la pluie tropicale sur le toit, nous prolongions tard le soir les discussions commencées au repas, tandis que voltigeaient les chauves-souris qu'étudiait Paul Pirlot... Venaient régulièrement à cette table des amis martiniquais pour lesquels, en cette période encore politiquement très étouffante, nous étions une fenêtre ouverte sur l'air frais du Québec : au tout début, Anca Bertrand, puis René-Corail, des voisins comme Zwazo, ou des étudiants en thèse comme Auguste Armet. Des réunions, des colloques, des tables rondes rassemblaient gens de passage et personnes des Antilles, professionnels de la recherche ou non. Nous avons eu parfois quelques problèmes, tel l'avertissement musclé du sous-préfet de Trinité, Yves Bonnet, parce que j'avais organisé une soirée avec un intellectuel noir américain, Drexel Woodson, sur la question noire aux USA, soirée où des propos indépendantistes étaient venus du public.

L'autre partie de l'ensemble bâti, la purgerie, qui ne dépendait pas de nous, accueillait des activités culturelles, assez élitistes en général. Il y a eu notamment la création de la pièce de Paul Claudel, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, avec Sylvia Montfort, que nous avons accueillie et eu le plaisir de connaître alors.

### *Léopold Senghor est également passé à Fonds Saint-Jacques...*

Moment mémorable, en effet. Aimé Césaire était venu l'accueillir, et il y avait aussi là une grande dame de l'histoire culturelle de la Martinique, Paulette Nardal, vieille amie de Césaire. Elle illustrait la promotion de la femme antillaise et avait des responsabilités administratives dans l'enseignement secondaire. Cultivée, parlant avec beaucoup d'aisance, elle se rattachait au groupe des promoteurs de la négritude.

Militante de l'époque de la jeunesse de Césaire, elle a participé à la construction d'une nouvelle Martinique.

Nous avons passé un long moment à parler à la fois du passé, de l'ethnologie et de l'avenir. Senghor avait d'étranges idées sur les fondements tamouls d'une partie de la culture de l'Afrique de l'Ouest, et la Martinique lui semblait exemplaire à cet égard. Il l'a déclaré dans un discours, bien peu compris, à l'hôtel de ville de Fort-de-France. Senghor avait été très frappé par le centre et par nos publications et m'a dit que nous devrions faire la même chose à Gorée... D'une façon générale, si quelqu'un n'a jamais démenti son appui, cela a bien été Aimé Césaire. Je ne l'ai pas revu souvent, mais il a été toujours très positif, très chaleureux. Il semblait voir dans ce que nous faisons une continuité avec Leiris, et un travail en profondeur sur le socle culturel de son île.

Saint-Jacques était ainsi vécu comme un lieu de pensée, de culture, par des gens qui étaient eux-mêmes au cœur de la vie culturelle locale. La qualité du cadre, son charme, qui le plaçait hors du temps, dans une nature très humanisée mais jamais brisée, affirmait la présence d'un monde antillais que la modernisation croissante de l'île pourchassait. J'ai vécu la quelques-unes des heures les plus belles de ma vie.

Il arrivait aussi que le pouvoir politique se serve du lieu, qui demeurerait propriété publique. Jacques Chirac, premier ministre alors, y a fait une grande réception lors d'une de ses visites. On avait fait venir de France des cochons de lait qui furent mis à la broche sur la pelouse, et on avait amené des fromages de Corrèze.

***Vous avez aussi développé un programme de publications. Quels ont été les ouvrages marquants publiés par le centre ?***

Les livres, édités aux Presses de l'Université de Montréal, ont formé la collection « Recherches caraïbes » avec comité de lecture, aide publique, etc. Le premier volume a été L'archipel inachevé, suivi de

textes issus de chercheurs : votre propre *Village du bout du monde*, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïïi* de Micheline Labelle, *Idéologie et ethnicité. Les Chinois Macao à Cuba* de Denise Helly, *Désengagement paysan et sous-production alimentaire* de Romain Paquette. J'avais aussi eu la chance de découvrir dans une librairie parisienne un manuscrit dont Jacques Petitjean-Roget a publié une édition critique dans la collection sous le titre *Histoire de l'île de Grenade en Amérique*.

Une autre collection, faite de brochures de trente à quatre-vingts pages, publiait des études ethnographiques, comme celles de Serge Larose sur les paysans haïtiens ou de Raymond Massé sur les adventistes à la Martinique, de Sylvie Pharand sur les vanniers, des synthèses comme celle d'Ulrich Fleischman sur la littérature haïtienne ou celle de Louis Allaire sur l'archéologie des petites Antilles, plusieurs bibliographies analytiques, outils pour les chercheurs (*La famille antillaise*, *Le conte créole*), et aussi quelques réimpressions de textes fondamentaux, comme ceux de Mintz, de Dubreuil, de Lasserre, ou de Bastide. Il s'agissait de rendre accessibles au maximum de gens, aux Antilles, des textes de recherches, des « retours » de travaux effectués sur place, et d'animer la vie intellectuelle à partir de matériaux originaux, divers et de qualité. Le succès étonnant de ces brochures, objets de nombreuses réimpressions, et qui s'autofinanciaient très bien, témoigne de leur impact.

*Dans le milieu martiniquais, comment Fonds Saint-Jacques a-t-il été perçu ?*

La bibliothèque a été très fréquentée ; elle est devenue une ressource culturelle visible et appréciée. Vers la fin, c'est même le centre universitaire Antilles-Guyane qui y a détaché une bibliothécaire. Mais le milieu intellectuel antillais a toujours gardé une certaine réserve. Pourquoi ? C'était imprécis, et le thème des soupçons a varié. Mais une distance demeurait : présence d'étrangers, crainte idéologique de

la part de ceux qui nous connaissaient mal. L'expression extrême de ce courant a été un livre où on faisait de moi un agent de la CIA !

Il ne faut pas oublier qu'au départ Fonds Saint-Jacques comblait le vide quasi absolu des sciences humaines sur place. L'université ne s'est développée qu'ensuite, et, à partir de ce moment, Fonds Saint-Jacques apparaissait moins évident, moins nécessaire, voire concurrentiel. Paradoxalement, c'est maintenant que l'université a vraiment pris son essor que j'entends dire le plus de bien de ce qu'était Fonds Saint-Jacques. Mais vers 1977-1978, c'était parfois difficile. On était des colonialistes aux yeux de certains Antillais et des complices des révolutionnaires à ceux du pouvoir préfectoral... Il fallait naviguer, expliquer, séduire.

J'ai regretté cette distance, et j'en ai même souffert comme d'une injustice. Maintenant je comprends mieux : un corps étranger, quel qu'il soit, ne peut s'incorporer que très lentement au patrimoine d'une société. Les anticorps sont sécrétés pendant longtemps avant que la greffe ne prenne. Maintenant, il ressort de bien des propos que l'on me tient que Fonds Saint-Jacques, tel qu'il était alors, est devenu un patrimoine... mais un patrimoine perdu.

*Dans le milieu universitaire antillais l'anthropologie était-elle reconnue ?*

À la Martinique, l'université s'y est peu intéressée, pendant longtemps. À la Guadeloupe, l'arrivée de Pierre Vérin à la faculté des lettres a permis de créer un enseignement d'ethnologie que j'ai assuré en partie en venant de Montréal. Sidney Mintz y a participé. C'est alors que Jean-Luc Bonniol a fait ses premières armes en ethnologie. La faculté de droit m'a également fait venir, plusieurs années de suite, pour assurer un enseignement de quarante heures en première année.

J'ai eu alors beaucoup de contacts avec une jeunesse très attentive. L'anthropologie que nous faisons était vécue à la Guadeloupe comme

proche des préoccupations identitaires, voire autonomistes ou indépendantistes des Guadeloupéens, et des préoccupations culturelles de la gauche locale. J'avais d'excellents rapports avec Henri Bangou, avec Roland Thésaurus, avec les gens des syndicats. À la Martinique, l'institution Fonds Saint-Jacques apparaissait sans doute comme bien proche des pouvoirs dominants. Le lieu donnait une visibilité à l'extérieur de l'île mais faisait écran à l'intérieur.

### *Qu'est devenu le centre par la suite ?*

Quand j'ai quitté l'Université de Montréal pour Aix, il y a eu une brève période de transition. Le remplaçant, un démographe, Joël Grégoire, n'est resté que quelques mois. Victor Piché, démographe lui aussi, engagé en Afrique, lui a succédé. Tout a reposé sur le résident de Fonds Saint-Jacques. Malgré les efforts de certains anciens du centre, comme Serge Larose et Monique Desroches, tout a périclité assez vite. Or cela tombait mal, parce qu'au même moment l'université remettait en question ses centres de recherche, qu'elle a peu à peu supprimés, en commençant par les plus faibles, ce qu'était alors devenu le centre de recherches caraïbes.

En fait, j'avais toujours eu des problèmes avec certains membres de la direction de l'université. Si certains grands universitaires comme le vice-recteur Maurice Labbé avaient parfaitement compris la logique de notre recherche, d'autres étaient avant tout des administrateurs, jaloux de leurs prérogatives, qui n'acceptaient pas la véritable décentralisation des pouvoirs que représentaient le centre et surtout sa station. Je devais mener pour la survie du centre tout un jeu qui tirait argument de notre engagement vis-à-vis des Antilles et du fait que McGill avait un centre à la Barbade... Chaque année il fallait mener une bataille budgétaire contre la tendance normalisatrice et standardisante qui se renforçait constamment à l'université.

*Et la chute du centre a eu un effet sur place ?*

Tout s'est conjugué. Le cyclone David a causé de graves destructions aux bâtiments. Il fallait tout refaire. Le résident, Raymond Baril, a géré la réfection grâce aux assurances. Mais le centre lui-même n'avait plus de projet de recherche. De plus, on arrivait juste à l'échéance du bail signé pour quinze ans, et qui devait être renégocié, et l'université n'a pas voulu prendre un nouvel engagement durable. La bibliothèque, propriété de l'Université de Montréal, qui avait tout financé et qui avait fait tout le travail de rassemblement du fonds, a été laissée à l'Université Antilles-Guyane.

*Fonds Saint-Jacques va fermer ses portes, se transformer. Sa période canadienne sera-t-elle oubliée ?*

Non, on m'en parle souvent. Il est rare, lorsque je me rends aux Antilles, que l'on ne me présente pas comme le fondateur de Fonds Saint-Jacques, et les gens savent de quoi il s'agit. Certains occultent cette histoire, comme l'ont fait ceux qui ont rédigé les documents touristiques présentant actuellement les lieux : les moins actifs font partout silence sur ce qui les a précédés. Cela n'a pas beaucoup d'importance...

*Et vous-même, comment avez-vous ressenti cette fermeture ?*

Pas si mal que ça. L'histoire est faite de trajectoires. Il y a une sorte de loi balistique : les créations sont lancées comme des projectiles, s'élèvent puis après un temps de vol terminent leur trajectoire, de nouveau à terre. Tout doit retomber. Le succès se juge à la forme de la trajectoire, et je crois que la nôtre a été belle et utile.

Cela aurait pu durer plus longtemps, avec des successeurs plus motivés et plus habiles. Mais tout avait tellement changé que la ligne devait changer elle aussi. Le centre aurait pu continuer sur sa lancée,

comme le font les institutions d'État. Mais pour durer utilement, il fallait innover. Aux Antilles l'université avait bien éclos ; le Québec s'était beaucoup transformé et l'ouverture au monde que nous avions représentée s'était banalisée et multipliée. Si bien que le centre est aussi mort de vieillesse. D'ailleurs, depuis quelques années, j'avais commencé à m'y investir moins, pour regarder ailleurs. L'océan Indien m'offrait d'autres horizons intellectuels.

*Pendant cette période la société martiniquaise s'est-elle beaucoup transformée ?*

Sa transformation s'est faite d'abord sous les effets automatiques de la départementalisation. Destructrice pour l'entité sociale et culturelle locale, la départementalisation apporte en même temps ce qu'a d'irréversible et de régulier l'engagement de l'État en matière de dotations. Le service national de l'Équipement entretient les routes ; le ministère de l'Éducation met en place et gère selon les règles et avec les moyens nationaux l'éducation. Et il en va de même pour tout ce qui dépend de l'État. Cet automatisme est une force, que cela touche la sécurité sociale ou les bourses scolaires. Le retentissement sur l'être martiniquais issu de l'époque coloniale a, par contre, été une forme de dissolution. L'île département s'est dissoute en une série de services parallèles, rattachés chacun pour son compte à Paris, alors qu'à l'époque de la colonie tous les fils se nouaient sur place du côté du gouverneur. La préfecture n'était plus que le relais de Paris, et le corps élu local n'avait qu'un pouvoir bien léger.

En même temps montaient des revendications liées au désir de survie de ce corps qu'est une île, et se développait une élite, née des effets directs de la départementalisation sur l'enseignement, et du remaniement profond de la structure sociale. L'université prenait son essor, des centres de recherche, d'initiative locale comme le Centre d'études et de recherches Antilles-Guyane, et publique comme l'Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer, faisaient insensiblement passer la Martinique à un autre stade.

Les changements économiques ont amorcé alors la grande mutation qui a abouti à la fin du sucre, à la fin des plantations. La société, qui s'appuyait sur le passé sucrier et tenait ses pouvoirs de classe d'un héritage directement issu de la période esclavagiste, était rongée de l'intérieur et s'effondrait. Avec l'effacement du sucre, la terre, du moins sous la forme du grand domaine, perdait son rôle de support du pouvoir social. Ne représentant plus qu'un capital inerte, elle est devenue pour ceux qui détenaient les plantations un bien à négocier. Ils l'ont vendue, en particulier à travers les réformes foncières financées par l'État. Le capital dégagé leur a permis de prendre en main la nouvelle société à travers les activités qu'elle faisait émerger : l'importation de biens, le tourisme. Ainsi se créaient les premiers grands magasins, tel le Prisunic, puis les centres commerciaux et les grands hôtels. La terre passait à la masse de ceux qui en étaient avides, en principe pour la cultiver mais bien vite pour y établir leur résidence, tandis que leur activité se détournait, elle aussi, de la production agricole et s'orientait vers les services, publics et privés, et le commerce.

Cette mutation bouleversait une société demeurée jusque-là en continuité à la fois avec son passé et avec son voisinage caraïbe. Cela n'empêche pas certaines permanences profondes : l'ancien pouvoir béké, parce qu'il a su quitter à temps la terre (sauf dans les vastes zones bananières du nord de l'île) pour aller vers le tertiaire, a conservé l'essentiel de sa position, mais dans une société où son aura aristocratique s'est effacée.

*Il y a également eu l'arrivée plus considérable de Français de la métropole.*

C'est plus récent. Les changements, l'essor des nouvelles activités, ont créé un appel de Français immigrés de la métropole. Une seconde vague en fait, après celle des fonctionnaires venus en nombre croissant à mesure que les effets administratifs de la départementalisation se développaient. En même temps, les Antillais commençaient à mi-

grer en masse vers la France métropolitaine. Double réseau d'échanges, asymétrique, au retentissement considérable. Loin d'avoir eu besoin d'être accéléré par des actions volontaristes de l'État comme l'avaient été celles du Bureau pour la migration des départements d'outre-mer puis de l'Agence nationale du travail qui lui a succédé, le mouvement migratoire est devenu massif.

On en arriva aux propos troublants que tenait Césaire lorsqu'il évoquait le « génocide par substitution » et qui rappellent le concept de seuil d'intolérance aux immigrés que la gauche française dénonçait à la même époque.

Depuis quelques années, l'émigration est contrebalancée par une migration de retour d'Antillais fixés depuis longtemps en métropole, voire nés là-bas, et qui suivent le courant qui apporte aussi des métropolitains aux îles. C'est la venue de ceux qu'on a nommés aux Antilles les « négropolitains ». La prospérité, l'existence de postes qualifiés dans la fonction publique, une certaine discrimination positive en faveur de ceux qui ont des origines antillaises ont donné à ce mouvement une dimension non négligeable. Il y a aussi le retour de retraités.

*Tout cela semble-t-il avoir joué sur la représentation que la société martiniquaise se fait d'elle-même ? Glissant, les écrivains ne le traduisent-ils pas ?*

On peut se placer à ce propos à plusieurs niveaux. Un événement que je crois fondamental a été la loi de décentralisation, la création des régions et l'essor de nouveaux pouvoirs locaux, qu'il s'agisse des conseils régionaux ou de l'accroissement très net des attributions des conseils généraux. Pour la première fois, un pouvoir explicitement local a été reconnu par l'État comme son partenaire. On a vu un recentrement des pouvoirs sur l'île et les nouvelles élites ont accédé à ce pouvoir. Ceux qui jusque-là en étaient en fait exclus pouvaient mettre la main à la pâte. Du coup, il en est allé de la même façon à la Martinique ou à la Réunion : Césaire a déclaré le moratoire sur les revendic-

cations autonomistes, Vergés a accepté de jouer le jeu de la régionalisation alors qu'il était indépendantiste.

Dans ce champ du symbolique, qui galvanise les esprits, il y a eu un autre recentrement : intellectuel, spirituel, littéraire. Il s'est enraciné par l'œuvre d'Édouard Glissant, avec l'idée de l'antillanité. Le livre fondamental qui complète Glissant, c'est l'Éloge de la créolité de Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé. Tout cela traduisait la désaliénation en cours, et l'accéléra.

Désormais, être antillais n'est plus être un peu de l'autre tout en n'étant jamais parfaitement l'autre, donc être un sous-autre, que l'autre soit blanc ou qu'il soit noir. C'est être soi-même, un soi-même qui incorpore, car on ne crée pas les Antilles par des exclusions. Peut-être cela s'est-il traduit par une baisse de l'expression des tensions ethniques, si le terme est juste, mais cela mériterait discussion. Disons plutôt pour reprendre le titre du beau livre de Jean-Luc Bonniol, La couleur comme maléfice, par une atténuation du maléfice de la couleur. Certainement par l'ouverture de la culture à des éléments plus diversifiés, dont la culture amérindienne et la culture de l'Inde. Depuis 1999 toutefois, faisant suite à un renouvellement partiel des élites politiques de la Martinique, de nouvelles tendances se dessinent. Il s'agit toujours de faire vivre la personnalité culturelle des îles, mais on cherche à combiner le réalisme économique avec l'exigence d'un pouvoir de décision recentré. Les réflexions sont en cours, sur l'éternel besoin d'avoir à la fois les moyens de vivre, ce qui implique une certaine dépendance, et les raisons de vivre en étant soi-même, ce qui fait refuser cette dépendance. La lente dialectique de l'histoire fait cheminer les îles cahin-caha, mais sans jamais changer de direction.

*À l'âge de cinquante ans, vous décidez de quitter le Québec pour retourner en France. Pour quelles raisons ?*

J'envisageais ce retour plus que je ne l'avais fermement décidé. Une nouvelle étape me semblait de plus en plus nécessaire, pour plu-

sieurs raisons. L'une était, l'âge venant, le besoin croissant de retrouver les richesses accumulées par les générations antérieures, en termes d'art, de culture, et bien des Québécois partagent ce sentiment. L'Europe en reste le lieu et la source. D'autre part, dans le monde universitaire français, on a encore un avenir à cinquante ans, alors qu'à Montréal je commençais à faire partie du passé. Le refus d'être de la génération qui a achevé sa tâche a contribué à ma décision de partir, mais je garde un profond attachement au Québec, et surtout à bien des Québécois.

J'ai été nommé en 1980 à Aix-en-Provence, où on m'a confié la responsabilité du centre d'études et de recherches sur les sociétés de l'océan Indien qu'avait créé Louis Favoreu. Ce juriste très connu était auparavant président de l'Université de la Réunion, et c'est lui qui m'avait fait venir dans l'île pour mon séjour de recherche. Devenu doyen de la faculté de droit d'Aix-en-Provence, il y a organisé mon retour en France. J'ai obtenu aussi la création d'un laboratoire centré sur l'anthropologie, mis en place à partir d'un enseignement de troisième cycle, le certificat international d'écologie humaine.

Nous avons monté un enseignement avec l'idée de sortir d'une vision trop naturaliste et déterministe de l'écologie humaine : il fallait comprendre comment une part croissante du monde naturel est devenue un produit de l'homme et faire ainsi une science humaine de la nature, car une partie de la nature dépend de l'homme. Elle n'est plus la variable indépendante. Cette orientation s'est exprimée dans une modeste revue que nous avons alors fondée, *Écologie humaine*, qui s'est maintenue pendant quatorze années. Nous avons aussi fondé la Société d'écologie humaine.

*Et ce passage en France n'a pas été dépaysant ?*

Dépaysant, non. L'influence du Québec, son souvenir, restent forts en moi, c'est certain. Mais d'emblée, je me suis senti bien en France. L'insertion s'est faite très vite et très bien.

Les projets que j'avais à l'université ont été assez faciles à réaliser, dans un milieu cependant a priori très étranger puisque les décisions appartenaient à la faculté de... droit, qui gérait le centre sur l'océan Indien. Au niveau national aussi, cela s'est bien passé ; j'ai tout de suite été nommé membre du comité national du CNRS, ce qui m'a plongé au coeur de l'anthropologie française, de ses réseaux et de ses pouvoirs. Expérience intéressante, et cette fois dépaysante. J'y participais certes comme membre mais aussi comme observateur regardant fonctionner ces étranges Français. Membre du comité national, on est immédiatement repéré, et l'inconnu que j'étais a été brusquement « visible ». Objet de sollicitations, d'appels de candidats ou de collègues, je ne comprenais pas tout. J'étais également étonné par les règles et les mœurs : le rôle des syndicats, à la fois juges et parties, l'autoritarisme des gens en poste, qui manquaient pour la plupart d'une déontologie démocratique que m'avait fait intérioriser ma participation à des institutions canadiennes, en particulier au Conseil de recherches en sciences humaines à Ottawa.

*Pour vous qui venez du Québec, c'était une nouveau « terrain » ?*

Absolument. Mais j'étais également engagé. Je siégeais au titre de l'anthropologie biologique et, sauf chez les généticiens et les paléontologues, j'étais déçu de son archaïsme. L'expérience au CNRS a d'une façon générale changé mon opinion, au début assez favorable, sur cette institution. J'en suis arrivé à la conclusion que c'est une grande cause d'atrophie pour l'université, pour la formation des jeunes générations, car le CNRS capte une partie importante des moyens humains qui devraient aller à l'université. Les chercheurs eux-mêmes, au moins en sciences humaines, bien qu'apparemment privilégiés, en souffrent de façon plus insidieuse : ils sont rattachés à des groupes de recherche, spécialisés sur une thématique, et cela les pousse à creuser toujours dans la même direction, avec un horizon rétréci ; cela les fige, et les résultats sont pauvres. Les oeuvres de synthèse et les progrès théo-

riques viennent plus souvent des universitaires, qui, ne serait-ce qu'en raison des obligations d'enseignement, ou des thèses qu'ils dirigent, sont perpétuellement confrontés à des territoires nouveaux. Les chercheurs participent peu aux enseignements de base, qui sont un remarquable moyen de se tenir à jour sur les éléments fondamentaux d'une discipline.

Mon ambition, quand je suis devenu responsable du nouveau programme de doctorat a été de former un réseau d'enseignement de l'anthropologie avec d'autres universités, ce qu'un programme de doctorat nous a permis, avec Bordeaux et Toulouse. Le laboratoire est devenu assez important pour être reconnu comme « formation doctorale » quand une équipe de recherche - celle qu'avait dirigée à Paris Jean Hiernaux - m'a progressivement rejoint : Gilles Boetsch, puis Émile Crognier, Hélène Pagézy et Daniel Bley. Nous avons conçu une thématique englobante dont le titre était « biologie humaine et société », qui a pris une tournure plus riche encore avec l'arrivée de Jean-Luc Bonniol. Nous aspirions à une anthropologie à la fois biologique et sociale qui ferait porter son attention sur la frontière entre ce qui relève explicitement du social et ce qui tient au biologique.

*Pourquoi l'anthropologie médicale a-t-elle pris assez vite une telle ampleur ?*

Sans doute parce que cet enseignement, conçu par nous comme une partie de l'ensemble, mais qui est rapidement devenu central, arrivait à son heure, à un moment où la médecine s'interrogeait, mais aussi où on la contestait. Non pas en tant que technique mais en tant que force sociale, en tant que puissance idéologique et normative, un moment où ses succès techniques lui donnaient un pouvoir qui commençait à mettre en cause l'autonomie des individus.

Donc, dans ce programme d'anthropologie, les étudiants sont allés majoritairement vers la partie « santé, société, maladie », que j'enseignais. L'anthropologie médicale est devenue notre image et notre

point d'appel. C'était le seul diplôme d'études approfondies (DEA) en France où s'enseignait la thématique générale de l'anthropologie médicale. D'autre part, ma connaissance des travaux du monde nord-américain m'a permis de jouer, comme bon nombre de Français qui ont vécu en Amérique du Nord, le rôle d'introducteur de certaines idées.

*Quelles en étaient les grandes tendances ?*

L'écologie humaine en rapport avec la santé allait dans la suite de ce que j'avais fait précédemment ; elle était seulement une partie de l'enseignement. Je me suis progressivement éloigné de cette approche. La rencontre avec d'autres tendances de la recherche a transformé mon regard théorique. Je dois insister sur l'influence des écrits de Kleinman et de son livre *Patients and Healers in the Context of Culture* ; les écrits de Charles Leslie, des revues comme *Social Sciences and Medicine*, puis *Culture, Medicine and Psychiatry* ont été à la base de mes nouveaux cours, orientés vers une anthropologie médicale où le social et le culturel étaient prépondérants. Comme je faisais toujours du terrain dans des sociétés créoles, d'origine en partie indienne, je lisais aussi l'œuvre d'indianistes, dont celle de Francis Zimmerman. Les contacts avec les animateurs de la société d'ethnomédecine, avec Alain Épelboin, avec Andras Zemleni, et l'évolution de ma recherche, car je continuais à me rendre dans l'océan Indien très régulièrement, tout cela a contribué à m'orienter vers une dimension de moins en moins biologique.

Entretiens avec Jean Benoist

## Troisième partie

---

### Métissages

[Retour à la table des matières](#)

**Joseph Lévy :** *Vous avez mentionné votre thèse de doctorat en anthropologie, sur quoi portait-elle ?*

Jean Benoist : J'avais choisi de faire une thèse non d'ethnologie mais d'anthropologie, au sens français, sur les aspects biologiques d'une population. Il n'y avait qu'une possibilité en France, le laboratoire d'anthropologie biologique de Paris, dirigé par Georges Olivier. J'y ai rencontré Jean Hiernaux, qui est devenu mon directeur de thèse. Il était déjà très connu, à cause de son livre sur les populations hutu et tutsi du Rwanda où il renouvelait la problématique de l'anthropologie par des analyses de distance entre des populations et par une recherche sur les dynamiques historiques de la microévolution. Médecin, biologiste, quoique peu orienté vers l'ethnologie, il était plus ouvert que les anthropologues physiques qui gravitaient autour de l'archaïque société d'anthropologie de Paris. Ceux-ci prenaient des mensurations et classaient les populations les unes par rapport aux autres, avec des « analyses raciologiques » tout à fait dépassées.

J'ai rencontré alors un personnage assez exceptionnel, Eugène Schreider. Intéressé à la biométrie, sensible à la biologie, il était avant tout un de ces hommes cultivés que l'Europe centrale, à travers les horreurs du nazisme, a su léguer au monde. Je passais de longues soirées à converser avec lui. Nous flânions de la biologie à la philosophie des sciences. Je lui dois beaucoup, car il m'a fait saisir directement ce que je n'avais pu que pressentir : que la science est une culture,

une des voies majeures de la culture, une nouvelle façon de répondre aux anciennes interrogations philosophiques de l'homme. Elle ne contredit pas les aspirations humanistes. Elle les reprend à son compte et elle assure le relais. Pour faire comprendre cela, il ne faut pas des esprits techniques, mais des hommes de culture. L'anthropologie biologique me parut - sans doute à tort - une voie conduisant à cet équilibre au sein de la science.

J'entrepris donc d'étudier la population martiniquaise. Il y avait plusieurs indicateurs à observer. J'avais été influencé par Paul Delost, qui était professeur de physiologie, et qui, dans ses lettres, insistait sur l'intérêt des paramètres physiologiques. Disposant d'un laboratoire, j'ai pu faire une série de dosages, d'analyses biologiques.

J'ai retenu un groupe de jeunes Martiniquais faisant leur service militaire à Fort-de-France, recrutés avec l'aide du médecin qui s'occupait d'eux, le docteur Minski-Kravetz. J'ai complété cette étude par des données sur les groupes sanguins, sur la croissance des enfants, entre autres. Ma démarche était tout à fait classique. Examinant mes données, je me suis alors rendu compte que ma thèse ne portait pas sur telle population mais sur le métissage et sur sa dynamique. Or, ce métissage entre Blancs et Noirs prenait place dans une société aux rapports très inégalitaires qui le canalisait. Il imprimait dans les corps mêmes une structure et une histoire sociales, qui étaient celles de la société de plantation : le métissage était l'un des éléments que générait la plantation. De cette révélation allait dépendre une bonne part de ce que je ferais par la suite : ce que j'abordais était la manifestation bio-

logique d'événements sociaux ; toute la dynamique du métissage dépendait de la structuration sociale des unions. Celles-ci ne suivaient ni le hasard des rencontres ni même des règles de parenté, mais s'inscrivaient dans des rapports de pouvoir, qui étaient des rapports ethniques. Voilà une première clé. Il fallait décomposer ce biologique pour y lire le résultat des unions, des discriminations, des sélections qui prennent leur source dans les enchaînements du social et du culturel. La plantation et sa structure incorporaient le donné biologique dans l'histoire, car les traits biologiques, les apparences physiques, devenus des marqueurs d'identité, étaient le point de départ du choix du conjoint, du destin social des individus et de leur descendance.

D'où le projet, que j'ai en partie réalisé : lire ces sociétés à travers une anthropologie qui ne soit pas limitée à l'une de ses approches. Au lieu d'une discipline juxtaposant des dimensions séparées, il s'agissait de concevoir des étages transversaux où apparaîtraient les liens entre ces dimensions. Et cela de façon concrète, et non dans la vague supputation qui sert souvent de base à des discours généraux sur l'interdisciplinarité : comment le sucre aboutit-il au métissage et aux inégalités, et comment la fin de la plantation se répercute-t-elle sur ce métissage, dans sa signification comme dans la dynamique sociale qui ordonne sa dynamique biologique ?

*Une originalité a été d'inverser les polarités classiques où l'on va toujours par étapes du biologique au social...*

Il apparaît que les racines du biologique chez l'homme, du moins à ce niveau d'observation, sont dans le social. J'en ai pris progressivement conscience, en particulier quand, au Canada, j'ai pu me plonger dans la littérature scientifique sur la génétique des populations.

*Vous avez aussi travaillé à cette époque sur d'autres populations de la région caraïbe.*

Travaillant sur le métissage, je voulais connaître des Blancs et des Noirs des Antilles qui soient le moins métissés possible. Je suis d'abord allé à l'île de la Tortue en Haïti, en 1959.

Aller de Port-au-Prince vers le nord d'Haïti, c'était alors deux jours et une nuit d'une route cahotante. On aboutit à Port-de-Paix, on traverse en barque un bras de mer puis on monte assez à pic vers le petit village de Palmistes. Là se trouvaient alors la mission catholique et une sorte d'hôpital, fondé par un missionnaire charismatique, le père Rioux, qui se faisait passer pour médecin et qui avait engagé un couple de médecins français. Je retrouvais, après le Cameroun, la troublante réalité de l'aide médicale missionnaire, qui est à la fois un dévouement et une conquête. J'avais un cheval pour parcourir l'île, et j'ai fait des galops magnifiques sur la plage. Tout était troublant. On mettait la main dans la terre et on retirait des statuettes amérindiennes ; les tambours vaudou jouaient le soir, et pourtant le père Rioux veillait à l'orthodoxie de ses ouailles. Il fallait présenter un ticket de communion au moment de communier, et il le retirait à quiconque était suspect d'avoir participé à une cérémonie vaudou. Mais le vaudou n'était jamais loin. Vue de là, la Martinique semblait enfouie sous un déversement permanent d'accessoires venus d'Europe qui masquaient sa culture. Par la suite, et symétriquement, j'ai été faire du terrain dans une population blanche, celle de Saint-Barthélemy.

*Donc, de ces premières réflexions sur l'anthropologie et de ces premières expériences se dégagent des axes majeurs de votre itinéraire.*

On se rend compte combien on ne les construit pas soi-même, combien on est construit. Tel événement ou telle personne apportent

une pièce, un matériau et quelque part un architecte les organise à mesure. Je n'étais l'acteur que d'un quotidien, et j'ai en quelque sorte assisté à la mise en place d'une réflexion qui venait de temps en temps se poser comme une clé de voûte sur ses matériaux pour les unir. C'est pourquoi je n'ai jamais cru aux « projets de recherche », qui commencent par une hypothèse, qui exposent une démarche et qui concluent sur la façon de valider ou non l'hypothèse. Dans nos disciplines, ce n'est pas vrai. On va voir, on voit, on comprend un peu, puis on voit autre chose.

C'est le désir d'une transversalité qui a, intuitivement et sans le chercher consciemment, mis en évidence le fait que toutes mes expériences étaient reliées entre elles : la médecine, l'anthropologie biologique, l'étude des plantations, celle des pêcheurs, ou celle des religions. C'était lié. L'architecture qui dominait le reste était soutenue par la non-indépendance de ce que l'on m'avait toujours appris à traiter séparément.

Ce qui légitime l'anthropologie, ce n'est pas l'histoire naturelle de l'homme, mais bien l'histoire sociale de sa nature. Si on en reste à la biologie, l'homme n'est qu'un cas particulier, assez peu différent de la masse des autres vertébrés. De sa biologie moléculaire à sa physiologie générale, on étudie ce qui est le moins « humain » dans l'homme. Mais je découvrais aux Antilles que les caractères biologiques étaient aussi une écriture de l'histoire humaine. Pensons à la couleur de la peau, qui dit une immense et tragique histoire ! Et le lien du biologique au social se faisait dans un ordre de causalité qui donnait la primauté au social, seule variable indépendante.

Les rapports entre les religions, entre les langues, entre les traits culturels, suivaient la pente des rapports de couleur : la thématique du social et du biologique se déroulait sur le théâtre d'un affrontement souvent latent mais constant au sein des sociétés créoles. Cela exige une vision non aseptique de la société, mais aussi une distance vis-à-

vis des engagements, car si je voulais produire des moyens de comprendre, je ne devais pas inventer un sens à l'histoire.

*Comment vos thèses ont-elles été reçues ?*

Je n'ai pas été bien compris par nombre de gens, mais je dois dire que j'ai été très encouragé par l'accueil de Lévi-Strauss et de quelques autres, comme Jean Pouillon, qui m'a poussé à publier un de mes premiers articles sur ce sujet, « Du social au biologique, étude de quelques interactions », paru dans L'Homme, en 1962. Lisant, quelques années plus tard, le Journal de Californie d'Edgar Morin, j'ai été frappé par sa démarche sur cette interconnexion du social et du biologique, qui est devenue pour lui une base de réflexion. Avec une différence : là où je parlais de faits concrets qui me poussaient vers cette approche théorique, il parlait d'une réflexion générale sur l'homme, son destin, sa nature.

On m'a parfois dit que ce que j'ai écrit semblait vouloir couvrir tous les champs de l'anthropologie. C'est en partie vrai. Le renversement de ma perspective, qui m'imposait une connaissance des faits sociaux, m'incita à faire plus d'ethnologie. Je profitais des avenues qui se laissaient deviner pour m'y avancer, souvent loin de mon point de départ, et parcourir tel ou tel territoire de l'anthropologie générale : techniques, ethnomusicologie, structures sociales, religion. Il s'agissait chaque fois pour moi de confectionner, à la fin de ma recherche, un texte aussi cohérent que possible. Mon travail de recherche me formait. Cela m'a demandé quelques années durant lesquelles, après la rédaction de ma thèse sur le métissage, je n'ai fait que de l'ethnologie.

Je franchissais des frontières et ramenais des explications. Plutôt que d'interdisciplinarité, on pourrait parler de « néodisciplinarité ». Les anciennes disciplines sont souvent des fossiles, qui ont régné à une époque et dont l'espèce a été condamnée par l'évolution. Elles sont des témoins des états antérieurs de la pensée. Les fondements sociologiques de l'épistémologie font que bien souvent des sciences

devenues sans objet se perpétuent par le jeu des institutions et des carrières. Toute une partie de l'anthropologie biologique en est un bon exemple.

*Votre travail d'anthropologie physique à Saint-Barthélemy allait aussi dans la même direction.*

À deux cents kilomètres au nord de la Guadeloupe, la petite île de Saint-Barthélemy abritait une population d'environ deux mille personnes, qui descendaient pour l'essentiel des premiers colons venus au dix-septième et au dix-huitième siècle. Peu ou pas métissée, cette population m'apparut comme la contrepartie de celle de la Tortue ; elle illustre la composante européenne du métissage antillais. En fait, c'était bien plus complexe, comme j'allais m'en apercevoir. L'île était divisée en deux moitiés, « au Vent » et « sous le Vent », et ces beaux noms cachaient des entités sociales assez fermées l'une à l'autre, et assez différentes entre elles, au point qu'on ne se mariait guère de l'une à l'autre. Et comme on ne se mariait pas non plus avec des gens de l'extérieur, cela a entraîné une consanguinité très élevée.

*Cette endogamie, cette consanguinité avaient-elles des conséquences physiques ?*

Pas de problèmes massivement visibles, mais en réalité l'île avait subi ce que les généticiens appellent un « effet fondateur » pour un gène qui entraîne de sérieux risques de surdité : l'un des premiers arrivants portait ce gène, et l'a transmis à sa descendance. Comme la population était petite, comme on ne se mariait que dans l'île, le gène s'est multiplié et nous avons trouvé qu'il était présent dans quarante pour cent de la population.

Mais cette histoire, je ne l'ai comprise que plus tard. Au départ, j'étudiais la structure de la population ; je dépouillais les archives paroissiales pour situer les conjoints par rapport à leur domicile d'origine et à leur parenté, ce qui m'a permis de retracer les mouvements ma-

trimoniaux, et cela me donnait accès à une évaluation quantitative de l'isolement de l'île et de ses sous-groupes. En même temps, je collectais des données biologiques, dont les groupes sanguins du système ABO. Ils étaient très différents de ceux de la France métropolitaine ; le groupe B était très minoritaire, présent seulement à quelques exemplaires dans une petite partie de l'île et absent ailleurs. On se trouvait devant une transformation de fréquence génique, une microévolution. Saint-Barth était un cas privilégié de dérive génétique à l'intérieur d'un isolat. Cela a intéressé, et mon premier article sur ce travail, paru dans *American Journal of Physical Anthropology*, a été depuis reproduit dans divers manuels américains.

Travaillant comme médecin dans l'île, j'ai eu l'attention attirée par des cas de surdité chez des jeunes, en fin d'adolescence, sans toutefois m'y attacher beaucoup. Quelques années plus tard, à mon retour dans l'île, le maire de Saint-Barth, Charles Quérard, ainsi qu'un autre Saint-Barth, médecin dans la région parisienne, Stéphane Ledée, m'ont demandé de lancer une enquête sur la question. À Paris, j'ai pris contact, à travers un ami, Étienne Bois, avec Josué Feingold, qui dirigeait une équipe d'épidémiologie génétique de l'Institut national de la santé et de la recherche médicale. Nous avons constitué un programme pour l'étude de Saint-Barthélemy, associant une enquête génétique sur la surdité, et une recherche très complète sur les traits génétiques normaux. Le travail a été considérable et a porté sur la quasi-totalité de la population : prélèvements de sang, examens cliniques, audiogrammes. Ces données ont été rapportées aux généalogies, dont nous assurions l'essentiel à Montréal, sous la conduite de Francine Mayer, entrée depuis en biologie à l'Université du Québec à Montréal. Il y avait effectivement une altération héréditaire de l'audition, sous la forme d'une surdité aux sons aigus qui se constituait en fin d'adolescence, généralement après un traumatisme déclenchant.

Or, il était frappant que, bien que familiale, la maladie n'était jamais énoncée localement comme héréditaire. On l'attribuait très généralement à un événement de la vie de la personne sourde. Cette étiolo-

gie populaire avait une signification profonde. À Saint-Barth, c'est une valeur très positive que d'être blanc, et marié dans l'île, dans la parenté. Aussi, tout ce qui peut associer la consanguinité à une pathologie heurte-t-il de front cette valeur, en donnant un sens négatif à ce qui fait la spécificité de Saint-Barth. Tout semble alors se passer comme si, devant cette concurrence entre des valeurs opposées, on avait « choisi » de dénier la dimension héréditaire de la pathologie, afin de sauvegarder les racines généalogiques de l'identité. L'étiologie populaire était en fait une idéologie qui permettait de sauvegarder des valeurs identitaires.

Une fois l'enquête achevée, nous avons essayé avec de jeunes Saint-Barths de trouver une façon de faire passer le message suivant : il faut diminuer l'endogamie. Pas question de faire du « conseil génétique », à la fois par souci éthique et parce que c'est peu efficace. Un léger élargissement de la base des échanges matrimoniaux suffisait en effet à beaucoup réduire le risque de manifestations pathologiques dues à la consanguinité. Quelques années plus tard, on m'a dit à Saint-Barth : « Nous commençons à nous métisser. » Et on m'a donné l'exemple d'une Canadienne qui s'était mariée dans l'île... Depuis, tout a changé, car Saint-Barthélemy a été happée par le tourisme et l'afflux de nouveaux venus. Mais une partie de l'ancienne structure matrimoniale se perpétue, même dans ce Capri des Antilles.

*Dans cet exemple, l'anthropologue intervient directement sur le terrain. N'est-ce pas en rupture avec sa position classique ?*

Je faisais de l'anthropologie appliquée à la santé, sans chercher plus loin. On m'avait demandé d'être l'agent de contact avec une équipe médicale. Puis mes travaux ont servi à planifier le travail et l'interprétation des données de cette équipe. Ensuite, j'ai participé à la gestion des résultats. Pour moi, cela a été l'une des entrées dans l'anthropologie médicale qui allait ensuite m'absorber un certain nombre d'années.

*Ces travaux vont vous permettre d'amorcer une réflexion plus poussée sur la notion de métissage.*

Le métissage m'a suivi tout au long de ma vie, un peu malgré moi. La question a une importance éthique car elle touche les problèmes relatifs à la race, où certains opposent « race pure » et métissage dans des combats odieux. Je me souviens avoir reçu quelques lettres très violentes des États-Unis quand j'ai participé à la rédaction de la déclaration de l'UNESCO sur les aspects biologiques de la question raciale. L'une me disait qu'en approuvant le métissage nous allions à l'encontre de la volonté de Dieu, celui-ci ayant lui-même mis dans l'arche de Noé un couple de chaque espèce pour éviter les mélanges...

Une idée que je crois éclairante m'est venue progressivement. Lorsqu'on dit que des gens sont métisses, on se réfère essentiellement à des différences entre des entités biologiques - appelons-les « races » par commodité - puis à des croisements qui donnent naissance à ce que l'on assimile plus ou moins explicitement à un hybride. Mais derrière ce fait biologique, et masqué par lui, ce qui est en question, c'est la différence phénotypique (celle des apparences physiques) telle qu'on la perçoit culturellement qui compte. L'union entre deux groupes dont on ne perçoit pas les différences n'est pas considérée comme un métissage : on peut avoir les groupes sanguins les plus contrastés, les HLA les plus différents, si les quelques apparences visibles, comme la couleur de la peau, sont globalement analogues, il n'y a pas métissage.

Ce terme ne s'appuie donc pas sur un fait biologique, mais seulement sur la perception socialement significative d'une apparence physique. Même si elle est différente, tout en n'ayant pas de signification sociale, l'apparence n'est pas perçue, du moins pas comme base d'un métissage. Il en va ainsi entre des blonds et des bruns ; exemple encore plus explicite, en Tunisie, il existe d'importantes différences de couleur de peau entre les individus sans qu'elles soient connotées so-

cialement. On n'y parlera donc pas de métissage entre deux personnes dont l'une est très claire et l'autre sombre. À la Réunion, chez les « Petits Blancs », ou dans l'île de Terre-de-Haut, aux Antilles, les gens sont métissés sans se percevoir comme tels ; il existe un large spectre de couleur de peau, mais on le situe au sein du groupe « blanc », si bien qu'il n'y a pas métissage.

*Là, on semble sortir de la biologie pour être en plein dans la culture. Mais alors, quelles ont été les conséquences de ces constatations ?*

Tout cela m'a amené, et Jean-Luc Bonniol a poursuivi dans cette direction, à ne pas voir les conduites sociales face au métissage comme la sociologie d'un fait biologique mais comme la biologisation d'un fait social, comme un détour idéologique qui transfère à la nature un fait de culture. Or, un fait de nature est fixé, inaccessible à la volonté humaine, non contestable, et on doit s'incliner devant lui : il exprime les « lois de la nature », contre lesquelles il ne faut pas aller. Ce détour idéologique conduit donc à affirmer qu'il ne faut pas se métisser, au nom de ces lois de nature. Métissage implique ainsi hybride, croisement anormal. Souvenons-nous qu'aux origines de l'anthropologie biologique du métissage on se posait la question de la perte possible de fécondité de ces hybrides, de leur absence de vigueur ou, au contraire, de leur excessive vigueur, des malformations de leur visage et des disproportions de leur corps ! Métissage devient alors le produit impur du mélange des purs. Dans ces conditions, métis, bâtard, mulâtre, ne sont pas des mots descriptifs mais des métaphores qui charrient l'idée de l'altération d'une pureté originelle.

Je me suis alors demandé si l'usage du concept de métissage n'introduisait pas une négativité même lorsqu'on se croit neutre. Face au pur, celui des grandes sociétés, des grandes civilisations, ne renvoie-t-il pas aux marges bâtardes, à des lisières imprécises, ambiguës ? Cela expliquerait pourquoi tant d'anthropologues, eux-mêmes victimes de cette métaphore du métissage, ont évincé de leur pensée ce type de

société. Ils ont longtemps cherché le « corps pur », dans une démarche presque alchimiste. L'œuvre de Lévi-Strauss me fait souvent penser à la quête d'un or social inaccessible qu'il s'agirait de trouver au sein du fouillis des sociétés, aussi confus que l'était pour l'alchimiste l'ensemble des corps présents dans la nature.

L'idée m'est ainsi venue que métis, créole - parce que créole implique métis -, étaient en train de prendre un sens autre que celui de « mélangé ». Car, dans notre monde, ce qui était dans les marges devient la zone porteuse d'avenir : des fractures de notre civilisation, comme du cœur d'un volcan, émergent sous une forme encore fluide les matériaux nouveaux de la culture. Nous assistons à une sorte de renversement : les conduites et les valeurs qui apparaissent dans nos sociétés vont dans le sens de la recherche du métisse, avec une sorte de méfiance envers le pur considéré comme porteur d'une idéologie de la contrainte, de totalitarisme.

*J'aimerais citer les conclusions du livre de Carmen Bernand et Serge Grudnitsky, Les métissages, deuxième tome de L'Histoire du Nouveau Monde. Voici ce qu'ils écrivent, et je me demande si ça ne rejoint pas ce que vous-même avez dégagé. « La généralisation des métissages accoutume les individus et les groupes les plus exposés à circuler entre les cultures et les modes de vie. Ces va-et-vient développent une sensibilité culturelle à la différence, une aptitude à varier les registres, tout comme ils stimulent la capacité à mêler ou à multiplier les marques et les appartenances. Cette mobilité des identités, inconnue à ce degré dans la vieille Europe, peut se transformer en une source de trouble et d'anomie. Le déracinement engendre alors des univers factices sans racines et sans postérité, nés autour de l'alcool des tavernes et dans la misère des ateliers de prison. Chez d'autres, il alimente un sentiment douloureux d'écartèlement, comme chez cet Indien montagnais. Mais cette situation suscite aussi chez des métis lettrés des prises de conscience dont leurs écrits gardent témoignage. »*

Je suis tout à fait d'accord avec cette analyse, qui peut s'appliquer aussi aux sociétés créoles.

*Votre intérêt pour le monde créole va s'élargir à l'Océan Indien. Dans quel contexte se fait ce passage ?*

J'ai commencé à m'intéresser à cette région en 1971 et j'y ai fait deux séjours de presque une année : à la Réunion en 1972-1973 et à Maurice en 1976-1977.

J'ai été accueilli à la Réunion par Guy Lasserre, qui y était en mission et qui m'a fait visiter l'île en compagnie d'un géographe particulièrement compétent, Jean-François Dupon. Nous avons effectué une lecture comparée avec les Antilles qui m'a appâté : il y avait là une contre-épreuve exceptionnelle de ce que je connaissais, qui s'était réalisée assez indépendamment des Antilles mais en parallèle, avec un léger décalage dans le temps. Mêmes forces, mêmes problèmes, mais ailleurs. Presque une situation expérimentale. Je me suis dit que c'était la meilleure façon de prolonger mon travail antillais, sans l'abandonner mais en mettant une distance. Peu après mon retour à Montréal, le président de l'Université de la Réunion, Louis Favoreu, me demandait de venir comme chercheur pendant une année pour entreprendre une enquête anthropologique sur le monde rural réunionnais, ce que j'ai accepté.

*Quel a été votre sentiment en arrivant à la Réunion ?*

On voit en arrivant une masse montagneuse dont les sommets sont très souvent dans les nuages, dans une mer sans îles. Son pourtour est parcouru d'une route, et çà et là le paysage s'élargit en plaines côtières cultivées de cannes. Par rapport aux Antilles, c'est cette massivité qui frappe, et le vide de la mer. Sorti de l'aéroport, vous êtes en face d'une grande plaine de cannes derrière laquelle montent de hautes montagnes tranchées par une vallée abrupte, verte, croulante d'humidité. L'air est plus frais qu'aux Antilles ; au long des pentes, les parfums

portés par une brume d'après-pluie disent les géraniums, les plantes tropicales, le sous-bois...

Et puis vous êtes au bout du monde. À l'horizon, rien. Au-delà de l'horizon aucune terre avant le pôle Sud, ou bien l'Inde, l'Australie, la péninsule arabique ou encore l'Afrique et Madagascar. Tout cela est très loin, et quand le désespoir de la solitude vous saisit, aucune image d'autres terres ni même de bateaux ne répond à votre regard qui s'accroche à la mer pour aller au-delà. Si bien que l'île est une terrible petite calebasse dans laquelle s'amplifie l'écho du moindre bruit, que ce soit celui de votre angoisse, celui d'un conflit ou la simple nostalgie des ailleurs d'où l'on vient. On est entre deux murs : le mur intérieur des montagnes et des falaises, le mur extérieur d'une mer qui vous enclôt comme ces fossés qui isolent les animaux dans un jardin zoologique, une barrière par la distance, encore plus infranchissable que la pire des grilles.

*Et la population réunionnaise ? Fait-elle penser à celle des Antilles ?*

Sa composition est différente mais la structure sociale est homologue. La question de la couleur est cependant tout autre en raison de la diversité d'origine et d'apparence physique dans toutes les classes sociales. Il y a à la Réunion nombre de Blancs de faible revenu et de bas statut social, ainsi que d'Indiens, de descendants d'Africains ou de Malgaches. Mais, en gros, cette diversité se retrouve, surtout depuis le passage au statut de département français, à tous les échelons de la société, avec quelques disparités à son extrême sommet. Le monde agricole demeure aux mains, comme à Maurice, de Blancs qui ont eu le contrôle des usines à sucre et des grandes propriétés, même si de nos jours ils se sont tournés vers d'autres activités. Jusqu'aux années soixante-dix cette plantocratie a contrôlé non seulement la terre mais une large part du pouvoir politique. La référence à l'esclavage était moins obsédante qu'aux Antilles. Mais cela traduisait un refoulement

autrement plus traumatisant, qu'a fort bien analysé un remarquable historien, devenu un ami, Hubert Gerbeau.

Il existe aussi de véritables niches écologiques où se concentrent des individus ayant essentiellement un même profil ethnique. Niches professionnelles des Chinois (alimentation, optique), des musulmans de l'Inde (textiles, quincaillerie), niches territoriales des descendants d'Indiens (zones des terres à sucre), des Blancs (terres des hauteurs), des immigrés récents tels les Comoriens (bidonvilles urbains). Mais tout cela est quelque peu brouillé par un fond de population très diversément métissé et présent partout. Chinois et Indiens ont mieux su que les planteurs tirer parti des changements, et ouvrir supermarchés et grands hôtels, alors qu'aux Antilles la plantocratie a pris le contrôle de l'import-export et du tourisme. Les métropolitains sont également entrés en force dans ces nouvelles activités.

### *Quel était l'objectif de votre recherche ?*

J'avais deux tâches. Deux organismes finançaient mon séjour. L'un était l'Association pour la promotion rurale, organisme de développement agricole dans le cadre de la reprise par l'État d'une partie des terres des grands planteurs, par le biais d'une « réforme foncière », et de la promotion de petits cultivateurs installés sur ces terres que l'on me demandait d'étudier. L'autre portait sur un programme de santé publique, avec le laboratoire d'épidémiologie et d'hygiène du milieu créé depuis peu pour lutter contre le très lourd fardeau des maladies parasitaires à la Réunion. En tant que médecin et anthropologue, je participais aux enquêtes sur les conditions environnementales et sociales de ces pathologies. Il fallait orienter les travaux locaux d'assainissement et les efforts d'éducation sanitaire.

### *Comment la recherche en milieu paysan s'est-elle passée ?*

On m'avait demandé « de comprendre les résistances des petits agriculteurs aux messages de développement ». Mon travail n'a pas

été ce que l'on attendait de moi, c'est-à-dire une enquête d'attitudes, connaissances et motivations par questionnaires sur échantillon. Il est devenu surtout une sociologie de l'île, en vue de situer ces petits agriculteurs au sein des changements globaux. Je parlais de l'idée, qui a été vérifiée sur le terrain, qu'ils étaient eux-mêmes fort vulnérables devant ces changements auxquels leurs attitudes étaient directement reliées. Du moins, à leurs représentations de ces changements. J'ai donc commencé par l'étude de la société globale puis des représentations de cette société et de son devenir. J'ai d'abord mis en évidence combien la Réunion était une société de plantation, concept qui a paru éclairant à bien des gens qui manquaient de cette clé. Depuis, il est devenu une banalité.

Les finalités de cette société de plantation n'étaient pas celles des petits agriculteurs, ni auparavant ni non plus dans les nouveaux rôles qu'on entendait leur attribuer. Alors qu'ils voulaient en sortir, on leur proposait de s'endetter pour y entrer, et y entrer par le bas. La création d'une petite paysannerie se faisait en effet à partir du rachat des grandes propriétés avec l'aide publique, suivi de leur morcellement puis de leur cession accompagnée de prêts aux petits cultivateurs. Ils n'étaient pas « acteurs » mais « agis », pour permettre la transfusion vers la grosse propriété des subventions liées à l'achat de ses terres devenues caduques. Les responsables métropolitains, et même les techniciens et cadres réunionnais qui étaient engagés dans le processus, avaient beaucoup de bonne volonté, mais ils souffraient - et certains en souffrent encore - d'une véritable cécité sociologique. J'essayais modestement de les en guérir, et cela m'a valu l'attention des opposants à cette politique, l'amitié de bien des agriculteurs, l'estime de quelques responsables, et une indifférence polie de la plupart des autres. Malgré moi, mon travail m'a conduit à une sorte de contestation du système que j'essayais de connaître. Les préfets ont, je dois le dire, été extrêmement ouverts à mon approche, ainsi que des intellectuels de gauche, comme Alain Lorraine, Wilfrid Bertile, ou Paul Vergès, ou de droite, comme Jean Mas.

*Le terrain lui-même, le travail de terrain, comment se présentait-il ?*

La recherche se déroulait à plusieurs niveaux. L'un était strictement ethnologique. J'ai choisi une région, celle de l'ancienne propriété Desbassyns à Saint-Gilles-les-Hauts. Parallèlement, je faisais un travail un peu plus technique en dépouillant le cadastre, les recensements et leur évolution. Je fréquentais la grande plantation des Sucreries de Bourbon dont le directeur, Émile Hugot, m'a remarquablement accueilli et m'a montré bien des documents.

Les luttes entre grandes sociétés sucrières, les remboursements, les succès des unes et les culbutes des autres au cours de l'histoire récente encadraient le destin des petits agriculteurs, dans un tableau qui ne faisait que précéder ce que nous avons vu depuis dans le monde artisanal, industriel et surtout agricole en France métropolitaine. Car les îles étaient en avance sur la France quant à la capitalisation et à la concentration dans l'agriculture. La « réforme » n'était pas le résultat d'une politique sociale et économique, mais le moyen de permettre une mutation, et les « agriculteurs » qui en « bénéficiaient » étaient en fait des gens qu'il fallait évacuer en douceur tout en essayant d'éviter les drames sociaux ; on les maintenait dans une production, marginale et assistée, de canne à sucre. Et cela, ils le voyaient fort bien.

Je travaillais aussi à la base, dans un endroit très particulier, qu'on appelait le « camp Villèle ». C'était de fait l'ancien camp, lieu de fixation des esclaves puis des engagés indiens de la propriété de huit cents hectares de la famille de Villèle. Ce n'était pas un choix dû au hasard. C'est là que la canne à sucre avait été systématiquement installée à la Réunion, par une famille de grands notables. La première fois que je me suis rendu là, n'y connaissant personne, je suis passé comme le ferait un touriste. Près de l'ancienne demeure de la famille de Villèle, il y a la chapelle où sont enterrés ses morts ; en raison de sa forme, elle est connue à la Réunion sous le nom de « chapelle pointue ». J'en-

tre dans la chapelle, ouverte à tous vents, je regarde les tombes. Derrière moi approche un pas, accompagné du choc sonore d'une canne sur le dallage. Une voix masculine dit : « Ah, vous vous intéressez à mon ancêtre ! » Un homme d'environ soixante-dix ans, mince, légèrement voûté se présente : « Ignace de Villèle, descendant de Madame Desbassyns... Elle n'était pas mauvaise, comme on le dit. C'était une bonne dame. Elle les aimait, ses gens et ses esclaves ; elle a tout fait pour eux, pour les éduquer, pour les marier, pour en faire de bons chrétiens. C'était une grande dame. »

Par la suite, j'ai fréquenté la maison de Villèle. Il y avait là les deux sœurs d'Ignace, célibataires comme lui, que mon statut de médecin m'a aidé à approcher. Elles ont été des informatrices intéressantes en raison de leur point de vue et de leur propre position d'observation. Elles étaient la contre-voix de ce que j'entendais dans le camp comme de ce qui me venait de leurs vainqueurs, les responsables des Sucrieries de Bourbon qui avaient absorbé leur domaine et ne leur avaient laissé que cette maison et une petite rente. Avec tout de même huit domestiques : le majordome, les cuisiniers, le jardinier, etc., qui maintenaient l'apparence d'un train de vie. J'ai assisté là aux derniers soubresauts de ce qui avait été le lieu de fondation de la plantation à la Réunion.

Un jour, ils sont partis. J'étais dans l'antichambre au moment où les gens du camp sont venus leur dire adieu. Les deux demoiselles se tenaient assises dans leurs fauteuils, le frère debout appuyé sur sa canne. Les gens du camp se sont avancés, un par un, comme on salue la famille d'un défunt. C'était la fin des de Villèle, image extraordinaire que l'on aurait dite tirée de ces gravures du dix-neuvième siècle qui illustraient des romans pour la jeunesse... Je suis revenu quelques années plus tard. Le lieu était devenu musée départemental. Il y avait un drapeau sur la façade, des heures de visite, et l'intérieur, pas mal bouleversé, avait une allure de cadavre embaumé qui cachait à jamais le souvenir de ces jours où expirait lentement ce lambeau encore vivant de la période initiale de l'île.

À la Réunion, en 1972, on était encore très proche de la vieille société. Bien plus proche qu'on n'en était à la Martinique à la fin des années cinquante. C'était l'univers archaïque de la plantation, avec l'inconscience de ses horreurs comme avec certaines de ses grandeurs. Dans certains secteurs de la population régnait une misère extrême, très sud-américaine, très favelas. Il y avait la violence, l'alcoolisme, les meurtres et les suicides, une espèce de brutalité des rapports humains que je n'avais jamais vue aux Antilles. La cour d'assises de la Réunion voit un nombre d'affaires supérieur à celui de la grande majorité des cours françaises.

*Ce terrain a dû donc être particulièrement difficile...*

Dans les rapports immédiats, il n'y avait pas la grande chaleur expansive que l'on rencontre aux Antilles, mais une courtoisie polie. Je n'ai jamais rencontré d'hostilité. Les cadres de la plantation me considéraient manifestement comme du même monde qu'eux. D'autant plus qu'entraînait en jeu un facteur que je n'avais pas prévu : je n'avais plus le même âge que lors de mon travail aux Antilles, et c'est un élément capital sur le terrain. Quand on est jeune, on peut être le petit bonhomme curieux, qui fait n'importe quoi, qui loge n'importe où. Plus on vieillit plus on est censé être un notable si on vient d'ailleurs. Les notables vous acceptent bien ; il s'agit surtout de leur échapper. La population elle aussi vous considère comme un notable, qui peut toujours servir. Si bien que l'âge est un avantage, mais un avantage ambigu parce qu'il faut beaucoup de temps pour perdre au moins une partie de ce lustre, pour ne pas être fréquenté avant tout parce qu'on semble un riche, un puissant.

*Dans les écrits sur le travail de terrain, on met l'accent sur l'origine de l'anthropologue, sur son sexe, très peu sur son âge.*

Peut-être parce que beaucoup renoncent à faire un nouveau terrain à partir d'un certain âge ? En tout cas, c'est une expérience que j'ai vé-

cue de façon aiguë. La première fois que je suis arrivé à Saint-Barth, je n'avais même pas trente ans. J'ai voyagé en cargo ; on naviguait sur le pont, entre des vaches ; on arrivait crasseux. Un petit jeune qui débarque de là, c'est normal. Quand je suis arrivé à Maurice pour mon premier terrain, j'avais presque cinquante ans ; il n'était pas question de se comporter ainsi. Les premières personnes qu'on m'a fait rencontrer étaient des gens importants, vice-chancelier de l'université, des officiels haut placés ; et si je m'étais tenu à l'écart, venant moi-même d'une université extérieure, j'aurais paru étrange.

### *Qu'avez-vous dégagé de cette étude ?*

D'abord que la Réunion devait être interprétée comme un système global, formé de trois sous-ensembles, très étroitement connectés : la société de plantation, une société paysanne ancienne éclatée dans l'espace et une société « pseudo-industrielle ». J'ai appelé ainsi ce qui résulte directement de l'irruption de la modernité métropolitaine, avec tous les attributs de la société industrielle, alors que l'industrie, la production, la source des richesses ne se trouvent pas sur place mais en France. C'est cette société qui fixait de plus en plus les normes et les règles, économiques, sociales, culturelles. Ces trois ensembles jouaient entre eux avec des logiques différentes. Les paysans issus de la plantation n'avaient pas d'accès véritable aux zones et au fonctionnement de la société paysanne traditionnelle et ils essayaient grâce à quelques aides d'accéder au nouveau secteur, pseudo-industriel, dont ils devenaient le sous-prolétariat, à moins que le chômage ne leur donnât un niveau de vie et de sécurité supérieur à celui qu'assurait l'emploi traditionnel. Les efforts en leur direction ne pouvaient que déraiser. Les seuls succès obtenus ont concerné des gens qui étaient déjà des paysans. Dans *Un développement ambigu*, j'ai montré comment était ainsi orienté par la réalité sociale le chemin du développement rural.

*Comment vos conclusions ont-elles été accueillies ?*

J'avais d'abord écrit un texte destiné à ceux qui m'avaient fait venir, diffusé à peu d'exemplaires, puis on est passé à la publication sous forme de livre. Il a eu beaucoup plus d'impact que je ne l'aurais cru : j'en ai retrouvé des pages entières reproduites in extenso dans un programme du parti socialiste ; il a aussi servi dans des rapports du conseil économique. Certaines idées semblaient une révélation pour bien des gens, au point que certaines de mes analyses sont devenues des stéréotypes que l'on a répétés, même si la société a changé depuis. Un préfet m'a dit qu'il conseillait ce document aux nouveaux fonctionnaires, car il était capable de les éclairer mieux que bien des rapports officiels.

Mais ce que m'a apporté essentiellement la Réunion, dans la zone de sous-prolétariat rural où j'ai vécu une année, c'est la proximité avec un monde souvent dur où j'ai noué des liens intenses. Et, de ce fait, j'ai appris à porter un regard très critique sur la société globale et sur l'illusion mensongère qui consiste à oublier les rapports de force qu'elle dissimule. Or, si les gens sont ce qu'ils sont, c'est parce qu'ils ne peuvent pas redresser la tête sans qu'on la cogne. Expliquer pourquoi ils baissent la tête exige tout d'abord de ne pas occulter ces rapports. Je ne pouvais donc pas échapper à une certaine « politisation » malgré mon horreur pour l'opportunisme que ce mot cache souvent chez les intellectuels.

La Réunion de cette époque, du moins dans de larges couches populaires, était une société d'humiliés. Que de fois ai-je pensé aux livres de Gorki ! Voilà bien une référence impensable aux Antilles. Labas, les inégalités n'empêchaient pas des projets, un sens. À la Réunion, le tableau était celui d'un désespoir passif, celui de ces hommes qui se tenaient devant la boutique du Chinois, parlant peu, ne riant pas, engloutissaient le rhum verre après verre pendant que leurs enfants vivotaient de petits travaux ou émigraient vers une métropole

d'où ils ne reviendraient pas. C'était une époque où bien des gens que je fréquentais n'avaient même pas le droit d'avoir l'eau ou l'électricité dans leur case parce qu'elle était bâtie sur la terre de la grande plantation et que les propriétaires exigeaient que la case reste précaire afin de ne pas concéder de droits sur le sol. Les illettrés étaient très nombreux ; adultes et enfants étaient polyparasités ; tout mon terrain se passait chez des unilingues créoles, ce qui était depuis longtemps exceptionnel aux Antilles. C'était la plongée dans un univers que je n'avais vu qu'en Haïti, un monde qui avait sur le plan humain un aspect d'enfer. Du coup, les paysages n'étaient plus ceux des idylles tropicales, et les immenses montagnes dans la brume, le volcan en éruption au centre de l'île, les falaises et les abîmes évoquaient Dante : on était au-delà des paysages antillais, aimables et faits pour la joie d'accueillir l'homme. Et en même temps, je retrouvais mille choses familières, les habitants, la grande case, la canne, les veillées, le mobilier créole, le passé et ses échos.

*Après la Réunion, vous allez aussi explorer plus profondément le monde indien en passant à l'île Maurice.*

À la suite d'une invitation, en 1976, à un colloque organisé par un jeune économiste mauricien, Raj Virahsawmy. Il s'agissait de comparer les économies de plantation dans la Caraïbe et dans l'océan Indien. Raj Virahsawmy a obtenu de l'Université de Maurice que je puisse revenir comme research associate pendant un an. Un contrat de l'Association des universités partiellement ou entièrement de langue française, l'AUPELF, devenue depuis l'Agence universitaire de la francophonie, m'a donné les moyens de fonctionner, avec des partenaires universitaires mauriciens.

La stratégie d'enquête a consisté à choisir quelques lieux permettant l'observation d'une question très spécifique à l'île Maurice : l'émergence réussie des petits planteurs au sein de la grande plantation. Ces petits planteurs réalisaient alors plus du tiers de la production sucrière, dans un système agraire qui demeurait cependant celui

de la grande plantation. Quelles structures sociales permettaient cette apparente réussite ? Quelles forces travaillaient cette société ? Tel était notre thème, qui avait l'avantage d'intéresser à la fois les économistes, les sociologues et les anthropologues.

Je me suis fixé à Vale, un village du nord de l'île, au cœur d'une zone sucrière, chez une famille musulmane indienne dont le père était petit planteur et travailleur agricole. J'étais venu là sur le conseil d'un enseignant en sciences sociales dans le secondaire, Dawood Aular, que la recherche passionnait. Il était de ce village et y habitait avec toute sa famille. Militant social et intellectuel curieux de tout, il a été un partenaire quotidien pendant une année.

Dans ce village, j'ai initié au terrain mes jeunes collègues mauriciens, expérience tout à fait étonnante pour moi, et pleine d'enseignement. Ils ont découvert comme un monde lointain l'univers dont leurs parents étaient cependant issus. Théoriciens, ils ont brusquement redécouvert la quotidienneté de la vie rurale. Nous avons choisi plusieurs autres villages sur lesquels ils ont ensuite travaillé et qui ont conduit à des questions différentes en raison de leurs caractéristiques propres. Ces monographies de villages accordaient une grande place à l'histoire du peuplement, à celle des familles, de l'implantation des immigrants, ce qui a été assez facile car il s'agissait d'une histoire récente, de l'ordre d'un siècle. Entre la mémoire locale, les papiers de famille et la documentation publique, nous avons des sources nombreuses et crédibles. Partant de la fondation des villages en relation avec les plantations, nous avons suivi l'élaboration et l'évolution du tissu social et culturel local, tout en tenant le plus grand compte de l'enveloppe socio-économique générale de l'île.

### *Quelles conclusions avez-vous dégagées de cette recherche ?*

Une certaine compréhension de la vie sociale et économique de ce petit pays très intéressant. À Maurice, le niveau technique de la plantation, la solidité du groupe social qui la contrôlait ont toujours été

remarquables. Le mode de gestion choisi par les détenteurs du pouvoir sucrier a été, très tôt, de se dégager du foncier quand cela était nécessaire. Ils ont mobilisé leurs capitaux au profit de l'industriel en vendant de la terre à des gens qui en étaient très demandeurs : les engagés indiens et leurs descendants. Cela a commencé par des lopins d'habitat, puis des terres à cultiver ; ainsi a émergé une classe de petits planteurs qui demeuraient très liés aux grandes plantations ou, ouvriers saisonniers, ils complétaient leurs revenus.

Des villages se sont ainsi formés, puis organisés en reprenant un modèle proche de celui des villages de l'Inde, avec leurs castes, leur structure résidentielle, leurs institutions religieuses et communautaires. Cela a duré jusqu'aux années cinquante environ. L'accroissement de la productivité et l'expansion démographique ont alors dégagé dans ce système figé un excédent de main-d'oeuvre et on est passé par une grave période de chômage. Grâce à de l'aide internationale, le gouvernement a créé de grands chantiers, qui ont dû être maintenus jusque vers la fin des années soixante-dix. L'indépendance, en 1968, a toutefois permis l'essor d'une fonction publique puisée chez les enfants scolarisés des petits planteurs. Puis sont venus le tourisme et l'industrialisation, implantée en zone franche.

*On a longtemps décrit l'île Maurice à travers le vieux schéma des « sociétés pluralistes », cloisonnées en sous-ensembles ethniques. Est-ce vraiment le cas ?*

La situation est assez proche de la société de l'Inde, qui est quadrillée par un double cloisonnement, vertical en castes, horizontal en classes. Mais à Maurice, les configurations ethniques laissent ouverts des passages multiples : aux gens, aux idées, aux valeurs, aux comportements. L'ensemble est d'une souplesse et d'une adaptabilité assez remarquables, malgré bien entendu quelques tensions et quelques zones de friction.

*Est-ce que cela a prévenu de graves crises politiques ?*

En tout cas celles qui auraient conduit à la fin de la démocratie. Depuis son indépendance, Maurice est resté démocratique, malgré la période assez dure des années soixante-dix, avant le développement économique et l'alternance politique.

*Parallèlement à ces études sur le métissage et sur les sociétés de l'Océan Indien, vous avez contribué à l'élargissement des recherches anthropologiques dans les sociétés créoles.*

En 1976, sous l'impulsion d'une part de l'AUPELF et, d'autre part, de quelques linguistes comme Robert Chaudenson, Gabriel Manessy, Albert Valdman, Jean Bernabé, Gilles Lefèvre, et d'ethnologues comme Jean Poirier ou moi-même, nous avons créé le Comité international des études créoles et une revue, *Études créoles*, dont j'ai été le rédacteur pendant dix ans. L'idée était de conjuguer des études sur l'ensemble des aires créoles de la Caraïbe et de l'océan Indien dans le domaine des langues, de la littérature et des sociétés. Les linguistes ont été largement dominants, les littérateurs assez présents, mais nous n'étions qu'une pincée d'anthropologues.

Ce comité est né au moment de véritables affrontements entre le créole et le français dans différents pays. Les situations allaient d'un extrême, comme en Haïti, où le créole, qui dominait, faisait l'objet d'un effort systématique d'écriture, ou aux Seychelles, où il devint officiel, jusqu'au créole interdit et refoulé à Maurice, face à l'anglais et au français, ce qui le rendait attirant pour les groupes les plus révolutionnaires, qui en faisaient leur emblème. À la Martinique, la Guadeloupe ou la Réunion, la situation était intermédiaire. À la Martinique, par exemple, comme l'a montré Madeleine Saint-Pierre dans *L'archipel inachevé*, le français, que même des Martiniquais de niveau social peu élevé maniaient bien, était en concurrence avec le créole, langue véritablement maternelle, langue d'identité. L'inégalité sociale des

deux langues établissait un rapport bien classique de diglossie, entre une langue dominante et officielle et une autre qui est à la fois non officielle et dépréciée.

*Je suppose que le comité d'études créoles avait diverses activités ?*

Nous avons organisé tous les deux ans, sous l'impulsion de Robert Chaudenson, un colloque qui rassemblait alternativement dans la Caraïbe et dans l'océan Indien des participants de toutes les zones créoles. Il y eut des réunions à Sainte-Lucie, en Louisiane, aux Seychelles, à la Réunion, à Maurice, en Guyane. Elles ont permis un grand essor des travaux sur les langues créoles, mais aussi l'émergence d'un sentiment solide de parenté, des convergences entre des écrivains, des linguistes, des anthropologues qui ne se connaissaient guère. Il y eut aussi une forte implication des USA, du Canada, de l'Allemagne. La langue créole a fait l'objet de quantité de recherches, théoriques, lexicologiques, etc., qui ont mis en relief combien son étude est enrichissante pour la linguistique. Ce mouvement n'est pas resté académique.

*La politique était-elle de la partie ?*

Lors du colloque des études créoles de Sainte-Lucie est née une autre association, qui ne regroupait que des créolophones et des natifs de la créolophonie. Leur militantisme ébauchait une fracture, inquiétante à certains égards, sans discrimination « raciale », mais avec une forte teinte d'affirmation « c'est à nous, pas à vous », le « vous » renvoyant aux universitaires d'Europe et d'Amérique du Nord. Ce mouvement a organisé ses colloques parallèles, à la fois politiques et culturels, à teinte populiste et gauchiste. Ses promoteurs, comme Lambert-Félix Prudent, étaient très dynamiques. Il y eut parfois des affrontements verbaux très violents avec les chercheurs de notre comité, mais on finissait par se réconcilier, car nous avons tous le souci commun de cette double légitimation du créole par la science et par la création. Ce pôle militant a été un creuset de réflexion, de création ; il

a fait ressentir la créolité comme un ensemble social et culturel, dont la langue est un fondement important mais pas le seul.

Je me souviens du jour où Jean Bernabé, linguiste martiniquais, l'un des auteurs de l'ouvrage *Éloge de la créolité*, a déclaré avec beaucoup de lucidité que le créole n'exclut pas le français, car le français fait partie lui aussi du patrimoine des Antillais et qu'il n'est pas question d'abandonner cet héritage. Mais l'autre partie, créole, ne doit pas être détruite. Cautions scientifiques et mouvements revendicatifs entrent dans une relation dialectique. Peu à peu, la question du créole, interdit politique et pédagogique, se pacifia sans que cela déséquilibre la société ou la culture, bien au contraire. Le créole, écrit, accepté dans les locaux scolaires, est devenu plus neutre aux yeux des autorités des îles françaises. Les travaux sur le bilinguisme, sur l'apprentissage en créole, sur l'écriture du créole ont ainsi influé sur la vie quotidienne.

### *Cette affirmation du créole a-t-elle affecté la littérature ?*

Les écrivains ont écrit en créole. Le coup de tonnerre est venu en Haïti, par l'écrivain Franketienne. À la Martinique, il y a eu Raphaël Confiant, dont on publie seulement maintenant la traduction française des premiers textes, tous en créole. Mais le français de Confiant, celui d'Ernest Pépin et plus encore celui de Patrick Chamoiseau n'est pas un français gêné par le créole, il est en continuité avec lui, par de multiples passages de mots, de sens, d'images, de structures. Il n'est pas non plus folklorisant. Très incarné dans un pays, c'est un français où l'on arrive après avoir traversé le fleuve créole, et en étant encore mouillé par lui. Si bien que des mots, des expressions, dont parfois le sens n'est pas le même qu'en français - ce qui crée certains flous poétiques -, s'immiscent dans le texte, aboutissant à une sorte de sud-américanisation de la littérature caraïbe, à un parler plus fantastique. On est loin de la langue magnifique de Césaire, qui, malgré ses tortures formelles, reste très européenne. Glissant a été le grand précurseur de ce mouvement, et il en est le théoricien.

*Cette « sud-américanisation » de l'écriture a-t-elle son équivalent dans l'Océan Indien ?*

À la Réunion, la littérature, bien qu'elle joue un certain rôle, n'a pas atteint le même niveau qu'aux Antilles. Quelques écrivains s'efforcent de créer une oeuvre originale mais sans trouver grand public. Un des meilleurs fut sans doute Alain Lorraine, dont le langage est un peu du même ordre que celui des Antillais, mais il n'est connu que d'un milieu assez restreint. Il y a aussi Axel Gauvin, qui fait une bonne littérature régionaliste, en français. Mais on n'y retrouve pas la créativité antillaise.

Maurice est un cas extrême. Le créole, dominé et omniprésent, y est une langue vernaculaire occultée dans l'image que le pays donne de lui-même. Il n'est vraiment associé qu'à la partie la plus méprisée de la population, la seule essentiellement créolophone, alors que la majorité est au moins francophone, anglophone et détentrice d'une langue asiatique.

Le créole est cependant un passe-partout sur lequel on ne se pose pas de questions identitaires. Mais en littérature il est quasiment absent, à la notable exception de Dev Virahsawmy. Les écrivains actuels sont les plus « français » de tous ceux qui sont originaires des mondes créoles : Le Clézio, Marie-Thérèse Humbert, Marcelle Lagesse, Loys Masson, par exemple.

*Revenons à la créolité, au rôle de Glissant et à la créolité comme forme d'ouverture aux sociétés postmodernes.*

Aux Antilles plus qu'ailleurs revient perpétuellement l'incertitude identitaire, qui cristallise à certains moments de l'histoire en des certitudes provisoires. Le « discours antillais » est fondé sur cette trame. Cette fragilité et cette inquiétude identitaire, notamment aux Antilles françaises, étonnent les Latino-Américains, qui semblent cependant si

proches. Pour une bonne part, cela tient sans doute au statut de ces îles. Leur statut politique certes, mais il faut aller plus loin. La France, avec la meilleure conscience du monde, absorbe et digère les autres cultures ; c'est le trait fondamental de sa colonisation. Elle convainc les colonisés de la qualité essentielle de ce qu'ils acquièrent en s'ajustant à elle, mais elle laisse subsister chez eux une double image, comme lorsqu'on louche : celle de leur devenir français et celle de leur être autre. Qui dans ces conditions n'aurait pas de problèmes d'identité ? Personne ne peut imaginer que la Martinique soit véritablement, consubstantiellement, une composante de la France. Du moins de la France que nous avons connue jusqu'à ce jour. Peut-être en va-t-il différemment de celle qui se profile, entre l'Europe et les banlieues ?

Mais il n'y a pas que cela. Au cœur de ces sociétés, le métissage omniprésent fait écho à l'histoire d'un mépris. Il s'agit de sociétés où le chez-soi est quelque part inaccessible parce qu'il n'y a pas de vrai soi. Écrivains et hommes politiques des Antilles françaises ont beaucoup traité de cette contradiction : comment être totalement moi-même alors que ce qui est acceptable est justement ce qui n'est pas moi ? Et comment accepter un moi qui est à d'autres inacceptable ? Le métis, l'incertain, l'entre deux races, l'entre deux langues, l'entre deux familles, l'entre deux cultes, c'est l'opposé de toutes les normes à la fois : celles de la rationalité occidentale, de la morale chrétienne, de la structure linguistique la plus explicite, des modèles familiaux tels que les prônent toutes les sociétés. On est de la marge. C'est là qu'on a son centre : la marge.

La négritude disait : si nous sommes autres, c'est que nous sommes noirs. Et être noir, c'est être hors de cet espace intermédiaire et flou. C'est par essence être africain. Mais les Africains ne se sont pas reconnus dans les Antillais, et les Antillais se sont bien rarement reconnus dans les Africains. Pour ces derniers aussi, les Antillais sont entre deux langues, entre deux cultures, entre deux continents, entre deux races. La négritude s'est finalement retournée contre elle-même, en message d'inachèvement, d'incomplétude. Quand on est Césaire, on

n'est pas Senghor. On n'a pas une société de référence forte, des ancêtres dont les règles de parenté sont claires et connues, une langue bien à soi et qui n'est qu'à soi. On a de toute façon, inextirpables, le métissage, le créole, et à leur fondement l'esclavage, la dépendance.

*Des contradictions, donc, qui semblent insolubles. Comment en sortir ?*

Certains - et Glissant a joué la un rôle central - ont cherché une autre voie, un recentrement qui consiste à s'accepter tel quel : pour régler le problème d'identité, partir de sa propre identité et non de celle des autres. Écrivains, linguistes, historiens ont convergé vers la thématique de ce que Glissant a appelé l'« antillanité », et qui se retrouve aussi dans la « créolité ». Il s'agit de reconnaître dans les Antilles une forme particulière de construction d'une société humaine. Voir ses richesses propres et non les évaluer par rapport à d'autres en prenant ces autres comme valeur absolue et soi-même comme un produit de leur altération. Donc poser la créolité comme valeur. Cela s'exprime dans la langue de l'écriture, dans le canon de la beauté physique, dans les valeurs de la vie.

Mais ce n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire. La volonté ne suffit pas. Car cette créolité est faite d'ambiguïtés tandis qu'on attend des certitudes : quelles structures familiales dans des sociétés fluides, quelles organisations communautaires dans un tissu social lâche, quelles structures économiques là où il y a avant tout un moteur externe et des cadres administratifs plaqués de l'extérieur sur l'héritage de la plantation ? Situation quasi inaccessible aux modes classiques d'approche anthropologique.

L'incompréhensibilité d'une bonne partie du monde actuel semble faire écho à ces inquiétudes créoles et ce n'est pas par hasard que certains, voyant émerger dans nos sociétés des formes de culture, d'organisation sociale, de valeurs, de conduites familiales jusque-là inédites, ont parlé de créolisation. Des sociologues ou des ethnologues, par

exemple Ulf Hannerz, appliquent ce terme à l'Occident pour expliquer ses changements récents dans le cadre de la postmodernité. Effectivement, on retrouve dans cette créolité inattendue la fluidité des références, la dissolution de l'assignation claire des rôles, des tâches, des identités. Immergé dans ce monde-là, on se demande s'il n'exprime pas justement l'essence de la créolité. Celle-ci n'en fut-elle pas la préfiguration ?

Et l'on se dit alors que, si les îles créoles ont été le prototype de ce que certains appellent le monde postmoderne, ce ne serait pas la première fois qu'elles anticiperaient sur le destin de l'Occident. La plantation sucrière, qui a préfiguré les complexes agro-industriels, fut le premier cas d'expérimentation à une échelle presque mondiale de l'agro-capitalisme, bien différent des mondes paysans. La logique des investissements, des concentrations croissantes à mesure qu'évoluaient les techniques, de la lutte pour la productivité qui accompagnait les échanges mondiaux, y est née dans une économie monétarisée, où l'agriculture était de fait une industrie, éloignée dès son départ d'une société paysanne.

C'est au moment où le soubassement du monde moderne, c'est-à-dire le capitalisme et l'agro-industrie, a tendance à s'effriter devant une autre formation économique encore mal dessinée que la plantation s'effondre aux Antilles et qu'émerge plus clairement la créolité. Pour les Antillais, tout s'inverse : le pur, le simple, le bien délimité deviennent l'archaïque, le sans-avenir, le préalable, le matériau pour la construction de ce qui est l'avenir, fait d'individus plus autonomes dans une société moins contraignante car acceptant une polyvalence de rôles, de valeurs, de façons de faire et de dire, ce que les Antilles ont toujours possédé, en raison même des conditions de leur fondation.

*Il y a quand même lieu de tenir compte du fait que, dans les Antilles, cela a été contraint.*

C'est en ce sens qu'il faut être très prudent. On peut peut-être appeler postmodernité la créolité antillaise, mais on ne peut pas appeler créolité la postmodernité. Car c'est ignorer une historicité faite de contraintes. Les sociétés des Antilles c'est aussi l'auto-organisation d'un camp de déportés, on ne doit pas l'oublier.

*La consolation pour les Antillais serait alors de se dire que toutes ces sociétés deviennent ce qu'ils sont déjà ?*

Probablement. Et ce modèle est loin du communautarisme ethnique. Il offre aux individus de faire coexister des modèles différents, sans que ces modèles soient identifiés à des entités sociales stables. C'est un élément fondamental. L'exemple de la relation actuelle du monde antillais en général avec les groupes des originaires de l'Inde est tout à fait fascinant. Il y a certaines résistances face aux Indiens et une affirmation des Indiens au sein de la société globale, mais un discours nouveau se répand : « Les Indiens c'est nous, et nous, c'est les Indiens. Nous pouvons faire ce qu'ils font. Ils peuvent faire ce que nous faisons. Ils préfèrent faire ce qu'ils font. Nous préférons faire ce que nous faisons, mais il n'y a pas de coupure. » Et on incorpore le patrimoine indien dans le patrimoine antillais dans toute une série de domaines qui représentent la communauté.

*Et à la Réunion, cette dynamique est-elle aussi présente ?*

Cette thématique de la créolité telle qu'elle est exprimée aux Antilles y est peut-être moins explicite, mais la pratique en est plus poussée. À la Réunion, il est souvent bien difficile d'assigner un statut ethnique à un individu, si même l'idée a un sens.

*Est-ce lié à des façons différentes de voir l'origine et le métissage ?*

On ne doit jamais oublier qu'à la différence des Antilles, où le bi-pôle Blanc-Noir, très inégal, a été l'axe principal de la société, la Réunion a été dès le départ éclatée, avec une faible corrélation entre identité ethnique et identité sociale. Il y a toujours eu des Blancs à tous les échelons de la société, du plus riche au plus misérable, et vous avez eu rapidement des Indiens et des Chinois à tous ces échelons. Évidemment, cela change complètement la donne de cette association quasi automatique qui existe aux Antilles entre statut ethnique, statut social, origine, apparence physique, qui ont longtemps fait un tout, alors qu'ils sont éclatés et indépendants, du moins fort largement, à la Réunion. Cela permet des combinaisons multiples entre apparences, statut et origine qui atténuent grandement la symbolique hiérarchisante des traits physiques.

*La créolité n'entre-t-elle pas en contradiction avec la visée anthropologique de mettre au jour un ordre ?*

Je ne crois pas que l'anthropologue doive chercher un ordre. L'ordre est une condition de l'intelligibilité ; mais on peut chercher s'il n'y a pas une certaine intelligibilité, une façon de comprendre sans passer par cet ordre comme postulat nécessaire. Se demander s'il n'y aurait pas d'autre dispositif d'observation que ceux qui se fondent sur la mise en ordre. À ce moment-là, plutôt que de chercher la structure d'un « objet », il est sans doute bien plus fécond d'essayer de déceler en lui son historicité, comme le fait le géologue dans l'analyse du flanc d'une montagne. J'entends par historicité la façon dont s'incorporent dans le présent les conséquences d'événements qui se sont succédés jusqu'à lui. On peut s'apercevoir que chaque observation n'est qu'un point isolé, l'instant d'une trajectoire qui se déroule au milieu d'autres trajectoires concernant d'autres faits. Ces trajectoires s'enlacent comme les danseurs d'un ballet ou les fils d'un tissu. Comprendre le tissu, c'est

comprendre la trame, c'est comprendre la chaîne, c'est comprendre la façon dont la navette a circulé. À ce moment-là, l'outil nécessaire est l'observation de l'actuel et l'incorporation dans cet actuel du temps qu'il représente.

Dans les sociétés créoles, il est fascinant d'opérer ainsi, car ce sont des sociétés où l'incarnation de l'histoire est plus perceptible qu'ailleurs. D'abord une incarnation dans les individus, au sens propre, dans leur corps, porteur des marques ethniques significatives d'une histoire. Ensuite parce que cela se déroule sur un temps généralement bref, au maximum trois, ou bientôt quatre siècles, mais souvent moins. Et cette histoire, on y a accès mieux qu'ailleurs, grâce à de bonnes archives, à des chroniques et à nombre de sources écrites portant sur des faits locaux, comme le foncier, l'origine des individus, leurs unions au moins depuis qu'existe l'état civil.

Les marqueurs de l'histoire sociale, sur les corps et sur la terre, permettent de comprendre que le présent est la cristallisation actuelle et passagère de cette histoire. Nous ne pouvons donc pas penser comme celui qui fait une analyse structurale d'une communauté, car les éléments que nous étudions ne sont pas signifiants seulement par leurs relations réciproques : chacun véhicule des messages venus de loin, des messages avant tout pertinents par rapport à lui et à son devenir, plus qu'avec les autres éléments de la culture.

*Ce qui signifie que ces sociétés permettent d'accéder mieux qu'ailleurs au vœu de l'anthropologie d'intégrer le diachronique. Et non de se contenter d'un structuro-fonctionnalisme qui a marqué l'histoire de l'anthropologie.*

Du moins d'une bonne partie de l'anthropologie... Et ce n'est pas par hasard que je me sens en relation de parenté avec Roger Bastide, qui a dû, nécessairement, intégrer cette dimension. Des auteurs comme Herskovits, ou M.G. Smith, dans son travail sur les Antilles puis sur le Nigeria, se sont trouvés non pas en face d'un projet théori-

que, mais en face d'une exigence de la réalité : on débouche sur un mur lorsque l'on ne s'occupe que du maintenant et de l'ici. Ceux-ci peuvent évidemment s'auto-expliquer. Comme le disait, je crois, Malinowski, on n'a pas besoin de connaître la bicyclette pour comprendre la locomotive, décomposons la locomotive. Mais ce que nous apporte la description du fonctionnement ne nous donne pas l'intelligibilité de ce qui est spécifique dans telle ou telle manifestation du réel. Cette intelligibilité, qui est à la fois ce que cherche l'anthropologue et ce qu'attendent de lui les personnes qui vivent dans la société qu'il étudie, apparaît lorsque l'on a su reconnaître la diachronie comme véritable organisateur de la société, lorsque l'on a compris le dessin de la tresse et non la position respective de ses fils à un moment donné.

*Les phénomènes que certains ont appelés de « transnationalité » ne sont-ils pas alors au cœur de ce qui se passe, et la créolité elle-même ne se manifeste-t-elle pas par des éléments transnationaux ? Et cela ne conduit-il pas, aux Antilles françaises, à dépasser les relations avec la métropole ?*

C'est très net. Les relations sont de plus en plus serrées avec le monde caraïbe. Si, sur le plan économique, cela a souvent trébuché, par contre les échanges culturels, en particulier grâce à l'action de l'université Antilles-Guyane mais aussi des municipalités et des autorités régionales, se sont multipliés. Cela a accru la conscience de la présence des Antilles françaises dans une famille culturelle caribéenne, alors qu'elles étaient autrefois des banlieues de la métropole.

Cela a de l'importance pour l'évolution géopolitique et pour celle de la société : la créolité comme préadaptation à la postmodernité pour maintenir une identité propre dans un monde ouvert. Jouant le jeu de l'ouverture, elle définit son terrain et gagne face au risque d'effacement.

***Est-ce que cela ne rejoint pas toute la question de la mondialisation ?***

Réalité ? Idéologie de la « globalisation » des Américains ? La mondialisation a bon dos. Mais il existe un accroissement d'échanges de tous ordres et il se crée des dénominateurs culturels communs qui permettent, à l'instar d'une monnaie universelle, la conversion des éléments des cultures les uns dans les autres, et donc les passages. Ces dénominateurs communs peuvent être vécus comme l'érosion des spécificités. Les cultures qui se vivaient comme incommensurables ont trouvé ou se sont vu imposer un instrument qui les rend commensurables, et qui brise la barrière qui les protégeait, mais les enfermait.

Quels moyens de résistance identitaire, non pas conscients ni systématiques mais issus de réponses impulsives, émergent face à cette tendance à l'aplanissement des reliefs sociaux et culturels ? Il se peut que la créolité en soit un exemple, ou la « francophonie ». Mais les redifférenciations sont elles aussi en marche. Les styles locaux ne meurent jamais d'émerger face à la diffusion de toute innovation.

***Le monde créole n'est-il pas fait d'une série de pôles qui ont un profil très particulier : bien que liés à des métropoles, ils s'ouvrent à d'autres dimensions de leur identité, qui viennent empêcher la forme de nivellement liée à l'américanisation ?***

C'est peut-être pourquoi les patrimoines culturels qui ont contribué à créer les synthèses antillaises sont de plus en plus intégrés, acceptés, dépassant les anciens conflits identitaires fortement marqués par l'histoire et par l'ethnicité. Afrique, Europe, Inde, Amérindiens, tous ont apporté quelque chose. Auparavant chacun, aux Antilles, triait ce qui lui convenait et ce qu'il rejetait de ces apports, maintenant on les accepte tous. Ce n'est pas par hasard que Glissant, avant que l'on ne parle de mondialisation, avait créé l'expression de « Tout-Monde », ce qui signifiait l'appartenance des Antilles au monde entier. Ne plus être

des lieux cernés mais être en accès libre, tout en gardant au coeur d'elles-mêmes une identité faite de cette ouverture qui est une capacité d'intégrer.

La société alors n'est pas conçue comme un objet, mais comme un nœud. Nœud sur une réalité matérielle, mais qui n'est pas cette réalité et tient son identité à la façon dont cette réalité matérielle est agencée. Cela fait à la fois la continuité du monde et la particularité de chacun de ces nœuds. Le nœud n'est pas un objet, il est un esprit de l'objet, une abstraction concrétisée, visible et immatérielle. Défaites le nœud, rien ne change dans la matière et rien ne reste du nœud que l'on percevait si bien auparavant.

Ne pas faire disparaître ces nœuds que sont les cultures... Elles ne sont pas différentes de la corde qu'est l'humanité, mais elles sont d'un autre ordre.

*Vous avez essentiellement travaillé dans des îles. Est-ce que cet attrait correspond à une sorte de romantisme de l'île, ou à une situation concrète à laquelle vous trouvez de l'intérêt ?*

Je me le suis surtout demandé quand, énonçant mon terrain, je parlais à des collègues de la Réunion, de Maurice, de la Martinique, d'Haïti. Chaque fois j'avais affaire au regard narquois qui impliquait « plages, cocotiers ». En fait les îles m'intéressent plus que je ne les aime. Mes souvenirs les plus forts de mes terrains ne sont pas liés aux îles. C'est la remontée de l'Oyapock en Guyane, ou encore les longues tournées dans la savane africaine. J'en garde des sensations très fortes. Les îles ? Ça a d'abord été le hasard d'une nomination à la Martinique, et ensuite la saisie d'un objet intellectuel adapté aux deux exigences que j'avais comme anthropologue : au sein de chaque île, des unités sociales à la mesure de l'anthropologue (village, communauté, trame urbaine), mais aussi une société globale cernable, que l'on peut appréhender presque entière, de telle façon que l'on puisse à la fois se concentrer sur le local et bien articuler ce local avec un global qui

opère toujours en lui. Le global insulaire apparaît alors comme une étape ou un filtre vis-à-vis d'un global plus vaste mais nécessairement plus flou. Ainsi, paradoxalement, les îles sont-elles un moyen de lutter contre l'enfermement conceptuel dans « la petite communauté » encore très à la mode en anthropologie à mes débuts et qui me semblait déjà artificiel. On m'a reproché, vu cet intérêt pour la société globale, d'être plus sociologue qu'anthropologue. Je crois que les courants plus récents ont rendu justice à cette approche où l'interprétation du local se fait en le connaissant à plusieurs échelles.

Le projet n'était pas de saisir tout d'une partie d'une société, mais de saisir au sein d'une société le jeu de ses différentes composantes. Une île, c'est clos et rond comme une montre ; on en voit tous les mécanismes en même temps. Cette série de petites montres posées sur la mer et dont je dévoilais les mécanismes en les comparant les unes les autres était d'abord pour moi un objet intellectuel. Le défi était grand, car on n'était pas en face de sociétés autonomes, closes depuis longtemps, à l'écart de notre civilisation. Il s'agissait de fragments éparpillés des marges du monde occidental. Les îles que j'étudiais étaient en fait les plus anciennes des banlieues.

Les lieux donc n'étaient pas primordiaux. Certes il se développe une relation affective, et pour moi la Martinique est quelque part une terre natale, une île maternelle. Mais ce qui m'intéressait était ce qu'offre la dimension de l'île à la saisie d'autre chose que l'île elle-même.

*Vous avez été l'un des directeurs d'un ouvrage collectif sur l'insularité, tout de même. Cela traduit bien quelque chose...*

Il ne faut pas oublier que cet ouvrage a été fait essentiellement avec des géographes. Pour un géographe, l'île est une unité directement significative. Ce qui l'intéresse, ce sont les propriétés particulières des îles, physiques, végétales, animales. C'est aussi la place de l'histoire dans la vie des îles, l'implantation des populations sur ces territoires. Pour nous, anthropologues, les îles ont une « surface » his-

torique et culturelle bien plus grande que ce qu'indiquerait leur territoire.

L'île la plus anonyme compte plus que la même surface découpée au hasard sur un continent. Une île est un espace suffisamment clos pour que les diverses interconnexions sociales entre les individus qui y vivent se croisent : je rencontre mon médecin sur la plage, je le revois dans un magasin, nous nous découvrons des amis communs. Et il en va de même de proche en proche avec chacun : les divers types de réseaux (professionnel, de voisinage, de parente, etc.) se cumulent. Les relations du coup ne se parcellisent pas, et l'île conduit au face to face, cette forme de relation interpersonnelle globale que l'on attache habituellement aux petites communautés préindustrielles, alors que dans les îles, même de dimension moyenne, la modernité peut échapper elle aussi à l'anonymat. L'élément important qui est perçu par les individus est d'abord l'individu, qui par sa présence dans plusieurs réseaux émerge avant tout comme individu, sa fonction sociale ou professionnelle passant au second rang.

Pour tous les habitants d'une île, le proche et le lointain sont globalement les mêmes, ainsi que le nous et les autres, même s'il est artificiel de parler de communauté. Mais on peut être d'une île et plus proche de ceux d'une autre île ou d'un autre territoire que l'on ne l'est de ceux de son île. L'île ne dissout pas les réseaux transinsulaires ou internationaux qui sont souvent plus importants que sa tendance centripète.

*Dans votre travail dans le monde créole, la santé et le système médical apparaissent comme des lieux d'articulation entre divers secteurs de sociétés aux origines disparates. À quoi cela tient-il ?*

Un individu confronté à la douleur, à la mort, non seulement les siennes mais également celles de ceux qu'il aime, adopte des conduites qui ne trompent pas, qui répondent à sa vérité, celle-là même qu'il ne perçoit pas toujours, sur sa façon de concevoir la vie, le destin, le

malheur. Ces conduites sont un discours qu'il tient sur le monde, et qu'il s'agit d'entendre. Car on choisit un soin en harmonie avec la conception que l'on a de soi, de son corps, du monde. De plus, chaque société détient des connaissances et des traditions sur le corps, sa composition, son fonctionnement, les agents qui l'agressent, les mécanismes de la maladie, la façon de lutter contre elle ou de la prévenir. Cela touche tout autant l'univers religieux que la connaissance et la classification des composantes de la nature.

Quand des gens venus de cultures très diverses cohabitent dans une même société, comme cela s'est passé dans les îles créoles, ils observent les conduites des autres, ils les interprètent, ils les essaient dans la mesure où ils leur trouvent une intelligibilité. C'est le cas à la Réunion. Aux origines, il y a eu des Malgaches, des Français, des Africains, des Indiens, des Chinois... Ils ont vécu étroitement mêlés ; héritier d'un patrimoine, chacun rencontrait aussi celui des autres. Dans le quotidien, cela créait un courant d'échanges : dans la cuisine, dans la langue, et bien entendu dans les façons de soigner, dans les petites recettes de tous les jours comme face aux grands événements. Chacun avait apporté au moins une partie de son système de réponse à la maladie, et les éléments de la thérapie populaire se sont brassés, homogénéisés. La grande perméabilité aux échanges a abouti à un fonds médical - et pas seulement médical, mais aussi religieux, social, linguistique - créole largement partagé.

À des niveaux plus complexes, comme celui des thérapeutes identifiés à tel ou tel groupe ethnique, la marque des origines est plus forte. Mais, même là, il existe des échanges : rien n'est vraiment tout à fait un étranger à quiconque. Il n'y a pas de cloisons et d'exclusion complète. D'ailleurs on passe imperceptiblement et sans arrêt d'un champ de soins à un champ de cultes, si bien qu'il est assez artificiel de « médicaliser » des pratiques qui sont plus des cultes que des cures, même si elles visent à écarter ou à guérir la maladie : qu'ils soient prêtres ou thérapeutes, ceux qui répondent à la demande des malades ne sont jamais uniquement des techniciens du soin. Ils sont à la fois les

praticiens d'une technique et les médiateurs d'une culture, où leur technique a reçu son vocabulaire, ses gestes, ses instruments. Lorsque l'on donne un aliment, ou lorsqu'on érige un interdit, on le fait dans le droit fil d'une culture donnée, à partir d'un référent culturel qui dépasse totalement la maladie. L'Indien interdira le boeuf, là où le musulman interdira le porc et le Malgache le cabri. La succession de consultations du malade devient un véritable pèlerinage culturel à travers les religions du monde.

On assiste alors à une dynamique de la culture à travers la médecine, objet d'observation passionnant et point privilégié d'accès à des zones obscures de la société, pour tous ceux qui essaient de comprendre la créolité, car là se construisent des systèmes nouveaux à partir du réarrangement des héritages. Ces cultes-cures sont des lieux de convergence, d'intelligibilité mutuelle autour de la demande de secours et de la réponse qui lui est apportée. Poussée à l'extrême à la Réunion, cette situation se retrouve aux Antilles de façon plus subtile.

*Ces réflexions vous les avez publiées en 1993 dans **Anthropologie médicale en société créole**.*

J'avais voulu l'intituler « La Réunion des médecines », dans un vilain jeu de mot sur l'île de la Réunion et sur la convergence des médecines. Mais l'éditeur m'a imposé ce titre, le jugeant plus commercial. Je le regrette maintenant car cela a créé une ambiguïté vis-à-vis des Antilles. Ce titre met aussi l'accent sur une dimension avant tout médicale, alors que je montre la multiplicité et la convergence au sein du monde créole entre des faits culturels dont la médecine n'est que l'un des principaux lieux d'entrelacement.

*À quelles dimensions les autres faits que vous mettez en relief renvoient-ils ?*

À l'enracinement historique, au fait que le médical ne peut être abordé que comme fait social et non comme fait simplement indivi-

duel : il s'ancre dans la réalité de sociétés issues de la plantation, du métissage, de l'esclavage, de structures de dépendance.

*Vous dites social et non pas culturel. Est-ce un choix délibéré ? Généralement on met plus l'accent sur la dimension culturelle.*

C'est tout à fait volontaire. Les conduites dans ces domaines se situent au sein de rapports sociaux. Le contenu culturel lui-même est entièrement enveloppé par ces rapports sociaux, qui lui donnent son sens, qui sélectionnent en lui ce qu'il convient de faire et de ne pas faire. Cela d'autant plus que, dans les sociétés créoles, aucun fait culturel n'est accessible ou exprimé de façon identique par toutes les strates de la société. Le culturel y est toujours étiqueté : il appartient, de façon prioritaire mais rarement exclusive, à l'un ou à l'autre des multiples sous-ensembles de la société, il s'identifie de façon principale à tel ou tel, et c'est particulièrement vrai pour les médecines. Les échanges auxquels j'ai déjà fait allusion se passent en contrepoint de tensions, d'exclusions toujours possibles.

En gros, et de façon tout à fait schématique, la biomédecine contemporaine apparaît comme liée au pouvoir central et à la métropole (encore qu'elle se soit beaucoup enracinée localement depuis une quinzaine d'années) ; la médecine et les pratiques issues de l'Inde renvoient aux engagés et à leurs descendants, celles qui évoquent l'Afrique ou Madagascar aux suites de l'esclavage, tandis que, à la Réunion, les pratiques des « petits Blancs » se rattachent à une paysannerie de souche européenne. Ainsi, tout élément culturel est-il par lui-même socialement signifiant car sa place est l'homologue de celle qu'occupent les individus en s'agençant au sein de la société : en fonction de leur principale appartenance dans cette société, qu'il s'agisse de « groupes ethniques » ou de l'émergence d'une structure de classes elle-même fortement marquée par un facteur ethnique.

*Peut-on parler de découplage entre ces deux niveaux d'analyse ?*

Il y a une certaine marge de liberté. Un fait culturel peut passer d'un groupe social à un autre, y être accepté ou réinterprété. Ainsi tend-on de façon asymptotique vers une culture qui serait partagée par tous. Cette tendance est souvent revendiquée, explicitement, elle est un projet de société, mais elle n'est nullement dominante dans la réalité quotidienne.

*On pense là à la notion de bricolage que Lévi-Strauss a utilisée pour rendre compte de la structure des mythes et de leur transformation. Est-ce que l'on pourrait dire que cette notion marche bien dans les sociétés créoles ?*

Tellement que j'ai été affreusement jaloux quand j'ai lu cette expression et j'ai regretté de ne pas l'avoir inventée. C'est certainement la métaphore la plus explicite, et, plus qu'une métaphore, une description. En employant l'expression « archipel inachevé » j'avais en tête quelque chose de cet ordre. On prend ce que l'on a sous la main, on a un projet (case, religion, langue, etc.), mais entre les matériaux disponibles et le projet, on doit transiger, en bricolant au mieux pour arriver au résultat. Bricoler ne veut nullement dire fabriquer quelque chose d'incohérent ou d'hétérogène. Cela veut souvent dire - et là on se retrouve devant l'un des grands phénomènes de l'anthropologie des mondes créoles - réinterpréter, autrement dit utiliser d'anciens matériaux à de nouvelles fins.

*Peut-on alors retrouver une structure, analysable dans une perspective structuraliste ?*

J'hésite un peu. Celui qui veut trouver une structure quelque part peut toujours en trouver une, même dans une séquence de nombres sortie au hasard. C'est d'ailleurs inquiétant : comment distinguer un sens que l'on dégage d'un sens que l'on introduit par une grille de lec-

ture ? On finit toujours par déceler des figures significatives, même dans le marc de café ; mais ces figures sont la projection de nos questions et, par une sélection plus ou moins consciente, nous ne retenons que ce qui « fait sens ». Lisons-nous le monde ou écrivons-nous nos idées dans la façon dont nous trions ces messages ?

Aussi me suis-je beaucoup attaché à comprendre la mise en place des faits sociaux, leur histoire. Voir les sociétés non comme une structure, mais comme une tresse. La structure ne donne qu'une coupe de cette tresse. Les fils ne s'entrecroisent pas au hasard, ni nécessairement sur un projet, sur un but, mais ils finissent en se mêlant par créer cette unité qu'est la tresse, la société.

*Selon ce que vous dites, il semble exister dans les sociétés créoles, pour l'individu, des choix bien plus complexes que dans des sociétés moins « plurielles ».*

Dans la vie quotidienne, les contradictions de la culture ne sont pas permanentes. On n'est pas dans la banlieue anxieuse des grandes villes. Mais, à certains moments cruciaux de la vie individuelle ou collective, ce qui est assez automatique dans beaucoup de sociétés va se voir offrir des alternatives diverses. Cela se passe à divers niveaux, linguistique (parler créole ou parler français), religieux (être catholique ou suivre des cultes populaires), médical (aller chez le médecin ou chez d'autres thérapeutes identifiés à telle ou telle culture). Deux modèles, au moins, coexistent et on peut accepter les deux, bien qu'ils soient contradictoires. Dans certaines situations, l'individu oscille, ce qui peut se refléter dans des thèmes psychologiques, voire psychopathologiques. Au seul niveau si souvent évoqué de l'identité, cette double référence est en cause dans bien des malaises et des incertitudes.

Nous ne pouvons pas travailler sur des modèles mécaniques dans de telles sociétés, mais sur des modèles statistiques : les règles qui conditionnent les conduites sont des règles de probabilité, et non de détermination. Elles laissent une zone d'incertitude, de liberté, à tout

choix individuel. Cela se passe à la plupart des niveaux de la vie sociale, ce qui a sans doute rendu ces sociétés si peu attirantes pour les ethnologues classiques, et difficiles à saisir. Elles exigent non seulement d'être ethnologue, mais aussi d'avoir une sensibilité sociologique : la dialectique à plusieurs étages entre l'individu, un sous-ensemble local auquel il sait appartenir, la société globale de l'île et la société française entoure les choix et ouvre l'éventail des possibilités. Lévi-Strauss disait quelque part que chaque société ne retient qu'un segment du vaste éventail des possibilités humaines : le segment retenu par les sociétés créoles est plus large qu'ailleurs, mais sur ce segment, les individus sont souvent coincés dans un espace restreint selon leur position familiale, économique, ethnique, etc. La résultante finale est que l'on voit émerger des structures de probabilité, avec des marges de variations qui font, elles aussi, partie de la culture.

Entretiens avec Jean Benoist

## Quatrième partie

---

### Entre corps et dieux

[Retour à la table des matières](#)

**Joseph Lévy** : *Médecin d'abord, anthropobiologiste ensuite, puis ethnologue orienté vers l'étude des sociétés créoles, vous semblez suivre un projet qui vous fait traverser les thèmes de l'anthropologie, à partir du biologique dont vous vous éloignez progressivement pour aller vers une recherche sur la culture, le médical et la religion.*

**Jean Benoist** : Ce n'est pas un projet ; c'est un trajet. Ce n'est que rétrospectivement que les trajets semblent résulter de projets, alors qu'ils sont faits des télescopes du hasard et de la nécessité.

Après l'enracinement du laboratoire d'Aix-en-Provence dans l'écologie humaine, je me suis de plus en plus tourné vers l'ethnologie de la maladie et de la santé, non seulement parce que cela contribuait à l'interprétation de mes données de l'Océan Indien et des Antilles, mais aussi parce que la pression des étudiants allait dans ce sens. Puis, un peu malgré moi, ce que j'avais accumulé, comme observations, contacts, expériences, a cristallisé dans une anthropologie religieuse centrée sur les formes exilées de l'hindouisme que j'avais commencé à

rencontrer bien des années auparavant à la Martinique. Les pratiques religieuses hindoues de soin et de recours contre le malheur m'ont plongé au cœur de ce que le fait religieux a de plus universel.

En allant ainsi des corps aux dieux, des rapports sociaux aux représentations du destin, j'ai suivi un itinéraire intellectuel mû par une nécessité dont je ne sais pas si elle était interne ou si c'est l'observation du monde qui m'a guidé par la main. Je suis passé du concret, de ce que l'homme partage avec le reste de la nature, aux significations qu'il élabore : sa conception du divin, je dirais même sa construction du divin, un divin qu'il prend pour son origine. Mais qui est peut-être sa destination, s'il lui est possible un jour de décoller des pesanteurs de la nature. Ce dont je doute, hélas.

*Vous vous adressiez à des étudiants, qui venaient à Aix. Eux-mêmes, à quoi aspiraient-ils ? Quelle était leur formation ?*

Vous faites bien de me ramener à eux, car ils ont joué un rôle essentiel, par leur questionnement, et je leur dois une bonne partie de l'orientation de mon itinéraire.

Ils étaient souvent médecins ; ils avaient participé à des actions humanitaires. Ils revenaient de Nouvelle-Guinée, d'Inde ou d'Afrique, où ils s'étaient rendu compte que la médecine n'apportait qu'une partie des connaissances nécessaires pour intervenir de façon adéquate. Ils avaient subi le traumatisme de la rencontre de l'autre et ils s'étaient heurtés à un écran culturel qu'ils n'arrivaient pas à percer. La pression de ces étudiants m'a aidé à me recentrer. J'entendais les « démedicaliser » et pour cela je devais changer ma propre posture, et me placer du côté du malade et de sa société, face à la maladie fait social, loin de la conception biomédicale. Puis, si possible, construire des ponts entre les diverses approches.

Il y a avait aussi des praticiens exerçant en France. Leur interrogation était autre mais portait aussi sur les faits sociaux : leur place, leur

relation au malade changent sous l'effet de forces qu'ils ne peuvent déceler, par manque d'outils, et cela au sein de rencontres de plus en plus souvent interculturelles.

En m'intéressant à la rencontre du social et de la maladie, j'ai ainsi pénétré progressivement, et sans bien m'en rendre compte, dans le vaste champ que développait l'anthropologie médicale. Dans ce champ, des ethnologues traitaient de la prise en charge de la maladie, parmi d'autres phénomènes sociaux, et la question de la maladie traversait pour eux le champ du religieux, en raison de la place occupée par la possession, le chamanisme, les cultes de guérison. Des médecins, quant à eux, s'interrogeaient sur la société et la culture. Ils ne savaient pas bien comment faire et ils se tournaient parfois vers ces ethnologues. Pour ma part, je m'attachais à comprendre ce qui, dans le déroulement de la maladie entendue au sens biomédical, exigeait une explication ne relevant pas de l'ordre du raisonnement biomédical. Le travail de l'ethnologue m'apparaissait capable de suivre à la trace le cheminement de la maladie au sein de l'enchaînement des conduites des individus telles que les canalisait l'organisation de la société : chacun se voit assigner un spectre limité de choix quant à ses décisions, quant à son alimentation, quant à ses rapports aux autres, à l'espace, à l'effort, etc. Il s'agissait donc de décrypter comment l'individu, ainsi guidé par la société et la culture, rencontrait ce qui pouvait le rendre malade ou lui éviter telle ou telle agression.

*Dans un article, vous écrivez que, « avec l'anthropologie médicale, nous assistons à l'émergence de l'un de ces objets nouveaux grâce auxquels les sciences marquent leur mutation ». Pour vous, y avait-il vraiment rupture épistémologique ?*

À mon avis, il y en a une. Mais moins pour l'anthropologue que pour le médecin. D'où la difficulté, intellectuelle et institutionnelle, d'articuler ces idées avec les structures médicales, en particulier en France où les sciences sociales font peu partie de la culture générale. Si l'anthropologie médicale pose problème, ce n'est pas pour l'anthro-

pologie générale, dont elle est un élément constitutif, c'est pour la médecine, qui perçoit difficilement que la réalité sociale puisse être aussi « dure », aussi contraignante, que la réalité naturelle.

L'anthropologie médicale s'affranchit de toute référence au biomédical lorsqu'elle pénètre dans une société par l'entrée maladie, malheur, infortunes. Façon de prendre en charge, façon de répondre et d'interpréter, élaboration d'explication et transmission de techniques : on est au cœur de la vie sociale, mais aussi des rapports avec le monde naturel (le cosmos, les plantes, les minéraux) et avec le surnaturel (les divinités, les esprits) ; tout ce qui participe à la gestion des accidents du quotidien et des angoisses devant l'avenir la concerne. Et l'on comprend vite combien la médecine dont elle traite a la même source que la religion, au point de s'interroger sur la validité de la distinction entre médecine et religion dans bien des situations et de faire sienne l'idée de Murdock pour qui, dans bien des sociétés, la médecine est une religion appliquée.

### *Mais comment cela se passait-il sur le terrain ?*

Je suis d'abord parti du ras du sol, en traitant de situations familières aux médecins, celles où des gens avaient des maladies, que d'autres soignaient. J'essayais de construire un tableau aussi complet que possible de cette réalité, ce qui me conduisait souvent bien au-delà de ce qu'il est convenu d'appeler médical. Mais je crains les pensées où ce ne sont que les mots qui fécondent les mots ; ces musiques intellectuelles, parfois remarquablement harmonieuses, m'ont toujours semblé de l'ordre de la liberté du rêve, plus que de l'austère contrainte de la science. J'essayais donc de m'attaquer à des problèmes concrets, en partant d'un questionnement biomédical, puis d'aller au-delà du champ de la médecine. Par exemple : « Pourquoi la prévalence des parasitoses varie-t-elle selon les groupes sociaux ? Pourquoi les gens oscillent-ils entre médecins et guérisseurs ? Quelle est la logique de leurs conduites et sur quelles bases cette logique est-elle intelligible ? » Aborder ces questions à propos des malades exige de se référer à toute

leur trajectoire d'êtres humains (religieuse, familiale, etc.) et pas seulement à leur trajectoire de malades.

Je travaillais donc dans une société donnée, dans un petit fragment de cette société. J'y avais recueilli des observations de divers ordres, dont certaines concernaient la maladie. Les unes portaient sur des faits biologiques, d'autres sur le comportement des malades, d'autres sur des événements sociaux où la maladie était en cause, de près ou de loin. J'avais aussi des données sur les familles, sur les activités économiques, sur les réseaux de fréquentation, sur les rapports entre la vie locale et la société globale, sur les pratiques rituelles et l'organisation du domaine religieux. Ensuite, comme un peintre qui trace une ébauche, j'essayais de mettre toutes ces pièces en place, de cerner des liens, puis de les vérifier.

Je ne voyais donc pas - et je ne vois toujours pas l'anthropologie médicale comme une sous-discipline. Elle a ses propres concepts, en fonction de ses objets centraux, mais elle n'est pas en rupture avec le reste de l'anthropologie, tant socioculturelle que biologique. Que l'anthropologie rencontre la maladie dans le champ social ou qu'elle dialogue avec les médecins, elle reste l'anthropologie, au sens plein.

*Cette réflexion fait écho à un livre collectif Pour une anthropologie médicale en France.*

C'est le résultat d'une table ronde organisée en 1979 par Anne Retel-Laurentin et destinée à poser les premières pierres de l'organisation en France d'un groupe qui aborderait, en termes anthropologiques, les problèmes de santé. Le réseau amorcé alors ne s'est jamais disjoint, pour l'essentiel. Il y avait là entre autres Alice Peteers, Andras Zempleni, François Laplantine, Alain Épelboin, Fernand Meyer, Bernard Hours, Georges Larrouy, Albert Jacquard, Jacques Lombard, Igor de Garine et Richard Pottier. Depuis, ils n'ont jamais cessé d'entrecroiser leurs pistes, à quelques exceptions près. On les a retrouvés dans la société d'ethnomédecine qu'a bâtie Alain Épelboin, et en partie, par la

suite, dans AMADES, Anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé. Cet ouvrage marqua l'émergence de l'anthropologie médicale en France qui, entre 1979 et nos jours, a connu un réel essor.

### *Qui s'est manifesté comment ?*

Par des recrutements, au CNRS, à l'Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer, à l'Institut national de la santé et de la recherche médicale, à l'université. Par la multiplication de programmes d'enseignement sur l'anthropologie de la maladie dans des universités, à l'École des hautes études. La création de la revue Sciences sociales et santé a aussi contribué à ce développement, ainsi que celle de l'association AMADES, organisatrice de nombreux colloques. Les publications se sont multipliées.

### *Vous avez également mené à la Réunion des études de type épidémiologique.*

C'était assez indépendant des autres recherches. Avec Michel Turquet, responsable de l'Association réunionnaise d'éducation sanitaire et sociale, et Hugues Picot, directeur du laboratoire d'épidémiologie et d'hygiène du milieu, on s'est attaqué aux parasitoses intestinales - plus exactement aux helminthiases transmises par les matières fécales. La recherche devait préciser les facteurs contribuant à la permanence des parasites. Dans un certain nombre de quartiers ruraux, nous avons confronté les données parasitologiques à d'autres qui caractérisaient les foyers (conditions matérielles de l'habitat et de l'environnement, niveau social et économique). Nous avons compilé nos statistiques de deux façons, l'une globale, l'autre maisonnée par maisonnée. Je passe sur le détail des résultats, mais il en ressortait, outre de grands contrastes entre les quartiers, liés essentiellement à l'environnement, d'explicables différences entre les foyers d'un même quartier. Les principales, dans un quartier particulièrement étudié, concernaient les familles d'origine indienne, relativement peu parasitées, et les autres, qui

l'étaient beaucoup plus. Cela ne pouvait pas tenir à des causes environnementales, car toutes ces maisons étaient très entremêlées dans la zone.

Il fallait aller plus loin pour expliquer ces différences. J'ai alors travaillé à l'identification des micro-événements comportementaux qui pouvaient jouer le rôle de frein ou d'accélération dans l'accès aux parasites. Certains helminthes contaminent par voie orale, et il faut donc que le circuit matières fécales-aliments soit ouvert pour qu'ils se transmettent. Or, dans les familles de tradition indienne, il y avait une forte ritualisation des rapports à l'environnement : séparation des espaces selon leur usage, séparation des rôles des mains, éloignement des animaux qui ne peuvent pénétrer dans la cuisine, définition précise des espaces de défécation, y compris pour de petits enfants. Cela apparaissait beaucoup moins dans les rapports des créoles à l'espace habité et à son environnement immédiat, ce qui facilitait le passage des parasites. Les parasitoses semblaient donc liées aux conduites, et les conduites traduisaient bien plus que l'hygiène : la structure de la famille, ses valeurs et leur transmission, les formes de l'autorité dans le foyer.

*Vous avez aussi collecté des documents originaux sur le travail d'un guérisseur...*

On m'a confié, après sa mort, la totalité des notes accumulées par un homme de la moyenne bourgeoisie blanche de l'île, qui recevait le tout-venant de la population. Il avait essayé, comme le font bien des guérisseurs, d'accroître ses connaissances et d'enrichir sa pharmacopée. Il y avait là tout un corpus de médecine par les plantes, vieille tradition de la Réunion, qu'a bien étudiée Roger Lavergne dans son livre. On retrouvait aussi ça et là des annotations relatives au surnaturel. J'ai fait un livre de cet ensemble, avec une présentation qui est une ébauche de l'anthropologie médicale de la Réunion. J'ai eu la chance que le grand botaniste que fut Thérésien Cadet identifie les plantes dont je n'avais dans les notes que le nom créole. Le livre a eu un grand

succès local. J'ai compris plus tard que ce n'était pas la curiosité intellectuelle mais les recettes de soins qui avaient motivé beaucoup de ces achats...

*Quelles sont les lignes de force de l'approche thérapeutique de ce guérisseur ?*

Ces notes ont été prises à une époque antérieure à la généralisation de la sécurité sociale, quand les gens cherchaient des médications locales économiques. Elles révélaient le désir de prendre en charge un large spectre de maladies, essentiellement définies par une terminologie issue du langage paramédical courant, et auxquelles s'ajoutaient quelques pathologies proprement créoles, soit dans leur nom (tambave), soit dans leur interprétation (hernie). Le soignant intervenait dans un milieu ayant peu de ressources médicales, alors qu'aujourd'hui le spectre des maladies qui conduisent aux soins de guérisseurs s'est beaucoup rétréci, la place de la médecine étant bien plus affirmée.

Les notes indiquaient aussi une grande confiance dans les plantes, et une pharmacopée ayant des sources à la fois européennes et tropicales. Un corpus évolutif, donc. Ensuite, il n'y avait pratiquement rien sur le « don » du guérisseur, ou sur l'usage de la prière. Tout cela montrait surtout combien étaient intégrés profondément, dans cette thérapeutique utilisée par un Blanc de classe moyenne, des apports très divers. Par contre, sur le plan du diagnostic, tout semblait dériver d'ouvrages du type « médecine des pauvres » ou des livres de Raspail. Le diagnostic est la préoccupation la moins explicite chez ce type de thérapeutes. L'importance attachée à la thérapie se traduit par la multitude des recettes pour une même maladie, à leur succession au long d'un traitement. En cela, ce guérisseur converge avec les autres « tisa-neurs » de la Réunion. Mais il introduit d'autres éléments : des pilules, des agents physiques glanés çà et là, dans des journaux, dans des éphémérides.

*À Maurice, vous avez continué votre approfondissement de la médecine traditionnelle...*

En continuité avec mon travail à la Réunion, je me suis plongé dans l'univers religieux, qui enveloppe les questions relatives à la santé à l'île Maurice. J'y ai fait un travail assez systématique. D'une part, j'ai participé à un certain nombre d'activités religieuses hindoues ayant une dimension de soin ou de prévention. D'autre part, dans le village où je vivais, j'ai systématiquement rencontré les divers profils de thérapeutes : des rebouteux, des manipulateurs de forces magiques, des thérapeutes musulmans. J'ai aussi eu la chance qu'un thérapeute hindou m'introduise dans son réseau, et me fasse connaître son maître. J'ai participé chez lui à des séances de perfectionnement de ses élèves dispersés à travers toute l'île et j'ai aussi observé des séances d'exorcisme. J'ai appris là des choses tout à fait fascinantes sur les modes de diagnostic et le rôle de diverses divinités, que je présente dans mon livre *Hindouismes créoles*. Par contre, j'ai peu connu les spécialistes des plantes, ainsi que tout ce qui touche le milieu créole.

*Quels sont les principaux éléments de la vision de la maladie dans ce monde hindou et indo-musulman ?*

Il y a une très grande continuité avec ce qui existe en Inde. Sauf dans un domaine, important, la médecine ayurvédique, qui était absente. Elle se réintroduit depuis peu, mais de l'extérieur.

On est en face de la dimension thérapeutique des cultes, de cultes assortis d'une demande de se faire accorder un changement dans ce qui affecte la vie, le bonheur, le corps. L'étiologie peut être expliquée par le destin d'un individu, à partir des éphémérides indiennes. Elle peut aussi se rattacher à des actes maléfiques intentionnels, médiatisés par des esprits mauvais (les femmes mortes en couche, les assassinés, les suicidés, tous ceux qui sont morts avant que leur destin se soit accompli et dont l'âme erre en attendant le temps de leur décès normal). On retrouve aussi, à l'origine de certains malheurs, une catégorie de

divinités qui n'ont pas d'équivalent dans le monde judéo-chrétien ; elles sont soit bienfaisantes soit malfaisantes, à la fois dieux et démons, selon la conduite que l'on a envers elles ; bénéfiques si on se les concilie, elles sont maléfiques si on se les aliène : elles tuent les enfants, rendent malade, détruisent les récoltes.

Les procédés de diagnostic consistent en la mise en évidence de signes divers, par l'observation, ou par la voix du prêtre possédé ou d'un médiateur. On doit ensuite chasser les mauvais esprits ou se concilier les divinités par des offrandes, dont des sacrifices animaux.

Les fautes sont elles aussi présentes, mais pas dans le sens de péché ; il s'agit de la transgression d'interdits, surtout alimentaires, ou d'obligations non tenues envers un ancêtre ou au cours de la construction d'une maison.

### *Était-il facile de pénétrer dans ces milieux ?*

J'ai eu beaucoup de difficultés à travailler au début chez les musulmans, car il y avait une opposition en leur sein entre ceux qui se rattachaient à l'islam traditionnel de l'Inde et les rénovateurs influencés par les missionnaires arabes qui prônaient le retour à des sources non contaminées par la pensée indienne. Mon intérêt pour ce qu'ils rejetaient, alors que j'avais des liens très amicaux avec certains d'entre eux, me plaçait en porte-à-faux. La représentation de l'islam que l'on me donnait était fort orthodoxe et le reste demeurait masqué. Il ne s'est ouvert que lentement à moi, par des fréquentations informelles, celles de ces groupes d'hommes qui chaque soir à un carrefour, sous un arbre, parlaient « de tout et de rien » ; j'ai eu peu à peu accès à un univers d'esprits, très parallèle à celui des hindous ; on y retrouvait les cinq saints (les pancha Pir) qui peuvent faire le bien comme le mal, des esprits féminins, les Tchurel, qui peuvent posséder un homme et l'épuiser, des lieux sacrés, des cérémonies. Ces croyances, très vivantes dans le milieu musulman mauricien, tiennent avant tout à sa composante indienne, mais il y existe aussi nombre de pratiques bien plus

générales de l'islam, comme la confection de protections avec des versets du Coran.

On m'a conté à ce sujet une histoire que je trouve fort belle, c'est que le Coran guérit tout, parce qu'il y a une sourate pour chaque maladie. Seulement, les hommes ont oublié, et chacun ne connaît que quelques maladies. Il y en a un, un seul, qui, lui, sait tout, mais on ne sait ni qui il est, ni où il est.

*Ceux qui vont voir un guérisseur sont-ils de sa tradition religieuse, ou fréquentent-ils des thérapeutes d'autres traditions ?*

Certainement moins qu'à la Réunion, où c'est la règle. Chez les musulmans, je n'ai entendu parler que de musulmans, chez les hindous d'hindous. Là où il y a interpénétration, c'est autour de ce qui est catholique. La tombe du père Laval est le carrefour de croyants de toutes origines. C'est aussi un peu le cas de certaines tombes de musulmans. Le temple tamoul est également une zone d'interculturalité, bien plus que le temple nord-indien.

*Ces guérisseurs ont-ils une grande importance ? Y recourt-on très souvent ou seulement en des occasions spéciales ?*

À Maurice, la médecine est bien développée, et très accessible, grâce à de bons hôpitaux. On ne va chez les thérapeutes « traditionnels » que par l'effet d'un choix complémentaire. Il ne s'agit pas de la seule ressource, ou presque, comme dans beaucoup d'autres pays. Cela conduit à y aller soit en parallèle à la médecine, soit face à des cas de chronicité, soit, sans doute surtout, pour empêcher les récives. Le médecin soigne l'état actuel. Il ne contrôle pas la trajectoire menaçante. Et ces thérapeutes ont un rôle de protection. La médecine n'empêche pas l'essor de tout ce qui se passe à sa frontière avec la religion. Un cas intéressant est celui de Saï-Baba. En Inde, c'était un saint homme qui a pris en charge les soins aux enfants. Un de ses disciples s'est installé à Maurice, a commencé à recevoir des mères avec leurs

enfants, et cela a pris une dimension considérable. Il y a aussi le centre de soins homéopathiques lié à l'ashram Sivananda. C'est à la fois un lieu de prière et un lieu de soins totalement interculturel.

L'idéologie selon laquelle « il y a beaucoup de prières mais il n'y a qu'un seul Dieu » est très forte et elle joue un rôle social considérable, car elle permet de construire des canaux d'échanges, des passages par-delà les coupures communalistes, et cela contribue à l'unité mauricienne, bien qu'un islam plus exclusif essaie de s'opposer à ces courants de communication et de fusion.

*Les personnes qui vont consulter les différents thérapeutes connaissent-ils, épousent-ils le système culturel qui fournit au thérapeute sa logique et sa légitimité ?*

Je crois qu'il faut être très prudent et très nuancé. Voici un exemple. Lorsqu'un enfant a tel ou tel signe, en particulier des « cheveux mailles », c'est-à-dire des nodosités de cheveux agglomérés, pour bien des créoles, il faut « tirer » (raser) ses cheveux. Lorsqu'on est un petit agriculteur créole identifié comme blanc et que l'on sait que dans le voisinage un malbar rase une fois par semaine ou par mois la tête de nourrissons devant son temple pour prévenir des maladies, on n'est pas très au courant de la façon dont cet Indien - qui est un prêtre dans sa religion - fait l'offrande des cheveux à une divinité pour permettre à l'enfant de franchir une étape de son existence, sans nécessairement avoir quelque visée thérapeutique. Aller chez ce prêtre paraît une étape nécessaire. Mais cela peut aussi se faire sans référence explicite à des cultes indiens. Il existe aussi une forme malgache de cette opération. De même, comme Laurence Pourchez l'a bien décrit, en milieu créole au voisinage de Saint-Denis, le rasage des cheveux se fait sous la statue de la Vierge noire. Ce rituel, qui ne se rattache à aucune tradition européenne ou chrétienne, est cependant vécu alors comme étant dans la mouvance chrétienne, et il devient en fait un rituel proprement créole. De la même façon, le rituel accompli devant le temple indien cesse en partie d'être purement hindou pour devenir réunion-

nais, même si quelques éléments indiens très significatifs persistent ; il peut être montré à tous, il n'est ni bizarre ni exotique.

Ainsi a-t-on affaire à des choix multiples pour parvenir à la même fin. Par imbibition, la pratique et une partie des références de l'autre pénètrent dans l'univers du sacré de ceux-là mêmes qui s'en jugeaient étrangers. On crée un passage. Il en va de même de religion en religion : on édifie des compatibilités. Il se passe alors une érosion des différences sans qu'il y ait érosion des identités. Une superidentité créole transcende les différences et les passages ne sont pas des conversions mais des adjonctions.

*Ces formes d'emprunt ne se heurtent-elles pas à certaines limites ? Quelles résistances, quel filtrage apparaissent entre les éléments qui seront intégrés et ceux qui seront rejetés ou mis de côté ?*

Là, la situation va jouer son rôle et les nuances sont infinies. Les oppositions explicites, le communalisme mauricien, les contrastes ethniques aux Antilles créent des cloisonnements, voire des oppositions violentes. Mais ces coupures qui paraissent si évidentes sont en quelque sorte minées par des courants souterrains d'échange, de communication, qui font passer à travers les barrières des valeurs, des croyances, des goûts, des attitudes. Cela est encore plus net lorsque, comme à La Réunion, la société est assez largement métissée. Le métissage est alors vécu comme l'addition de filiations parallèles, car on ne peut rejeter aucun ancêtre (des ancêtres négligés peuvent se venger sous forme de malheurs ou de maladies). C'est tout le contraire d'une identité ethnique. Théoriquement, celle-ci implique une filiation interne au groupe ethnique, ou au moins l'occultation des apports allo-gènes. La reconnaissance en société métisse de filiations parallèles cumulatives permet donc des sauts entre l'unique (la prépondérance circonstancielle d'une filiation : « Je suis malbar ») et le pluriel (la reconnaissance au moins sérielle de plusieurs filiations : « Ma grand-mère paternelle était malgache et je dois suivre certaines pratiques malgaches, ma mère est une créole catholique, et je suis catholique,

mon grand-père paternel était malbar, et je porte un nom malbar, je suis donc malbar »). Le même individu, en passant d'un unique à un autre, incarne la pluralité de la société.

J'en ai donné un exemple frappant (le cas de Madame Joseph) dans *Anthropologie médicale en société créole*. Cette femme est d'origine malgache par sa mère et indienne par son père. Sa grand-mère maternelle était une créole blanche. Elle se rattache explicitement à tous ces ancêtres. Par son père, elle est obligée d'aller au temple indien et d'offrir chaque année le sacrifice d'un animal, un cabri, et, en tant que malgache, elle ne peut participer à sa consommation, qui est un interdit. Donc elle paie le cabri sans participer au repas. Elle ne peut pas rester au temple. Aussi fait-elle sacrifier également un coq qu'elle va consommer chez elle indépendamment du repas indien mais en hommage aux divinités indiennes et à son père. Comme elle est également chrétienne, elle va confirmer ensuite tout cela en allant à une messe. Que fait-elle en réalité ? Elle construit par-delà ces particularités une religiosité réunionnaise faite de l'omniprésence du divin et du surnaturel dans le quotidien, de sa présence au sein de chaque individu à travers ses filiations. Le dénominateur commun du surnaturel qui s'élabore ainsi est le patrimoine de tous.

### *Il n'y a pas une hiérarchie des héritages culturels ?*

Certes. Ce mouvement de convergence s'accompagne aussi de mouvements de divergence, de recristallisation à certains pôles qui excluent. Des sectes protestantes excluent les diverses pratiques, des mouvements revivalistes tamouls, de lutte pour un catholicisme épuré ou pour un islam modernisé ou intégriste se placent en opposition à ce que la créolité construit. Les différentes traditions religieuses sont également hiérarchisées dans la société globale. Partout, les cultes des exploités sont méprisés par les exploités alors que la réciproque n'est pas vraie, si bien que le catholicisme associé aux pouvoirs de la plantation et de la colonie a un prestige plus grand que d'autres cultes.

L'image de l'hindouisme et, dans une certaine mesure, celle de l'islam sont en ascension, parallèlement à l'ascension sociale de leurs adeptes.

Mais en ce domaine, il faut être très attentif à ce qui se passe en dehors des propos explicites. Il en va d'ailleurs toujours ainsi des hiérarchies dans une société : il faut préciser le point d'où l'on parle. Vue du côté de ceux qui se considèrent comme à son sommet, une hiérarchie est très forte, très affirmée, générale et incontestée. Pour ceux qui sont considérés par les premiers comme la partie inférieure de cette société, les choses sont plus nuancées. En Inde, l'impureté des castes inférieures ou la logique morale des réincarnations, propos brahmanique s'il en est, ne rencontrent qu'une adhésion assez faible dans les castes inférieures, qui y voient avant tout le discours des brahmanes. Dans le monde créole, le discours social dominant exprime une hiérarchie, qui est en partie intériorisée par tous, mais là encore avec des nuances. Mais il existe d'autres discours, soit oppositionnels, comme aux Antilles ou chez les Afro-Américains des États-Unis, qui renversent la hiérarchie (Black is beautiful, Black power), soit de négation de la hiérarchie, sous certains de ses aspects au moins. On intériorise moins qu'on l'imagine les différences de statut liées au pouvoir économique.

*Parallèlement à ces travaux vous avez participé à la création d'AMADES, que nous avons déjà mentionnée, une association où chercheurs et praticiens en anthropologie médicale se retrouvent.*

Quelques-uns de mes meilleurs étudiants, en particulier Alice Desclaux et Bernard Faliu, ont proposé de créer une association dont ils m'ont offert la présidence, ce que j'ai accepté certes avec enthousiasme mais aussi avec un certain scepticisme, heureusement démenti ultérieurement par le sérieux de leur engagement. Elle s'est appelée Anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé. On a beaucoup hésité sur « appliqué », qui se justifie d'ailleurs de moins en moins car c'est devenu, en fait, l'Association française d'anthropologie médicale. AMADES succédait à l'aventure de la Société d'eth-

nomédecine dont le leader Alain Épelboin avait eu l'intuition à la fois efficace et généreuse de regrouper dans un séminaire, qui existe encore, au Museum d'histoire naturelle, tous ceux qui s'intéressaient à l'ethnomédecine, et il a publié leurs exposés dans le Bulletin d'ethnomédecine. Ce fut un extraordinaire lieu de germination, et la série des bulletins a maintenant valeur d'un document pour l'histoire de l'ethnologie en France, ses trente-huit numéros ayant publié beaucoup de premiers textes de jeunes chercheurs.

### *Pourquoi ethnomédecine plutôt qu'anthropologie médicale ?*

Le débat est à la fois vif et oiseux. Marc Augé, qui était une autorité puissante dans les nominations à des postes de recherche, s'est toujours opposé à la notion d'anthropologie médicale au nom de l'intégrité de l'ethnologie et a proposé « anthropologie de la maladie ». Ethnomédecine est un terme neutre. Et c'est sans motivation épistémologique mais bien en raison de l'équilibre des forces dans le champ des pouvoirs académiques français qu'« ethnomédecine » a été choisi. C'est aussi un terme qui évite l'emprise médicale.

### *Quel a été votre rôle dans la structuration d'AMADES ?*

J'étais surtout une caution au début. Je me contentais de patronner et de trouver quelques aides matérielles. Je me suis beaucoup plus engagé par la suite quand, le nombre des membres s'accroissant, il a fallu passer à un autre rythme. Nous n'avions pas escompté ce succès : des membres dans de nombreux pays, plusieurs centaines d'adhérents, une collection de livres, un bulletin trimestriel, etc. Les fondateurs sont devenus des professionnels, entrés dans des institutions d'enseignement et de recherche, et c'est un peu l'aventure de l'Archipel inachevé qui s'est reproduite : un groupe de jeunes formant un noyau interactif très fort au sein duquel j'ai joué un certain rôle d'animateur intellectuel. Il existe chez nous tous la préoccupation de ne pas faire éclater l'anthropologie en sous-ensembles, sans toutefois se couper des professions de santé. Nous essayons donc de mettre à leur disposition

le travail des anthropologues sans que celui-ci déroge aux exigences de l'anthropologie. Notre association, qui a maintenant des correspondants dans divers pays, pas seulement francophones, n'est cependant pas une « société savante ». Nous fonctionnons aussi comme une association tournée vers l'action.

*Un pont réel s'établit-il entre les uns et les autres ?*

L'expérience du sida montre que le discours intégriste de certains ethnologues ne tient pas devant les réalités. Tant que l'anthropologue travaillait sur la représentation de la maladie, ou sur la possession, il pouvait se tenir à l'écart des cadres médicaux. Le jour où la question du sida a suscité de la part de monde médical la demande de connaissances, qui portaient au départ sur les représentations et sur les comportements puis qui se sont affinées, les anthropologues n'ont pas hésité, et ils n'ont plus refusé de lier leur science au monde médical, en même temps que celui-ci, de son côté, devenait de plus en plus ouvert, en raison de sa détresse. Depuis les polythérapies du sida, certaines ambiguïtés reviennent. On entend dire : « Les médecins sont en train de reprendre le sida. » Il est probable qu'une partie du rôle de l'anthropologie s'effacera, mais d'autres questions surgiront, et on les voit émerger : évolution du système de santé, attentes des malades, conséquences de la guérison, inégalités, etc.

*La question du sida est étonnante. Il y avait, en Afrique par exemple, des problèmes de santé au moins aussi importants. Comment expliquer cette prépondérance ?*

Il y a un fait de base : pour le sida, on commençait à zéro. On pouvait donc orienter toute action à partir de la réalité et des modes de penser contemporains, sans le lourd handicap de traditions que l'on retrouve dans d'autres domaines, comme la lèpre, les parasitoses ou la malnutrition. Là où les institutions sont en place, on se heurte à leur inertie et à leurs pouvoirs. Si bien que les gestionnaires de la planifi-

cation de la recherche ont d'emblée situé l'attaque à divers niveaux : biologie, clinique, prévention et épidémiologie, facteurs sociaux.

La chance pour les anthropologues est que la transmission de cette maladie est liée à la relation, une relation intime, qui est codée (possible /impossible, fréquente/rare, cloisonnée ou non, etc.) par des règles sociales. Ces règles ne sont pas nécessairement celles que l'on présupposait, et on a découvert, à travers cette espèce de marqueur qu'est le sida, comment se structuraient réellement les relations sexuelles. Si bien que c'était à la fois intéressant pour les anthropologues, ces spécialistes de la micro-organisation des relations humaines, et pour les responsables de la santé publique qui cherchaient à limiter la transmission du sida.

*Il y avait quand même déjà une extension des maladies transmises sexuellement, marquées, donc, par ces microrelations.*

On ne doit pas oublier que, à la différence de ce qui se passe pour ces maladies, le sida a atteint ceux qui détenaient la parole dans la société. Ils ont canalisé toute la demande et l'idéologie concernant le sida. Mais le sida du pauvre, celui de l'enfant d'Afrique ou du travailleur immigré ne suscite ni ces moyens ni ces prises de position. On ne peut se dissimuler la dimension idéologique du sida liée à la nature des porte-parole générateurs de ces idéologies ; ce que l'on accepte sans aucune difficulté vis-à-vis de la lèpre ou de la tuberculose apparaît vis-à-vis du sida comme une odieuse discrimination.

*Vous avez organisé un colloque « Anthropologie et sida ». Cet intérêt, d'un point de vue anthropologique, à quoi correspondait-il ?*

Le sida, la recherche sur le sida a eu un rôle de structuration des rapports entre le monde médical et le monde anthropologique, qui se sont rencontrés, rapprochés, et ont accepté des problématiques communes, avec une certaine humilité de la part des médecins, qui se sentaient dépassés, et une certaine ouverture de la part des anthropolo-

gues, qui sont partis d'un problème défini selon une taxonomie biomédicale, et en interaction avec des thérapies et des modes d'annonce de la maladie directement liés au monde médical. C'est un premier point.

Cela a changé le rapport entre anthropologie théorique et anthropologie appliquée, et, avec Alice Desclaux, nous avons postfacé le livre issu du colloque en disant : « Il ne s'agit peut-être pas d'une anthropologie appliquée, mais nécessairement d'une anthropologie impliquée. » Cette implication de l'anthropologue, qui est une autre forme de l'observation participante - mais participant pour et non pas participant simplement avec -, est une des conséquences du sida.

L'anthropologue avait accepté son implication dans bien des cas, mais à titre individuel, et souvent contre l'opinion dominante de la profession. C'était Robert Jaulin vis-à-vis des Amérindiens, ou un certain nombre d'anthropologues sur des questions de guerre, de minorités ethniques à protéger ; c'est la revue *Ethnies*, c'est *Survival*, mais cela semble quelque peu marginal face à l'axe de la profession. On assiste maintenant à une sorte de renversement, et il y a une certaine culpabilité de l'anthropologue pur face à celui qui découvre que les objets et les sujets de son observation sont aussi des êtres humains ayant des droits en référence à notre société, et non pas seulement en référence à la leur.

*Il y a eu aussi le colloque « Soigner au pluriel », qui a abouti à un livre important sur le pluralisme médical*

C'est un cas particulier car nous présentions en réalité plusieurs années de travaux de terrain sur cette question à partir de mon laboratoire.

### *Dans quelle perspective ?*

la Réunion puis à Maurice, j'avais été amené à travailler sur les modes de coexistence de plusieurs systèmes de référence étiologique et de prise en charge de la maladie. Comment les individus franchissent-ils les barrières entre ces systèmes et passent-ils de l'un à l'autre, alors que ces systèmes sont incompatibles dans leur logique explicite, comme le catholicisme paraît a priori incompatible avec l'hindouisme ou la doctrine homéopathique avec la médecine issue des recherches biologiques ? On constate que les conduites des individus se caractérisent par le passage, fort aisé le plus souvent, d'un corps de référence à un autre, d'un lieu culturel à un autre, alors que les praticiens insistent sur la cohérence de leur propre système, et le plus souvent son exclusivité par rapport à d'autres. J'avais orienté des étudiants sur cette question qui me semblait importante car elle relie deux points de vue, l'un et l'autre centraux : d'une part, la rencontre du médecin occidental travaillant dans des organismes de développement - ou autrefois du médecin colonial - avec la pratique locale. Cette rencontre aboutit toujours à des aller-retour. D'autre part, l'essor dans nos sociétés des médecines parallèles, alternatives ou autres, faisant que partout ce que l'on appelait la médecine se révèle aux yeux de ceux qui s'adressent à elle comme l'une des médecines.

La thématique du pluralisme donne un cadre de lecture des ambiguïtés des comportements aussi bien face aux progrès de la médecine que face à l'émergence de sectes thérapeutiques et de techniques alternatives dans nos sociétés ; elle s'applique aussi à la rencontre entre diverses médecines traditionnelles et la médecine moderne. Accédant au plein exercice de leur pouvoir culturel, linguistique, politique, des sociétés postcoloniales aspirent à ce que ce lieu de valeur et de sens qu'est la médecine, leur médecine, ne soit plus étouffé. D'autant que ces médecines traditionnelles, qui avaient été souvent refoulées, marginalisées, réémergeaient à la fois sous l'inspiration des soucis de san-

té primaire et sous la pression de leur force identitaire, patrimoniale. Le pluralisme dépasse donc de beaucoup le strict domaine de la santé.

J'ai planifié, avec l'aide de divers organismes, des missions pour les étudiants, qui ont permis de travailler sur cette thématique en Chine, en Inde, en Argentine, en Colombie, en Afrique subsaharienne, au Maroc, à la Réunion, aux Antilles, en Guyane, mais aussi en France. Ensuite nous avons eu de nombreuses réunions, puis nous avons fait le colloque, qui a prélué au livre collectif.

### *Une logique se dégageait-elle ?*

L'un des points communs est que la logique propre au malade part d'une quête thérapeutique. Les logiques des médecines ou des religions ne sont pas contraignantes face à elle. Les praticiens de tous ordres sont insérés dans une théorie, s'appuient sur des références, sur un apprentissage. Alors que les malades en quête de soins, confrontés à la diversité des offres, ont souvent une position que l'on pourrait décrire ainsi : « Personne n'a tout à fait tort. Il s'agit certainement de gens qui ont de bonnes raisons de faire ce qu'ils font. Moi, j'ai besoin de me soigner, eux ils se font concurrence ; je n'ai pas à me préoccuper de leur concurrence, je vais de l'un à l'autre pour ramasser le maximum. »

Certains ethnologues voient aussi là-dedans une forte « quête de sens », ainsi que l'a bien exposé Marc Auge. C'est vrai dans certaines circonstances, mais la règle générale me semble aller en sens inverse : le « sens » est ce que les thérapeutes apportent par surcroît, au sein de leur explication étiologique, à des malades qui ne viennent que pour leur demander la guérison. Car le thérapeute qui ne peut pas donner la guérison soigne en donnant un sens, ce qui réduit au moins l'absurde du mal et par là allège le fardeau. L'ethnologue, observant ce rapport, a tendance à croire un peu vite que c'est le sens que vient chercher le malade, alors qu'il le reçoit au mieux comme une sorte de médicament. L'interprétation signifiante n'a pour lui de valeur qu'opératoire.

*Selon vous, tout malade vient donc chercher, quel que soit son thérapeute, ce qui est l'un des objectifs de la médecine moderne, l'efficacité ?*

Dans toute médecine, par définition, les malades cherchent l'efficacité. Mais sur quoi celle-ci porte-t-elle ? Sur ce qui est accessible au soignant. Les conceptions du lieu et du mode de l'efficacité sont elles-mêmes des produits culturels, au carrefour des valeurs, de la religion, de la disponibilité d'outils techniques (médicaments, etc.), de constructions de l'image du corps et de ses rapports au monde, etc. La médecine moderne a une conception de l'efficacité qui fait de celle-ci le résultat d'une transformation de la maladie telle qu'elle peut l'identifier. Le malade a nécessairement une vue autre : il intègre au fait d'être malade le sentiment d'être malade. Et il y a une distance, variable selon les individus, les circonstances et les sociétés, entre ce que la médecine qualifie de maladie, selon ses critères, et le sentiment d'être malade qui a de multiples sources dans l'existence des individus. Se sentir malade, ou se sentir guéri ne veut dire ni qu'on est malade ni qu'on est guéri, aux yeux de la médecine. Mais à ceux de bien des personnes et de leurs soignants cela définit, au contraire, la maladie et sa guérison. Ambiguïté générale, aux conséquences nombreuses non seulement dans les relations de la biomédecine avec ceux qui la consultent, mais dans beaucoup de conclusions erronées d'anthropologues qui mêlent ces niveaux. Ou de médecins qui ne perçoivent que le leur.

Ce que le malade demande, c'est que quelqu'un le fasse passer de « je me sens malade » à « je me sens guéri ». Littéralement, un « guérisseur ». Le médecin refusera de trop s'attacher au « je me sens malade ». Il en va de même de l'écart entre « je me sens guéri » et « je suis guéri ». Là se pose la question de la validation de l'affirmation du succès d'une thérapeutique par les malades. Celui qui sort de chez un thérapeute qui a la capacité de lui faire percevoir qu'il se sent guéri, même s'il n'a rien changé à son état organique, est souvent « plus » guéri que s'il sort de chez un médecin qui a eu prise sur son mal mais

pas sur la représentation qu'en a le malade. Cela rend très difficile l'analyse de l'efficacité thérapeutique de pratiques traditionnelles, lorsque l'on veut les faire sortir de leur cadre culturel pour les confronter à la médecine. Bien des ethnologues se sont laissés tromper, en croyant que les constats de guérison faits par les malades avaient valeur de constats biomédicaux de guérison. Guérir n'est pas la même chose dans une culture et dans une autre. Pour qui entreprend la quête de « se sentir guéri » - qui n'est pas la quête de guérison -, le médecin n'est pas le mieux placé. Il apparaît souvent comme celui qui peut agir dans l'urgence et de façon superficielle sur le corps, celui qui va réparer des dégâts. Mais ce n'est pas la réparation de ces dégâts qui peut faire à elle seule que l'on se sente guéri.

*De ces travaux de terrain est-ce qu'il se dégage une perspective pour ce que doit être l'anthropologie médicale ?*

L'anthropologie médicale est comparable à une vaste esplanade. Il y débouche plusieurs avenues, venant de tous les côtés. On peut y entrer à partir de tous les horizons : ethnographie, thanatologie, anthropologie sociale, épidémiologie, ethnobotanique, ethnopharmacologie, psychiatrie, biologie, etc. Si bien que les sources de l'anthropologie médicale apparaissent comme extrêmement diverses, d'où une certaine cacophonie qui émane des projets des uns et des autres et même de leur façon de concevoir les prémisses et les finalités de l'anthropologie médicale. Beaucoup repartent dans des directions différentes, tout en maintenant un lien en se retrouvant sur cette esplanade imaginaire lors d'un colloque ou au sein d'une association comme AMADES. Ainsi n'entre-t-on pas en anthropologie médicale comme on devient économiste ou même anthropologue.

Mais le monde médical reste souvent peu perméable à l'anthropologie et, lorsqu'il en fait, c'est en la tirant vers lui. Une anthropologie trop incorporée à la culture biomédicale peut démembrer les concepts et les objectifs de l'anthropologie générale, ce qui pour moi serait un drame. Si l'anthropologie médicale est vivante, c'est parce qu'elle est

un lieu de passage, et il faut que les passages demeurent ouverts. Si on ne peut y venir qu'à partir de l'épidémiologie, de la génétique ou de la psychiatrie, et non pas à partir du folklore, des études de parenté, ou des études de religion, à ce moment-là on n'y rencontrera que des psychiatres, des généticiens et des biologistes, et ce ne sera plus de l'anthropologie.

*En ce qui concerne l'anthropologie médicale, que pensez-vous des travaux en ethnopsychiatrie de Tobie Nathan dans lesquels il met ensemble des psychiatres européens et des psychiatres ou d'autres « intervenants » d'origines ethnoculturelles différentes ?*

Il y a la quelque chose d'intéressant, avec une ambiguïté sur le terme « ethnopsychiatrie ». Tel que le concevait Devereux, dont Tobie Nathan se réclame, il désignait une approche de la maladie mentale par un ethnologue, dans d'autres sociétés que celles du monde occidental où est née la nosologie psychiatrique.

Dans le mot « ethnopsychiatrie », Tobie Nathan me semble employer le préfixe « ethno » au sens où on le voit dans « ethnométhodologie », c'est-à-dire qu'il s'agit de voir comment dans telle société on fait de la psychiatrie, et de s'en inspirer ; il s'agit donc d'une approche de la pratique de la thérapie selon les ethnométhodes de telle ou telle société. On devrait plutôt appeler cela une ethnométhodologie psychiatrique. À ce moment-là, cela prend tout son sens. Par contre, lorsque cela se dit une ethnopsychiatrie, c'est-à-dire un moyen à la fois d'utiliser l'ethnologie et de contribuer à son progrès, cela ne marche plus. On n'utilise qu'une partie de l'ethnologie, artificiellement découpée : on retient avant tout la dimension culturelle, et ce « culturalisme » définit l'individu comme ayant une sorte d'essence culturelle inaltérable qui est son fondement.

*L'ouverture de la médecine aux sciences sociales conduit-elle à l'acceptation d'autres traditions médicales ?*

Cela peut conduire en tout cas à chercher à comprendre ce qu'elles représentent, non seulement du point de vue technique, biomédical, mais de celui du fonctionnement d'une société. On s'aperçoit alors que bien des essais en vue de concilier biomédecine et médecines traditionnelles, par exemple autour de la pharmacopée, traduisent dans certaines sociétés, mais aussi dans certains secteurs de nos propres sociétés, une grande revendication : réenraciner une partie des thérapeutiques dans le local, parmi les gens, dans les lieux et dans les produits familiers. Désaliéner la pratique médicale, tout au moins dans la période de transition où la biomédecine n'est pas encore pleinement appropriée. Alors, même si la recherche médicale ne cautionne pas les effets biologiques de tels traitements, il est important plutôt que de le rejeter en bloc de comprendre leur valeur relationnelle, qui les rend souvent tout à fait nécessaires.

La sensibilité aux dimensions culturelles de la maladie permet aussi au médecin de se rendre compte des variations culturelles qui existent au sein de la biomédecine elle-même. C'est une autre forme de pluralisme, pluralisme des diagnostics, des conceptions étiologiques, de la hiérarchie des signes, de l'expression des symptômes, de la prise en considération comme grave ou non grave de tel ou tel signe, pluralisme qui va faire contraster parfois très fortement les « traditions culturelles » : des médecins français, anglais, ou allemands ne procèdent pas, ne pensent pas, ne classent pas de la même façon.

*La dimension religieuse me semble essentielle pour l'anthropologie médicale. Est-ce le cas ?*

Certainement. Laplantine ou Augé, en France, y ont toujours été sensibles. Dans nos sociétés, beaucoup de doctrines de thérapie sont plus proches de ces systèmes cohérents et clos de croyance que sont

les religions que des systèmes ouverts de connaissance qu'est la science. C'est sans doute ainsi qu'ils peuvent avoir prise sur les gens : les aspects holistiques et globalisants d'un discours même « faux » comblent bien mieux leurs attentes qu'un discours « vrai » mais de ce fait fragmentaire. Le rapport est permanent entre thérapeutes religieux et psychiatrie, et la part que prend la psychiatrie dans l'anthropologie de la maladie le montre bien. Pensons à *Culture, Medicine and Psychiatry*, l'une des plus grandes revues en ce domaine, ou à *Psychopathologie africaine*. À Montréal, le groupe fondé par Witkower et Murphy, bien qu'issu de psychiatres, fait une part considérable à l'anthropologie, dans sa revue *Transcultural Research in Psychiatry*.

Mais beaucoup d'autres thérapeutes sont en connexion avec le religieux. Quand Jésus guérit la lèpre, il guérit une maladie organique par l'intervention divine. Pour qu'un saint soit canonisé, il doit faire des miracles, qui sont pratiquement toujours des guérisons. Le christianisme, surtout le catholicisme, est une puissante caution de la véracité de la guérison par voie surnaturelle. Tout cela est profondément enraciné dans nos sociétés. C'est à la source de la crédibilité de l'influence somatique du religieux, ce qui, chez des gens qui se vivent comme déchristianisés, demeure sous la forme de leur croyance aux influences somatiques du psychique, et les théories psychosomatiques elles-mêmes sont fondamentalement dualistes : s'il y a « psycho » plus « somatique », c'est que l'esprit, d'une certaine façon, n'est pas dans la matière.

Tous ceux qui ont travaillé en anthropologie médicale ont été un jour ou l'autre confrontés au religieux, si bien qu'ils ont tendance à aller voir de l'autre côté, en essayant de partir non plus de la maladie ou du thérapeute, mais du fait religieux. On passe alors à une anthropologie de la religion dont le médical est une composante, mais une composante partielle, de la même façon que la religion était une composante partielle du médical. Passer de l'un à l'autre, c'est poursuivre un itinéraire, naturel. Ce n'est pas un saut qualitatif, mais un simple changement de centrage.

*Diriez-vous que ce lien entre religieux et santé reste prégnant dans nos sociétés ?*

Je crois qu'il est fondamental mais masqué. Ce n'est pas par hasard qu'un des grands groupes à finalité fondamentalement thérapeutique s'appelle « Église » de scientologie. Ce nom mêle d'une façon astucieuse la référence à la science et l'expression d'une socialité religieuse. Bien plus, le renvoi à un culte se fait sans jamais parler de Dieu ou de surnaturel : on est dans un lieu, dans des démarches qui sont en même temps thérapeutiques, non naturelles et immatérielles, mais « scientifiques ». Ce n'est pas par hasard non plus que les charismatiques se font appeler dans certains endroits « salut et guérison », intégrant en un ensemble indissociable la réponse à la maladie et la réponse au défi du mal. Pensons au cas de Mgr Milingo, pour qui la guérison fait partie intégrante du message religieux, du devoir de compassion des croyants, et sur lequel Gerrie Ter Haar a publié un livre passionnant, *L'Afrique et le monde des esprits* -qui conte l'histoire de cet archevêque de Lusaka (Zambie) qui accomplissait des pratiques de guérison ; nommé à Rome pour faire cesser le mouvement qui se dessinait autour de lui, il opère des cultes analogues dans une église romaine. Et lorsque le christianisme céleste du Benin ou les religions de guérison nous montrent la consubstantialité de bien des cultes et de bien des pratiques de soins, nous nous rendons compte que ce qui est artificiel, en termes de connaissance du vécu des gens, c'est de dissocier le religieux du médical, comme nous l'a fait admettre la recherche technique de la médecine. Car c'est dissocier l'âme du corps. Ce que les plus incroyants eux-mêmes ne supportent pas, car un corps sans âme est un cadavre.

Finalement, la maladie et la mort se révèlent comme la source commune, unique, de la religion et de la médecine. Et ceux qui officient dans l'une ou dans l'autre représentent deux aspects différents d'une même fonction. Un homme immortel et sans douleur ne serait sans doute ni médicalisé ni croyant. Dans les lieux les plus protégés

du monde occidental, la foi s'effrite ; mais, de toute façon, les menaces réapparaissent... et les cultes aussi.

*Mais cela ne pose-t-il pas un problème au médecin dans nos sociétés ? La quête de médecines alternatives ne tient-elle pas au fait que le médecin, s'il peut répondre à la demande de guérison, n'a pas de réponse à la demande de salut ?*

Non seulement il ne peut y répondre, mais doit-il y répondre ? Il est dans une situation inconfortable et exigeante. La médecine va de plus en plus loin dans la connaissance des mécanismes les plus intimes du fonctionnement de notre corps. Elle décèle dans les dysfonctionnements de ce corps l'essentiel du support des pathologies, y compris mentales. À tel point que ce qui est inconnu ne nous paraît plus faire partie des mystères à jamais inaccessibles, mais être la prochaine étape de découvertes. Le médecin doit en maîtriser les techniques, et derrière ces techniques maîtriser les concepts. Ce qui lui donne une image de son malade que certains disent réductrice, car elle ne met en avant que le fonctionnement du corps, même si c'est dans ses éléments les plus subtils. Les variations de la perméabilité d'une membrane cellulaire à tel ou tel ion rendent mieux compte de bien des perturbations et donnent plus de prises sur elles que les interprétations sociales, relationnelles, psychiques ou surnaturelles.

Mais l'individu, lui, ne se vit pas comme cela. Objet biologique sans doute, il est, pour lui-même et face au médecin, un sujet. Or le médecin est envahi par l'examen du corps, depuis qu'il dispose de puissants moyens d'agir sur lui. Certaines écoutes, une certaine forme d'empathie sont cependant nécessaires. Mais ne nous cachons pas qu'elles peuvent aussi devenir des leurres masquant l'ignorance, leurres qui n'étaient acceptables que lorsque l'on n'avait pas d'autre moyen d'agir. Le médecin est contraint bien souvent à l'ascèse de la non-écoute, de la non-subjectivité, pour accéder à la qualité de l'acte technique qui le requiert tout entier, et il se doit de laisser de côté, sans doute à d'autres, la réponse à la demande de salut.

Il se trouve ainsi, malgré lui, rejeté du côté de la matière, en rupture avec une longue tradition et avec une part importante de ce qu'on attend de lui. Et là se trouve un piège où il peut se laisser prendre : le vécu est un réel, le subjectif est un réel, le conçu est un réel. Il n'y a pas que les mécanismes qui construisent le corps et ses maux qui soient réels. Il y a ce qui leur donne un sens. En l'ignorant, le médecin ne pêche pas par excès de scientificité, mais par manque de science : il ignore que sa science doit lui donner aussi accès au social, au culturel, au signifiant de la maladie et à la façon dont le malade la conçoit. Car c'est à travers ses conceptions que le malade filtre les informations et prend ses décisions. On est dans un domaine gros de conséquences, et il y a carence scientifique à le négliger.

En porte-à-faux à l'égard de la personne, le médecin peut retrouver accès à elle par un humanisme au quotidien, ce que font beaucoup de praticiens. Mais cela ne répond pas à certains besoins, ceux de la personne au-delà du corps. On parle souvent des « empiriques » pour désigner des soignants traditionnels, en sous-entendant qu'il s'agit d'un empirisme analogue à celui des premiers cultivateurs qui ont sélectionné des graines ou des animaux. On pense que l'empirisme des traditionnels est un peu du même ordre : par essais et erreurs, ils auraient sélectionné des traitements, des plantes ou des gestes. En fait, même si cet empirisme-la existe, il est assez limité. Par contre, on oublie un autre empirisme, celui de la gestion du social, de la connaissance des relations de l'individu avec son entourage, avec ses projets de vie. Là, ils ont su remarquablement percevoir ce qui se passe et créer les systèmes de manipulation symbolique d'un univers lui-même symbolique ; leurs actes de soins deviennent des événements au sein du vécu du mal et le transforment. Or cette gestion se fait d'autant mieux qu'elle se réfère à un mythe organisateur et structurant, mythe bien plus crédible s'il est inséré dans un éternel, un plus fort que l'homme et au-delà de lui. Si bien que, de l'empirisme social de la thérapie à la construction du religieux, il y a un continuum. La réalité est loin de ce

qu'en présente le réductionnisme de l'Organisation mondiale de la santé, où le tradipraticien n'est qu'un empirique des techniques.

Un des échecs de nos sociétés est qu'elles ne savent pas où situer ces empiriques du social. La médecine et les acteurs sociaux de la prise en charge de la maladie et du malheur sont par essence du côté de la laïcité, alors que, parmi les discours de soin, ceux qui ont un référent mythique fonctionnent mieux que ceux qui renvoient à la science : le complexe d'Oedipe n'élargit-il pas le ciel au-dessus du malade ? Certains tentent de ménager l'apparence du discours scientifique en échappant à ses contraintes ; mais lorsque l'homéopathe dit de ne pas toucher au granule sous peine de l'inactiver, cela rappelle moins un geste technique que l'hostie consacrée que l'on ne doit pas toucher ; la sacralité qui investit alors le produit véhicule en silence la sacralité de l'acte thérapeutique.

*L'irrationnel, c'est au fond ne pas se poser ces questions.*

Peut-être, mais il faut beaucoup de circonspection. Dans toute société, il y a à la fois ce que l'on appelle le rationnel et ce qu'on taxe d'irrationnel. L'un et l'autre obéissent à des rationalités ; ils ne sont pas de l'ordre anarchique de la rêverie. La forme des raisonnements ne varie guère. Ce qui compte, c'est le choix des prémisses sur lesquelles vont se développer ces raisonnements : la critique de la source des certitudes initiales, c'est peut-être à cela que se réduit ce que notre société nomme le « rationnel ». Il ne s'agit pas d'une façon de penser mais d'une façon d'adhérer. Ce que l'on appelle « irrationnel », c'est généralement ce qui s'appuie sur des prémisses données par un acte de croyance, bien que les déductions qui suivent se fassent selon le mode « rationnel ».

Mais les certitudes scientifiques ne sont « pures » que chez bien peu d'individus, s'il en est, et elles sont marquées par la façon dont elles se constituent dans l'histoire des personnes et des groupes, par leur représentation du monde et des autres, par leur place dans le jeu

social, etc. Mon maître, qu'il soit prêtre, mage, ou savant, j'aurai toujours le même rapport avec lui, et il aura toujours la même façon de raisonner à partir de ses prémisses, tant qu'il ne les interrogera pas. Et s'il est un scientologue qui m'affirme que j'ai autour de la tête un « mental » qu'il va me faire découvrir, s'il est cautionné par ma famille, par le groupe que je fréquente de façon privilégiée, je le croirai, puis je suivrai toutes les déductions fort rationnelles qu'il tirera de son affirmation de départ.

Lorsqu'on travaille sur les médecines traditionnelles, parallèles, différentes, etc., ce point est essentiel. Il ne faut jamais perdre de vue que, pour les malades, tout cela est scientifique : l'homéopathie est scientifique, la phytothérapie est scientifique, l'ostéopathie est scientifique, la scientologie est scientifique. Bien des gens croient à l'astrologie dans nos sociétés, et les milieux scientifiques s'indignent de cette présence de « l'irrationnel ». Mais, pour la plupart, il s'agit d'une science, cautionnée par des revues, par l'adhésion de gens fort bien. Les fonctions sociales de l'astrologie sont intéressantes. Les douze figures du zodiaque sous lesquelles les gens se regroupent ne sont-elles pas des identités totémiques, qui permettent de distinguer douze clans, et à partir de cela de structurer des relations avec l'autre ? Un système de mise en ordre de la foule (« Je suis Scorpion, Sagittaire, etc. ») qui met en rapport l'autre avec soi.

*C'est effectivement un principe de classification qui joue pour beaucoup de gens : savoir le signe de l'autre, ses incompatibilités...*

Y compris dans la définition de soi-même : « Je suis cela, c'est donc normal que telle chose marche (ou ne marche pas). » On a là un système d'explication qui est en même temps un système de signification. Même ses approximations sont tolérables car on occulte aisément ses contradictions face à la force de ses affirmations.

*Revenons sur les rapports entre médecin et anthropologue : que signifient-ils, qu'ont-ils de particulier ? Est-ce que la matérialité des corps est centrale pour tous les anthropologues qui travaillent en anthropologie médicale ? N'y a-t-il pas chez eux, par rapport au corps, le même fossé que chez ces anthropologues physiques dont vous parliez ? Peut-être ne connaissent-ils le rapport à la maladie que de façon tout à fait superficielle ?*

Je le crains souvent : sait-on bien maintenir l'équilibre entre la matérialité de la vie et sa signification, avoir le souci de ne pas oublier l'une quand on étudie l'autre ? Cela marque ceux qui sont passés, au moins pendant deux ou trois ans, par la médecine. Pensons aux ambiguïtés créées par l'emploi du mot maladie. Quand certains en parlent, ils en ont une vision que l'on peut dire profane, car la maladie est un concept profane. Pour le médecin, il y a des états pathologiques très divers, manifestés par des symptômes, plus ou moins perçus, plus ou moins tolérés, des douleurs, des angoisses, et maladie est un terme commode, englobant, mais approximatif. Pour bien des ethnologues, c'est un objet, un événement ; ce qui est légitime lorsqu'ils se placent du point de vue de la société. Mais à partir de là, ils dérivent souvent vers des propos sur l'essence de la maladie et cela conduit à des nonsens. Autre faille du vocabulaire qui reflète le flou de la pensée, lorsque pour dire « soin » on dit « guérison », ce qui est courant chez bien des ethnologues (« la guérison par les plantes », « les pratiques de guérison », etc.). La guérison est une notion à démanteler, et ce démantèlement qui a eu lieu sur le plan médical, n'est pas passé en anthropologie médicale. Si des anthropologues, de formation psychiatrique en général, ont pu démanteler les concepts de illness, disease, sickness, c'est plus à partir de leur expérience clinique que de leur démarche anthropologique, c'est « l'anthropologisation » de leur expérience médicale.

Tout cela n'enlève rien à ceux qui travaillent, en tant qu'anthropologues sociaux, sur les faits de culture ou d'organisation sociale qui

concernent la pathologie. Marc Augé a fort bien dit que la maladie est à la fois la plus individuelle et la plus sociale des choses. Il a perçu ce que beaucoup de médecins n'arrivent pas à sentir. Ils n'ont pas la sensibilité anthropologique. Ils parviennent rarement, dans leur tête à tête avec le malade, à identifier ce qui dans sa façon de dire, de souffrir, de craindre, de soigner n'est pas le fait de l'individu, en tant que tel, mais de sa culture.

*Un stage dans un milieu hospitalier ne devrait-il pas, comme le terrain, faire partie de la formation en anthropologie médicale ?*

Avec un sérieux problème éthique qui tient à ce qu'on n'est pas dans un milieu hospitalier pour soi mais pour les malades, ou pour apprendre à leur rendre service. On n'y est pas pour se servir d'eux dans un projet qui est en dehors d'eux. C'est une question lourde ; l'anthropologue devra convaincre les responsables des soins, ou les malades eux-mêmes, qu'il concourt en quelque façon au bénéfice des patients.

*Une autre dimension du métier d'anthropologue, absente dans l'anthropologie scolaire, c'est celle de médiateur. N'y a-t-il pas une fonction à explorer ?*

Ce mot, « médiateur », me frappe. À l'époque des médiateurs de tous ordres dans les entreprises comme dans les États, on peut se demander si l'anthropologue n'est pas destiné à être un médiateur entre une série d'interfaces opaques. Il ne s'agit pas de devenir une sorte de calmant des douleurs sociales, mais de permettre le relais dans le cheminement de paroles qui se cherchent et qui ne se rencontrent pas.

*Une question importante est celle des limites du modèle biomédical, des limites de la science, qui semble liée au retour, à la réémergence, à la réactualisation du religieux. En quoi l'anthropologie peut-elle aider à comprendre des aspects un peu occultés de cette dimension spirituelle ?*

Le point de vue de l'anthropologue a ceci de spécifique que tout ce qui est dans la société qui l'entoure est la réalité. Une croyance est le point d'enracinement de décisions et de comportements, même si elle n'a pas d'autre fondement préalable que l'adhésion d'un individu. Pensons à l'homme qui combattait toutes les nuits des milliards d'extraterrestres et qui a fondé la secte du Mandarom : sa croyance a été le point de départ d'une série de conséquences visibles (des bâtiments), sociales (des individus), idéologiques (des gens qui à partir de cela se sont représenté le monde en fonction de ce qu'il disait). La croyance de cet homme est un fait, un donné.

L'anthropologue a ainsi pour données des formes de questionnement et des certitudes affirmées qui se développent tout à fait à l'écart du domaine scientifique, bien qu'elles en adoptent souvent le langage, et il doit se demander : « Pourquoi ? Comment ? À quoi cela répond-il ? » Je ne dirai pas, de façon fonctionnaliste, « à quoi cela sert-il ? ».

Au fondement de ces questions, lorsqu'il s'agit de médecine et de maladie, se trouve une interrogation, pas toujours formulée clairement mais qui hante ceux que menace la mort : « Je suis mon corps », implique-t-il « Je ne suis que mon corps » ? Évidemment, on peut pencher vers la solution dualiste, la plus simple, ou toutes les formes de dualisme : le corps et l'âme, le corps et l'esprit, la nature et la surnature, la partie éternelle et la partie transitoire de l'être. Solutions qui ont remporté une telle adhésion au long de l'histoire de l'humanité qu'elles sont elles aussi l'une des formes de la réalité qui interroge l'anthropologue.

Si on fait un raccourci on peut observer les cas d'une situation extrême de non-dualisme, et qui est la conception strictement biomédicale de la fécondation, de l'embryogenèse, du développement de l'individu et de son existence, de ses maladies et de sa mort. L'homme en tant que membre de l'espèce humaine, l'animal en tant que membre de telle ou telle espèce animale, le végétal de telle espèce végétale correspondent au processus biochimique complexe de genèse et de développement du vivant, membre d'une espèce dont il assure la pérennité. Dans le contexte de ce réductionnisme, qui sur le plan de l'approche biologique et intellectuelle est tout à fait acceptable, on ne trouve pas de définition des individus en tant que sujets. Cela est valable pour examiner le monde des autres, mais quelque part le moi dit : « Oui, mais pas pour moi. » La crainte est issue du triomphe de l'homme sur la matière. Sur la matière végétale, dans l'exploitation et la sélection des plantes, sur le règne animal dans la zootechnie, sur la matière tout court dans le remodelage de la planète. La médecine est entrée dans cet ensemble de pouvoirs techniques qui font peur. Mais moins par ses conséquences matérielles - sauf peut-être lorsqu'on parle de clonage ou de certaines interventions génétiques - que par ses conséquences sur la matérialisation croissante de l'être humain, d'abord de l'être humain malade et pourquoi pas ensuite de l'être humain en bonne santé. C'est donc plus la déshumanisation, je dirais plutôt le réductionnisme au corps (y compris de l'esprit, de son fonctionnement et des relations), que l'on craint. Prenons une image. Les livres sacrés portaient le message oral antérieur qui s'y était cristallisé sous la forme de signes. Tout semble se passer maintenant comme si, au lieu du message, on se préoccupait d'analyser le papier, de compter les caractères, d'examiner l'encre. Bref comme si la « réalité » du livre était l'objet-livre, oubliant que le livre porte en lui un texte, l'incarnation d'un oral, un message accessible à qui sait lire, et qu'il ne se réduit à un objet matériel que pour l'illettré.

C'est cette dimension, analogue au message du livre, que l'homme voit disparaître lorsqu'on analyse le papier qui le compose, l'encre qui trace ses caractères. Pas plus qu'on ne peut réduire tous les textes du

monde au jeu aléatoire de vingt-six caractères et de quelques autres signes, on ne peut réduire toutes les formes de la vie à l'arrangement de quatre nucléotides. Mais comment en sortir, car nous n'acceptons plus l'illusion, et nous ne trouvons rien pour nous convaincre que le monde puisse être enchanté sans illusion ? Peut-être l'art, ou d'une autre manière l'amour, même sans référence au divin, gardent-ils les fonctions essentielles du divin qui sont justement cet enchantement du monde, cette ouverture d'un ciel qui ne soit pas un simple couvercle, mais, littéralement, un infini.

*Dès le début de votre carrière anthropologique, vous vous êtes intéressé au phénomène religieux. Votre livre Hindouismes créoles vous a pris bien des années. Comment conciliez-vous votre intérêt de biologiste pour les corps avec cet attrait pour le religieux ? D'où vous vient cette sorte de fascination ?*

Si j'étais un démiurge, je dirais qu'elle provient de mon infinie pitié pour ces êtres si temporaires et qui voudraient ne pas l'être. Quand on regarde l'humanité en essayant de s'imaginer hors d'elle, on la voit formée de condamnés à mort, qui dans la cour de leur prison se sont aménagés de petits abris, des jeux, en attendant qu'on vienne les chercher.

Pour tous ces prisonniers condamnés, la religion est la porte qui offre de sortir de la prison. Je ne sais si c'est une vraie porte ou un trompe-l'oeil merveilleusement peint sur le mur et contre lequel ils vont se fracasser. L'univers du religieux, c'est le lieu d'expression de la difficulté d'être un humain, la réponse au désir d'absolu. Et puis, même s'il est un trompe-l'oeil, n'est-il pas plus bénéfique qu'un mur nu, durant le bref temps de la vie de chacun ?

Mais la religion, c'est la foi, la croyance aussi. Et j'ai toujours observé les croyants avec étonnement, en me disant : « Ils vont se réveiller. » Mais en allant vers eux, même sous le prétexte d'étudier leur croyance, je crois que je voulais aussi partager leur rêve.

J'ai donc une vision un peu cynique, par une ascèse très volontaire et très consciente par laquelle je m'efforce d'être totalement agnostique et incroyant de tout système religieux. Je ne peux cependant pas, moi non plus, accepter pleinement d'être matériel et transitoire, malgré mes dires. À la limite, je peux l'accepter pour moi, mais pas pour ceux que j'aime le plus. Sentiments que tous les hommes partagent. Mais ce que nous, nous exprimons par des mots, par des concepts, d'autres le disent par des conduites liées à des croyances, des mythes reçus comme des vérités incontestables. Et cela aboutit à mille sous-produits qui viennent littéralement orner le monde, les produits de l'art.

Aux sources des arts, il y a la religion. Ils ne s'affranchissent d'elle que tardivement et dans certaines sociétés seulement. Que l'on soit ou non croyant d'ailleurs, l'art est une des seules activités, avec l'amour, ou se concilient le refus de l'irrationnel et l'accès à autre chose que la raison. L'art est la forme la plus acceptable de la prière pour les incroyants. Bien écrire un texte, peindre ou sculpter nous met dans une position du même ordre que la prière, et je rêve d'avoir été l'un de ces moines enlumineurs... Ma fascination pour le religieux, c'est tout cela à la fois : une solidarité pour les hommes quand on est avec eux, et, lorsque l'on essaie de s'abstraire de l'humain, cette sorte de pitié affectueuse pour cette espèce handicapée à jamais par la mort alors qu'elle aspire à l'éternel. Mais il n'y a pas que cela, car il y a aussi de l'incroyance dans toutes les religions et du doute chez leurs croyants. Autre dimension, celle de la terre face au ciel, celle des réalismes, celle du réveil après le rêve...

*Je suis tout de même frappé de voir que, dans vos recherches sur le domaine religieux, il y a une préférence très claire pour l'hindouisme et peu d'intérêt pour les nouvelles sectes, par exemple.*

Comme ce qu'a fort bien fait aux Antilles Laennec Hurbon. Pourquoi l'hindouisme ? Il y a certainement un enracinement personnel de cette religion depuis ma prime adolescence, par des lectures. J'en avais

reçu une marque très forte ; j'avais correspondu un peu avec Lanza del Vasto, et je vivais un peu ce qui allait plus tard attirer vers l'Inde une partie de la jeunesse occidentale. Comment avoir une sorte de vie mystique sans qu'un dogme l'encadre et la contraigne ? Peut-être influence par Teilhard de Chardin que de fois ai-je été envahi par l'idée que Dieu n'est pas à l'origine du monde, mais qu'il est le but, qu'il n'en est pas l'alpha mais l'oméga ! Les religions me semblent les étapes de ce chantier.

L'hindouisme dit tout cela en quelque sorte. Il est à la fois une religion et une non-religion puisqu'il diffuse le sentiment mystique vers l'ensemble des êtres et des choses qui composent l'univers. L'univers empêche que n'émerge un Dieu abstrait, mais ce n'est pas non plus de la matière opposée à l'esprit car il est la substance essentielle qui porte l'éternité.

En rencontrant à la Martinique des faits indiens, j'ai eu une réaction plus commune qu'on ne le croit, du moins pour les Européens qui arrivent : une fascination devant ce que l'on croit être le message de l'Inde. Mais j'étais suffisamment ethnologue pour tenir compte de la réalité telle qu'elle se présentait sur place, un culte fait par les descendants de malheureux qui avaient amené ce qu'ils avaient pu. J'ai peu à peu appris à leur contact deux choses essentielles. D'une part, ils étaient eux aussi membres de l'univers créole de la plantation et ils vivaient leurs cultes en référence avec les duretés de cet univers ; d'autre part, au regard de l'hindouisme, ils étaient une forme partielle et particulière d'une religion qui est elle-même une manifestation partielle et particulière des chemins vers ce que l'homme nomme le divin. Pour l'hindouisme, les voies de l'ascension sont multiples mais toutes conduisent au même sommet.

Cela me permettait d'espérer répondre à ce qui était mon souci principal : ne pas s'agenouiller par lassitude en se persuadant que c'est par conviction. Que de conversions sont sans doute des effondrements

de la raison à la fin d'une course solitaire qu'on n'arrive pas à conduire à son terme !

*Avez-vous eu l'occasion de visiter l'Inde ?*

Pour la première fois, en janvier 1968, à l'invitation de Thani Nayagam, ce jésuite indien qui organisait à Madras le congrès international d'études tamoules. La réunion comportait d'innombrables communications, dont une bonne partie sur la langue et la culture tamoules. J'avais présenté un film sur les cultes indiens de la Martinique. J'avais été frappé par l'exaltation nationaliste liée au congrès.

Tout avait commencé par une immense parade dans les rues de Madras en présence de tout le gouvernement du Tamil-Nadu. Des milliers de figurants avaient défilé, représentant l'histoire, les arts, les activités religieuses, les mythes. Et surtout, on nous a emmenés à travers le sud de l'Inde dans un train spécial. Il y avait à bord plusieurs des ministres du gouvernement, une série de religieux hindous et les participants étrangers. Nous voyagions la nuit, et chaque matin nous arrivions dans des villes où nous étions accueillis dans des temples et dans des institutions religieuses. Visite touristique et pèlerinage à la fois, nous sommes allés jusqu'au cap Comorin ; nous avons été reçus à Trichi, à Kanchipuram, etc. Cela a été une espèce d'imbibition accélérée, par cette Inde tamoule, à la personnalité très affirmée. À l'époque, le parti DMK, sous la direction d'Annadurai, était au pouvoir avec un programme presque séparatiste. Des graffiti Hindi down fleurissaient sur les murs et le nationalisme tamoul mettait en avant la langue et la culture. C'était l'époque où le Québec était frissonnant de nationalisme, et je comparais malgré moi les deux mécanismes par lesquels s'affirmaient ces nationalismes, enracinés l'un et l'autre dans une identité culturelle forte, englobée par un État dominant qui lui laissait une portion congrue. Les Tamouls et les Québécois jouissaient d'une assez grande autonomie interne dans des systèmes politiques qui se ressemblaient. Au Tamil-Nadu, on mettait en avant l'identitaire et le culturel, tandis que la thématique économique et celle du développement

étaient occultées. La référence aux grands rois des époques anciennes tenait lieu de projet. Au Québec, même si l'expression culturelle et identitaire était forte, elle était enveloppée de réalisme économique. Les deux attitudes semblent avoir été renvoyées dos à dos par l'histoire puisque, plus de trente ans plus tard, la question reste toujours en suspens, des deux côtés, avec peut-être même moins d'actualité.

D'autres voyages m'ont permis d'approfondir l'univers religieux indien et m'ont fait accéder alors à beaucoup plus : aussi bien à l'hindouisme des grands textes qu'à la vie quotidienne dans le monde indien.

*Quelles sont les raisons de l'implantation des religions indiennes dans les sociétés créoles ?*

Lors de l'abolition de l'esclavage aux Antilles et aux Mascareignes, une bonne partie des anciens esclaves se sont retirés - on les comprend - des fonctions qu'ils avaient sur la plantation. Les planteurs ont manqué de main-d'œuvre et en ont cherché dans plusieurs directions dont la plus efficace a été l'Inde. Les planteurs anglais ont commencé, en faisant venir des Indiens de toute l'Inde, et les Français les ont copiés, avec l'immigration d'engagés, originaires du sud de l'Inde, en particulier de la périphérie de Pondichéry. Un contrat de cinq ans leur garantissait le retour s'ils le demandaient. Ces communautés indiennes ont introduit leur culte dans le paysage religieux des sociétés créoles.

*Par rapport au culte originel, est-ce qu'il y a eu des dérives, dans la structure, la façon d'opérer ?*

Très peu. Il est fascinant de voir à quel point le rite s'est figé. On est presque en face de ce que Roger Bastide appelait des « religions en conserve », qui maintiennent avec rigidité leurs rites. Des pans entiers de cultes ne sont pas là, et ne sont peut-être jamais venus, des choses qui ont existé - qui sont attestées par des vieux - ont disparu. Mais ce qui s'est maintenu l'a été avec une précision fascinante. S'il y a eu des

transformations, c'est surtout depuis quelques décennies, sous l'effet des changements sociaux majeurs de l'époque contemporaine.

J'ai pu, grâce à des informateurs qui sont devenus des amis, pénétrer ce monde. Il y avait d'abord Zwazo, un de ces petits cadres indiens de la plantation qui jouaient le rôle de commandeurs, c'est-à-dire de chefs d'équipes sur les terres. Il était extrêmement gentil, mais d'une autorité non contestée par ses subalternes et par sa famille, sur laquelle il régnait avec poigne. Il se détachait de la moyenne du milieu par sa bonne connaissance de la religion et de la langue tamoule, mais aussi par son intelligence. Derrière sa soumission professionnelle et son respect réel de la hiérarchie, il avait le sentiment très précis d'une injustice sociale, qu'il n'exprimait guère. Quand il fut âgé, à la retraite, il me montra sa toute petite case et, la comparant à la grande maison des planteurs, il me dit : « Moi, j'ai travaillé toute ma vie, voilà où j'habite. Eux, ils ont pas travaillé, voilà où ils sont. » Il est mort à quatre-vingt-dix ans, en 1992.

À la Réunion, je suis devenu très proche, très ami, d'un de ceux qui ont fait le lien entre l'Inde des anciens et le monde contemporain, Pierre Mounichy, dit Manicon. Ancien commandeur lui aussi, il se présentait comme un héros de cinéma : grand, sec, avec une moustache et une chevelure blanches, une allure de seigneur et une grande autorité naturelle. En privé, il était extrêmement courtois et gentil. Parlant bien le tamoul, reconnu comme prêtre après avoir été longtemps vu comme « un peu sorcier », il était allé vers un hindouisme de plus en plus orthodoxe, tout en continuant à faire des exorcismes et des pratiques de guérison.

L'hindouisme était l'une de mes voies d'accès à la population. En fréquentant les temples, je retrouvais les gens de la plantation. Beaucoup de prolétaires ruraux qui vivaient pauvrement dans de petites cases étaient des Indiens qui participaient aux cultes, qui m'invitaient ensuite à leurs cérémonies familiales. À la Réunion comme à la Martinique, je suis entré dans le réseau des gens qui fréquentent les cultes

indiens, et qui sont de toutes origines, de tous milieux. J'étais certainement considéré comme un croyant parce qu'on me voyait de semaine en semaine, de temple en temple. On m'invitait à participer au culte, ce que je faisais sans réticence car je remplissais les conditions de respect exigées.

*Est-ce votre contact avec l'hindouisme martiniquais qui vous a conduit à l'hindouisme réunionnais ?*

Entre les deux, il y a eu d'abord l'hindouisme indien. L'hindouisme martiniquais a surtout été la porte d'entrée vers l'hindouisme de l'Inde, un passage nécessaire. Autant à la Martinique j'avais le regard de l'ethnologue sur quelques rites particuliers que je percevais de l'extérieur, en ne le personnalisant que par quelques amitiés, autant à la Réunion je venais armé à la fois de connaissances, de lectures, de la fréquentation des temples du Tamil-Nadu et d'une vie quotidienne partagée avec l'univers indien. Je n'étais pas vraiment un observateur. J'e rejoignais un milieu où je me reconnaissais, auquel j'identifiais ma vie privée. Cela a facilité énormément les contacts. Ce que je savais du tamoul, des gestes et des prières, me situait ailleurs.

*Quels sont les éléments les plus importants de ces implantations créoles de l'hindouisme ?*

Tout dépend du point de vue. J'ai fait visiter, il y a quelques années, la Réunion à une amie, excellente indianiste, dont c'était le premier contact avec un pays créole. Ce qu'elle y a vu l'a littéralement horrifiée. C'était à ses yeux une caricature, inacceptable pour le monde hindou. Elle additionnait la vision négative des Nord-Indiens sur les Tamouls, la vision dépréciative du monde brahmanique sur les cultes populaires, et la vision de toute personne de l'Inde sur le monde créole. Des temples où la disposition des divinités n'est pas orthodoxe, où s'associent des cultes incompatibles dans des espaces qui auraient dû demeurer propres à chacun, tout cela la choquait, comme cela choque tout Indien.

D'une certaine façon, c'est évidemment un hindouisme qui a été reconstruit par de pauvres bougres qui ont fait ce qu'ils ont pu, et qui bricolaient. Déjà, en ce sens, ils étaient créoles. Ils n'avaient pas reçu à la naissance tout ce que la société indienne donne à ses enfants, mais ils avaient emporté dans leurs bagages ce qu'ils avaient pu rafler dans un déménagement précipité et ils l'avaient étalé autour d'eux dans un petit temple après leur arrivée. Ensuite, ils avaient essayé de s'organiser.

Mais il y avait un autre aspect. C'est la rencontre des gens, beaucoup plus que celle des lieux. À ce moment-là, je retrouvais une façon d'être, une façon de penser, de vivre, de dire le destin, la vie et le divin... Une façon qui relevait de l'hindouisme sans même le savoir. Que ce soit à propos de la prière, ou de la pureté (la « propreté »), j'étais là comme en Inde. Je me trouvais devant un hindouisme issu des profondeurs rurales et populaires de l'Inde. Et lorsqu'un chercheur martiniquais, Gerry l'Étang, s'est rendu dans le sud de l'Inde, dans les villages d'origine des Indiens de la Martinique, il en a ramené des photographies dont on est incapable de dire si elles ont été prises en Inde, à la Martinique ou dans l'océan Indien. Mais cet hindouisme a longtemps semblé marginal, incomplet, même aux yeux de bien des spécialistes de l'Inde jusqu'à une époque récente. Seuls des anthropologues comme Louis Dumont ainsi que bon nombre d'Anglais ou d'Américains lui ont reconnu le statut qu'il mérite, et cela presque contre le sentiment général des tenants de l'hindouisme officiel, qu'il s'agisse de nombre d'indianistes, ou d'hindous qui n'avaient sur des dieux de village, sur ces cultes sanglants, que des regards hautains : des prêtres non brahmanes, des offrandes animales, une ascèse faite de tortures spectaculaires, de marches dans le feu, de transpercements du corps, c'est un hindouisme qu'ils refusent. Or tout cela existe très abondamment à la Réunion.

La distance du début est devenue pour moi une proximité. Derrière une apparence créole, il y avait une très forte authenticité indienne.

Certes, les statues ou beaucoup d'accessoires des cultes étaient bricolés sur place ; la gestuelle d'une partie des fidèles, certains rythmes des chants étaient en connexion étroite avec le monde créole. Mais lorsqu'on se penchait sur le détail fin des rituels, sur les temps et la structure des cérémonies, sur les espaces privés - qu'il s'agisse des rituels privés ou des gestes de la vie courante là on retrouvait une Inde masquée dans la créolité, une Inde faite par des personnes qui fonctionnent parfaitement dans le monde moderne, et qui toutes étaient, de plus, baptisées, chrétiennes. Ce qui est vécu ailleurs comme contradictoire ne le semblait pas ici, et on rencontrait à nouveau les traits de la créolité. Le Christ et les rituels chrétiens étaient en quelque sorte enveloppés dans cet hindouisme. On ne peut être hindou et chrétien à la fois que si l'on est hindou, car si l'on est hindou on peut être ouvert à de nouvelles formes du divin, tandis que si l'on est chrétien, on est par définition dans un monde clos aux autres religions. Sauf syncrétisme, mais alors on se place en dehors de l'orthodoxie.

Dans les temples indiens, il y a aussi des cultes d'origine musulmane, et là encore ce n'est possible que si l'on est hindou. Pas si l'on est musulman. Lorsqu'on égorge dans un temple hindou de la Guadeloupe un animal devant le croissant et l'étoile, ce n'est pas un rituel islamique, c'est une offrande d'origine musulmane à un dieu hindou, incorporée dans le rituel. Cette forme de la pensée populaire indienne a franchi les océans avec les engagés.

*Quand on compare sous cet angle la Réunion, la Martinique et l'Inde, quelles variations trouve-t-on ?*

On se trouve partout devant un système très homogène, qui est formé d'un divin grand, inaccessible, puissant. Ce divin a connu une histoire. On est en face de divinités qui ont une historicité, entremêlée à celle des hommes, l'histoire des incarnations du divin, de sa présence parmi les hommes. Ces présences se font sous de multiples formes qui sont elles aussi des formes historiques, que l'on conte, du moins pour une partie des divinités. Il y a aussi des divinités aux for-

mes plus intemporelles, ce que sont d'ailleurs plusieurs des divinités dites « de village ». Un divin, donc, dont on sait l'unité et dont on perçoit la multiplicité. Les formes multiples du divin sont les voies de son intelligibilité.

On n'adhère pas, cependant, selon un libre choix. La filiation est le principal mode d'accès à telle ou telle forme du divin. Et là, il y a une grande homologie entre la Réunion et l'Inde, alors qu'à la Martinique il ne semble pas exister de divinité de lignage. Ce lien est sans doute plus effrité, et il y a de toute façon un nombre trop restreint de divinités, ce qui fait que tout le monde s'adresse aux mêmes. En Martinique, on a donc affaire à un hindouisme réduit et enkysté, du moins jusqu'aux années quatre-vingt-dix, à partir desquelles les contacts extérieurs ont commencé à remanier le tableau. À la Réunion, l'hindouisme était, grâce au relais de Maurice, dans une certaine continuité avec celui de l'Inde.

Donc, entre le pôle, conforme mais limité, qu'est la Martinique et l'Inde, la Réunion apparaît comme intermédiaire. Mais l'hindouisme « supérieur » du sud de l'Inde n'y a pas été très présent jusqu'à une date récente, et ce sont les contacts récents qui l'ont vivifié. On ne connaissait pas les grands mystiques ni les penseurs tamouls. On était en face d'un hindouisme de villages et de certaines castes inférieures du pays tamoul. Dès les années 1880, des Indiens se sont toutefois efforcés d'implanter autre chose, et les anciens temples des villes, temples de Shiva surtout, en témoignent. Pendant longtemps, c'est Maurice qui, vue de la Réunion, était une petite Inde.

### *Ces cultes pouvaient-ils avoir une fonction politique ?*

La politique pouvait se mêler à ces cultes, comme le montre l'exemple de Daniel Singaïny, un homme qui, assez jeune, a développé un temple devenu par la suite célèbre, la Chapelle-La-Misère. Quand je l'ai connu, il débutait, sous le jour ambigu que lui conférait son double rôle de prêtre et de responsable de la cellule communiste.

On était en 1972, à une époque encore très tendue, très coloniale, et les communistes étaient les révolutionnaires menaçants et infréquentables, surtout dans les zones sucrières. Ce temple était un lieu d'énonciation de la parole communiste, où Daniel Singaïny prêchait en racontant le Mahabharata, avec des expressions qui se raccordaient à son discours politique : « La bande raciste qui nous domine, c'est comme ceux qui combattaient Adjounin. Mais Adjounin, c'est le peuple, et le peuple va se révolter, et le peuple gagnera comme lui. » Il m'avait été présenté par Paul Vergès, qui s'était tout de suite intéressé à ce que je faisais. Je n'avais nulle sympathie a priori pour les communistes, mais ce que j'observais me faisait partager une grande partie de leur point de vue sur la société. Daniel Singaïny a connu une évolution fascinante. Sa foi hindoue l'a finalement emporté, et tout en restant d'extrême gauche, il a quitté le PC. Il est récemment allé à la Martinique, à l'invitation de Martiniquais, pour rouvrir un temple du nord de l'île, à Macouba. À cette occasion, il y a implanté des cultes venus de la Réunion, et c'est par ce relais que passe en partie le renouveau de l'hindouisme à la Martinique. Pour moi, la boucle se refermait...

***L'influence indienne directe est donc beaucoup plus sensible à la Réunion. Y a-t-il communication avec le monde tamoul de l'Inde ?***

Au début des années soixante-dix, il y en avait très peu. Le relais se faisait par l'île Maurice. Les quelques temples un peu riches faisaient venir un prêtre mauricien. Dans la seconde partie de la même décennie, quelques sociétés qui géraient des temples ont décidé d'engager un prêtre venu de l'Inde, un brahmane. La préfecture refusait le permis de séjour à ces Indiens, par crainte du communalisme, du militantisme tamoul, ce qui a freiné assez longtemps ce renouveau. Depuis environ dix ans, tout s'est transformé. La réindianisation des Tamouls est impressionnante. En 1975, on ne voyait jamais une femme en sari lors des cérémonies, alors qu'aujourd'hui c'est devenu presque la règle ; il en va de même pour l'introduction de livres d'apprentissage du tamoul, l'importation de matériel religieux et de disques. Les jeunes vont en Inde, et ils reviennent avec des connaissances religieuses et

musicales. Les danses, y compris le baratha natyam, sont enseignées à la Réunion et des ashrams se sont ouverts.

*Comment est perçue cette montée indienne à la Réunion ? Est-elle vécue avec appréhension ?*

Par qui ? Par les gens d'origine indienne, c'est vécu, me semble-t-il, de deux façons. Bon nombre y voient le retour aux sources d'une identité fondamentalement religieuse. D'autres parmi eux disent : « Attention, on nous détruit les cultes de nos ancêtres, pour importer des cultes de l'Inde qui ne sont pas ceux de nos ancêtres. » Ce qui est vrai en grande partie d'ailleurs. Il y a donc deux regards, qui auraient pu s'affronter, mais qui semblent en ce moment s'ajuster autour d'une identité réunionnaise des cultes au sein du continuum hindou.

Chez les élites dominantes blanches, on ne semble pas avoir grande crainte. Dans la population créole, pendant longtemps, tout ce qui était indien était considéré avec crainte et méfiance et associé au satanisme. Que de jeunes créoles m'ont dit que leurs parents leur interdisaient de regarder les processions indiennes, et que tout ce qui touchait à ces cérémonies était dangereux ! Quelque part, c'était le mal. Le prêtre indien était le « sorcier malbar ». Une sorte d'appropriation s'ébauche, mais il reste une ambiguïté, car on ne sait pas si la « réindianisation » ne va pas contribuer à une coupure communautaire. À mon avis, elle ne s'oriente pas dans ce sens, mais on ne sait jamais... On assiste surtout à la montée en puissance d'une collectivité fortement identifiée, mais dont les frontières sont floues. Auront-elles un tracé plus net un jour ? Pour le moment, la société permet des glissements d'appartenance, selon les circonstances : on a plusieurs filiations et on peut jouer des unes et des autres, si bien qu'il peut exister une indianité sans qu'il y ait d'Indiens. On n'est pas dans l'ethnicité au sens restreint. Les élections, voire les cultes, ne concordent pas avec des cercles ethniques. Cela donne une grande fluidité à la notion d'ethnicité, qui demande à être manipulée avec beaucoup de précau-

tions. Parfois cependant, à force de la nier, on tend à un « politiquement correct » qui trace un tableau trop idyllique.

*Vous avez commencé à étudier ces cultes en 1957 aux Antilles, et vous continuez là-bas et ailleurs à les étudier au long de quarante années. Sur cette période de temps, comment s'est transformé l'hindouisme ?*

Des années 1950 à la fin des années 1970, on s'est trouvé devant la prolongation presque à l'identique de ce qui avait été mis au point avec la première génération d'arrivants. Rien d'étonnant à cela : les Indiens, venus dans le cadre de la plantation, n'avaient pas encore échappé à son univers, à la veille pourtant de s'effondrer. Les Indiens fixés dans les îles, et dont les enfants devenaient français - ce qui leur a demandé de longues batailles -, gardaient un élément religieux, fondamentalement privé ou communautaire, visible certes, parce que les temples et les cérémonies se remarquent, mais à l'usage interne du groupe. Ces cultes étaient mal perçus, de même que les Indiens en général, souvent discriminés par la masse de la population qui avait échappé au fardeau de l'esclavage. Ils étaient des travailleurs étrangers mal acceptés dans l'ensemble, allogènes dans cette société, des non-créoles.

Sur le plan de la religion elle-même, les temples étaient en général fort modestes. On y transmettait oralement la religion, sauf de la part de quelques individus qui lisaient le tamoul dans des livres, patrimoine soigneusement gardé. À la Martinique, on assiste alors à la déperdition de pratiques, comme la marche dans le feu, vers les années 1920 semble-t-il, ou les danses inspirées du Ramayana, encore très vivantes dans les années cinquante et soixante et qui ne sont que des résidus folkloriques. Quitte à renaître un jour, peut-être ? Le tamoul s'est alors effacé, et il ne restait dans les années soixante-dix que de rares individus capables de le parler un peu. Fait fondamental, le tamoul a pris alors le rang de langue sacrée, de langue des cultes, du divin. Les mots, les phrases tamoules, devenus des formules peu com-

préhensibles, avaient un pouvoir intrinsèque. Toute phrase tamoule devenait une sorte de mantra.

L'évolution s'est faite au cours des années quatre-vingt, en relation directe avec le changement de la société globale des départements d'outre-mer. La départementalisation a pris alors son plein effet. Des élites intellectuelles nombreuses ont émergé, issues cette fois non seulement de la bourgeoisie blanche ou de couleur mais des milieux populaires urbains ou ruraux. La place des Indiens y a été importante. Cela avait commencé auparavant avec beaucoup de difficulté, comme le contait Albert Ramassamy, proviseur de lycée puis sénateur, dans ses Mémoires. Erre indien avait été la cause d'une lutte permanente contre ce qu'il qualifiait de colonisation interne bien plus dure que la colonisation externe : la colonisation des Indiens par la société locale. Durant cette période, en même temps que les mouvements d'ouverture, comme l'ouverture linguistique au créole et celle sur le monde par des voyages de plus en plus faciles, se sont produits deux grands changements.

Un premier changement porte sur l'attitude de la société globale. Dans la recherche de leur identité face à la métropole, la société antillaise et, un peu moins, la société réunionnaise ont fait feu de tout bois et ont incorporé dans leur patrimoine tout ce qui n'était pas métropolitain. C'est très explicite aux Antilles. Cet effacement du caractère étranger du phénomène indien s'est accompagné d'une ouverture au message religieux des Indiens, par le biais de la dimension pragmatique de ces cultes populaires qui répondent directement aux malheurs ou aux incertitudes de la vie. Ils s'adressent à des pouvoirs surnaturels dont la population générale pense que le médiateur, l'Indien, est fort, investi de pouvoirs surnaturels. Il accomplit au vu de tous des prodiges, comme de marcher et de faire marcher dans le feu, de se transpercer joues et langue avec des aiguilles sans saigner. Cela prouve d'évidence qu'il détient un pouvoir sur un monde plus puissant que celui du « Bon-Dieu » créole, auquel quelques prières peuvent peut-être demander quelque chose mais qui ne permet aucun prodige.

Le Dieu des Indiens se montrait plus fort. Car il demandait plus. Comme on me l'a souvent dit : « Si on veut communier, il faut jeûner trois heures, si on veut participer à une cérémonie indienne, il faut jeûner plusieurs jours, et même plusieurs semaines. » Des dieux plus exigeants accordent beaucoup plus... La diminution de l'opprobre attaché à ces cultes et la réputation de leur efficacité les a conduits à s'articuler de plus en plus avec le reste de la société.

Le deuxième changement est interne. Il a été bien exprimé par Christian Barat, chercheur réunionnais, dans sa thèse sur l'hindouisme réunionnais, où il constate que l'on va « des malbars aux Tamouls ». Les malbars sont les Indiens de la plantation, un groupe défini par celle-ci et cerné par elle. Le passage à des Tamouls, terme maintenant prépondérant, a été le retour à une identité autodéfinie, donc vécue comme positive, choisie, assumée. Ses attributs peuvent alors devenir visibles : les temples affirment triomphalement, par leur développement et leur architecture, une fierté et une identité au moins autant qu'une foi. On a créé des liens directs avec l'Inde, par des voyages, par la venue de prêtres, de sculpteurs, de danseurs et l'importation de vêtements, de matériel religieux, de livres.

Les Indiens venus dans les îles, surtout à la Réunion, se sont alors attachés à reformer l'hindouisme local, à remplacer les sacrifices d'animaux par des offrandes végétariennes, à « remettre de l'ordre » dans les temples où voisinaient des dieux incompatibles et à réintroduire le calendrier liturgique hindou. Ils ont importé des instruments de musique emblématiques des groupes supérieurs : certains types de trompettes et surtout l'harmonium qui, après son succès en Inde, a conquis les îles. Ils ont enseigné langue, chants et danses dans les temples, créant ainsi une vie culturelle intense qui n'avait rien à voir avec les initiatives souvent poussives des autorités préfectorales en matière de culture. Cette évolution interne à l'hindouisme s'est accompagnée de transformations des temples. Ainsi tout un courant de tamisation s'est développé.

Les prières efficaces sont toutefois celles des ancêtres, si bien qu'ont émergé à la Réunion des mouvements dits « de la malbarité », luttant contre le choix des élites en disant : « Attention, ça, ce n'est pas nous, ce sont les autres, les gens qui ont étudié, les Indiens de l'Inde, qui nous font abandonner les dieux de nos ancêtres. »

La frontière est assez mouvante entre la tendance qui veut poursuivre les traditions anciennes tout en les enrichissant, et celle qui développe ce que l'on pourrait appeler avec prudence la grande tradition. Mais les influences anciennes, à cause de la valeur symbolique de ce qui est « supérieur », ne repoussent pas le changement et adoptent certains attributs jusque-là absents, ce qui peut donner l'illusion d'un changement radical. Lors de cas graves de maladie, on ne cesse toutefois pas d'offrir des cérémonies privées avec sacrifice d'animaux.

*Vous avez également travaillé sur la musique de ces cultes, avec Monique Desroches.*

Bien qu'incompétent en ethnomusicologie, je m'étais trouvé en face de questions posées par l'usage de la musique dans les cérémonies indiennes, et je souhaitais qu'un spécialiste les étudie. Les rythmes des tambours joués au cours de toute cérémonie étaient autre chose qu'une musique d'accompagnement. Cette musique servait à appeler les dieux, et chaque dieu avait son rythme propre. Je ne savais pas étudier ces rythmes, ni même les noter. Et je restais avec mes enregistrements sur les bras...

Dans le choix d'un résident pour le centre de recherches caraïbes, j'ai donc cherché un ethnomusicologue, et, grâce à Jean-Jacques Nattiez, professeur à la faculté de musique de l'Université de Montréal, j'ai connu Monique Desroches, alors étudiante, qui avait une sensibilité à l'ethnomusicologie et qui avait exécuté des travaux dans ce domaine dans le Grand Nord canadien. Elle a alors travaillé sur la musique créole puis très vite sur les musiques indiennes. Elle a rencontré

longuement et souvent Zwazo et elle a décrypté le message que ces rythmes envoyaient aux dieux. Elle a mis en évidence, en analysant les rythmes, les phases de la cérémonie et l'interprétation du sens de ces rythmes par les individus, ce que nous avons appelé « la structure sonore d'un espace sacré », c'est-à-dire une sonorisation qui cloisonnait le temps, en temps du végétarien et temps du carnivore, et permettait ainsi de les faire coexister sans se toucher dans un même espace physique.

On oublie souvent que la musique, dans une cérémonie religieuse n'est pas accompagnement, hommage, décor, mais bien élément hautement signifiant, partie du rituel, partie du message. Elle est la part de la voix des hommes que les divinités entendent : Dieu entend les chants. Mais les cultes sud-indiens adressent des rythmes et non des chants, télégrammes qui invitent les dieux à venir.

*Allons plus loin pour finir. L'anthropologie a-t-elle encore quelque chose à apporter aujourd'hui ?*

Il y a tant de façons de concevoir l'anthropologie... Le passage du monde nord-américain au monde français m'a beaucoup aidé à percevoir ce qu'elle peut apporter. Une des grandes différences est que si la dimension « sciences sociales » existe dans l'anthropologie française, la dimension « sciences humaines » y est la plus forte : connexions avec l'univers des créateurs, des littérateurs. L'anthropologue fait partie de ce monde. Il n'a aucune gêne, aucune réticence à n'être pas qu'un scientifique mais aussi un témoin. Il y a en ce moment aux États-Unis une prose abondante sur l'anthropologue comme auteur, avec valorisation ou critique de la subjectivité, de la nature du texte, mais cela a été assumé de façon intuitive depuis longtemps dans l'anthropologie française. *Tristes tropiques* en est un très bel exemple. L'écrit dans lequel l'auteur est un créateur afin de rendre plus pénétrante l'observation et plus fort le message qui la transmet ne choque pas.

Je me souviens qu'Alfred Métraux, un jour au Québec, alors que je défendais une anthropologie dure et pure à l'américaine, me dit à peu près : « Mais, les meilleurs textes ethnologiques français sont ceux de Proust... » Il y a un étroit rapport entre les anthropologues et les écrivains en France. Ce peut être au sein de la même personne. Michel Leiris en est l'exemple type. Il a écrit sur les Antilles un texte d'ethnologue de grande qualité. Dans *L'Afrique fantôme*, il est assez proche de la littérature, alors que son ouvrage sur la possession en Éthiopie est un beau livre d'ethnologue. Et, quand il est poète, il est totalement poète, et plus du tout ethnologue. Il est tout aussi connu dans un domaine que dans l'autre et les deux ne s'influencent que peu. La place importante de Bataille pour les anthropologues français, et celle de Proust pour certains, dont je suis, le fait que Balandier soit fier d'avoir publié un roman dans sa jeunesse et s'en réclame, tout cela, un anthropologue nord-américain le cacherait car cela lui enlèverait une part de son sérieux. En France, au contraire, cela vient garantir la qualité de l'homme.

L'anthropologie comme science sociale a un avenir, car tout se passe comme si elle était la façon la plus compatible avec la pensée scientifique de répondre aux questions que se pose depuis toujours la philosophie. Ce n'est pas par hasard que bien des philosophes sont venus à l'anthropologie, comme pour cerner de façon plus concrète l'objet de leur réflexion.

Mais concilier la part du « littéraire » et celle du « scientifique » n'est-ce pas l'idéal de bien des ethnologues ? N'amputer ni l'un ni l'autre. Notre besoin de connaissance ne s'enracine pas dans l'intellect mais dans l'aspiration à donner une signification à ce qui nous entoure. Une connaissance qui se développe dans le vide de la signification ne fait pas écho à ces aspirations. Or les principes intellectuels qui sous-tendent les techniques modernes se dissocient de plus en plus de ce qui fait émerger notre besoin de connaissance. C'est là que l'anthropologie a son mot à dire car elle ne porte pas que sur des mécanismes mais aussi sur des événements ; elle incorpore l'histoire qui a construit

les sociétés et la signification dont celles-ci ont investi leurs vérités. Son progrès ne vise donc pas, comme celui des sciences de la nature, au dépouillement des significations mais au contraire à leur explicitation.

Mais cela va plus loin. L'anthropologue a une place à part : il n'est pas seulement l'observateur des cultures ; ce qu'il fournit est aussi un des éléments de leur construction et de leur transformation. Si un entomologiste travaille sur les papillons, il accumule une grande connaissance des papillons, il publie un livre sur eux, mais les papillons continuent à exister comme avant. Aucun anthropologue, même s'il est aussi « entomologiste » qu'on a pu le reprocher à certains, ne peut publier un ouvrage sans que ses « papillons » ne soient transformés par cet ouvrage. Cet ouvrage qui est une image, qui est la transmission fidèle ou déformée, complète ou partielle de traditions, s'incorpore à la culture, suscite des adhésions ou des rejets, qui sont à leur tour inclus dans cette culture et la transforment. En l'écrivant, l'anthropologue, comme le bon romancier, fait à la fois acte d'explicitation et acte de construction de la culture. De la même façon que Racine a transformé l'image de l'amour ou que les romantiques ont cristallisé et diffusé un nouveau rapport de l'homme au monde, l'anthropologue qui décrit, par exemple, la culture de la pauvreté, ou les structures sociales des aborigènes d'Australie, transforme l'image de la pauvreté, du pauvre ou celle de l'aborigène, d'abord aux yeux des autres puis à leurs propres yeux...

J'ai eu personnellement l'émotion de vivre plusieurs fois cette expérience. Car le temps passe vite et l'on devient rapidement un passé lointain pour ceux qui nous suivent. Et ce passé s'incorpore à leur patrimoine. Je me souviens de ce jour où, à la fin d'une cérémonie indienne à la Réunion, j'ai rencontré de jeunes étudiants réunionnais. Apprenant qui j'étais, ils m'ont rappelé certains de mes textes sur l'hindouisme et ils se sont mis à m'interroger sur les grands ancêtres qu'étaient pour eux les prêtres que j'avais fréquentés une quinzaine d'années plus tôt, sur les messages qu'ils m'avaient transmis. Que je

l'aie voulu ou non, j'étais à leurs yeux un agent-relais, au sein de la société, entre le passé et le présent. Ce relais de leur société passait par moi, par ma vision. Même s'il s'efforce d'être honnête et équilibré, ce message avait reçu malgré moi mon empreinte, comme un récit la reçoit d'un écrivain, et cette empreinte était incorporée, indissolublement, au message. Rôle patrimonial de l'anthropologue, rôle qui se double du modelage de ce qu'il transmet.

*Là encore, on s'approche de ce que font les écrivains...*

Effectivement, dans des entretiens avec les écrivains qui ont surgi depuis quelques années à la Martinique, j'ai ressenti quelque chose de comparable. Au début, ils étaient très méfiants devant ces anthropologues-entomologistes qui venaient étudier leur société. Plusieurs parmi eux m'ont dit cependant que la lecture de nos textes, en particulier de *L'archipel inachevé*, avait fait monter en eux une nouvelle conscience de leur culture. Nous ne disons pas mieux qu'eux et nous sentons sans doute moins bien. Mais, par notre discipline et aussi par notre origine extérieure, nous faisons passer l'évident et l'implicite à l'étage de l'explicite et du conçu. Ce qui est capital lorsque l'on est un écrivain, aux prises avec une société qui refoule sans cesse des étages profonds que l'on a besoin de comprendre pour pouvoir en parler. De la même façon que la linguistique créole aide à construire un français à la fois imbibé de créole mais compréhensible à tout francophone, l'anthropologie donne des moyens d'incorporer les étages culturels les plus profonds à la transformation sociale et culturelle en cours. Il y a là une fonction sociale involontaire de l'anthropologue qui est en même temps une contribution à la culture.

Mais cela reste, évidemment, en grande partie hors de son contrôle. Allons plus loin : existe-t-il une opposition entre le scientifique et l'écrivain au sein de l'activité de l'anthropologue ? Mon amour pour le percement de frontières fait que là aussi je vois un continuum : les poèmes de Leiris certains ouvrages de Terre humaine, des monographies anthropologiques, des travaux de sciences sociales « dures »

s'enchaînent sans rupture. C'est l'un des biens les plus précieux de l'anthropologie française que ce respect du littéraire. Toute oeuvre de sciences humaines est l'oeuvre d'individus qui sont à la fois observateurs et sujets, à la fois intelligence et sensation, analyse et émotion. Selon les périodes historiques ou les besoins sociaux, l'anthropologie balance entre ces pôles.

Mais il ne faut pas qu'elle succombe à la tentation de ne se légitimer que comme science - ce à quoi poussent hélas ceux qui financent les recherches, et aussi un certain nombre de gens que l'on croit « sérieux » surtout parce qu'ils sont prétentieux. Une certaine « présentation de soi » de l'anthropologue est exigée par ceux qui gèrent les fonds de recherche ; ils obligent à élaguer tout ce qui n'est pas construit selon la norme dominante et le langage de type scientifique. Je ne sais pas quels étaient les fonds de recherche des grands pionniers. Combien Freud a-t-il reçu des organismes de recherche ? Combien Mauss et combien Boas ? La liberté de leur démarche laisse penser qu'ils n'en ont pas eu beaucoup... Beaucoup d'anthropologues devraient travailler avec la même vocation que celle des écrivains, alors qu'ils sont happés par le système qui, en leur donnant l'apparence d'une aide, les absorbe et canalise leur pensée : un itinéraire de recherche n'est pas le résultat d'un plan programmé. Ce n'est pas un voyage organisé, mais une itinérance qui organise ce qu'elle a collecté.

*Ne pensez-vous pas que cette réflexion va contre la tendance à ne voir qu'une fonction utilitaire à la recherche ? En d'autres termes, on mettra de l'argent dans un projet de recherche selon les retombées concrètes, mesurables qu'il peut avoir sur un certain nombre de problèmes sociaux. Il ne s'agit pas du tout d'un apport « gratuit », sans lien direct avec des problèmes sociaux particuliers.*

Ne sont-ils pas englués dans une cécité qu'ils ignorent, ceux qui pensent et agissent comme cela ? Si l'on réfléchit aux plus grandes tensions qui parcourent le monde, et si on quitte les verres déformants que le marxisme d'abord et l'idéologie économique-libérale ensuite ont

plaqués sur bien des yeux, ne perçoit-on pas qu'elles ne sont pas d'abord liées à des luttes pour plus de moyens mais à des luttes pour plus d'être ? Elles s'appuient sur des thèmes d'identité, de nation, de croyances, que l'on ne peut analyser que très superficiellement comme des luttes pour le contrôle du pétrole ou d'autres biens.

Nous sommes encore imprégnés, sous une forme certes non marxiste, de ce défaut qui conduit à occulter le niveau fondamental des luttes, et à être dominés par une idéologie économiste. Elle masque les sources et les objectifs des affrontements et des tensions de notre siècle, sources et objectifs qui se tiennent au niveau de l'« anthropologique » : on tue plus pour des raisons de vivre que pour des moyens de vivre. Quelle erreur que de refuser leur part à ceux qui édifient des raisons de vivre en la mesurant à l'aune de ceux qui édifient des moyens de vivre ! Que les anthropologues, comme les écrivains, laissent à d'autres le soin de multiplier les moyens de vivre... Au demeurant, au-delà de besoins de base (eux-mêmes culturellement fixés pour une grande part), les gens ne sont pas des poulets en batterie qui attendent leur pitance : ne leur donnez que des moyens de vivre, et ils ne vivront pas. Donnez-leur, ou qu'ils se donnent, des raisons de vivre, et ils se construiront des moyens de vivre. La pensée de myopes qui caractérise bon nombre de nos « responsables » (et au Québec cela semble gagner hélas de hauts responsables de la vie universitaire) est non seulement dépourvue de ce que l'on pourrait appeler une esthétique intellectuelle, mais inefficace vis-à-vis des finalités à atteindre. Dans *L'homme de l'organisation*, White avait bien montré, et cela en tant que sociologue, le cul-de-sac de la recherche appliquée. Comparée à la recherche fondamentale elle a moins de retombées appliquées que celle-ci. Elle peut transformer le goût d'un dentifrice, mais elle ne conduit pas à découvrir les antibiotiques...

En sciences sociales, il en va de même. À l'origine d'un grand courant qui a eu un tel impact sur le monde, il y eut les réflexions théoriques de Marx, et non des « projets » d'action sociale ou des recherches à gros budget sur le changement social dans un quartier ouvrier. Au

lieu des finalités utilitaires qu'elle met en avant, l'idéologie actuelle n'a-t-elle pas d'abord pour effet (et pour finalité ?) de domestiquer les penseurs : envoyons-les avec beaucoup d'argent gratter la terre dans un petit jardin, et ils n'iront pas révolutionner le monde en y diffusant des idées inopportunes. Un moyen élégant de cloîtrer des « dissidents » potentiels... N'est-ce pas un mode de domestication de la dernière science sauvage ? Quand je compare les ambitions intellectuelles des chercheurs en quête de subventions à celles des périodes de remises en cause radicales, je pense que le but a été globalement atteint : ils n'iront pas agir sur la société ; ils seront tout au plus des esthéticiens qui répareront quelques rides sur son visage fané.

*L'impact des travaux des anthropologues n'est-il pas limité par la nature de ce qu'ils produisent ? Que se passe-t-il dans des sociétés où dominent l'oralité, la transmission non écrite ? Ce qu'ils ont à dire n'est-il pas alors inassimilable ?*

L'anthropologue, censé être capable de déceler la complexité des mécanismes sociaux par lesquels circulent les idées, les connaissances, les pratiques, doit être également conscient de la complexité des circuits par lesquels passe son message. Il n'est jamais seul, en tête-à-tête avec chacun de tous les individus d'une société. Il est un producteur d'idées sous une forme qui sera démultipliée à toutes sortes de niveaux. Prenons des exemples, sans doute contestables sur le fond, mais dont les mécanismes d'influence illustrent bien ce que je veux dire : celui de cheikh Anta Diop avec son livre sur les sources africaines de la civilisation égyptienne, ou les idées de Marcus Garvey sur l'origine éthiopienne des Noirs des Amériques. L'impact a été colossal. La science occidentale a accueilli tout cela avec un sourire, mais les idées ont diffusé ; elles ont pénétré dans une tradition orale, et ont bouleversé l'image de soi de toute une population. Dans le cas des Noirs d'Amérique, cela a conduit directement au mouvement rasta et aux échanges avec l'Éthiopie. Quant à cheikh Anta Diop, on a donné son nom à une université. Pas directement à cause du texte de son li-

vre mais par le retentissement qu'il a eu dans des sociétés qui sont pourtant largement de l'oralité.

Les anthropologues et les intellectuels en général, dans leur soif de s'adresser directement au « peuple », oublient qu'il y a une série de relais sociaux, de canaux de communication. L'ouvrage que l'on a lâché dans la nature va émettre une sorte de matière subtile dans ces canaux, et on retrouvera ses traces dans des lieux tout à fait imprévus. Tel homme d'affaires chargé de rédiger un rapport, tel prêtre indien illettré, tel pêcheur font surgir devant vous - cela m'est arrivé - des thèmes issus de travaux anthropologiques qui se sont infiltrés jusqu'à eux. L'anthropologie, grâce à ses outils théoriques, a mis à la disposition de la société des vues qui ne lui sont jamais soumises par des couches dirigeantes qui ont de la société une vue essentiellement faite de la projection de leurs intentions.

*L'anthropologie a-t-elle su dans ces conditions prendre dans le monde contemporain sa pleine place, et a-t-elle la visibilité qui pourrait être la sienne ? Tout le monde connaît Médecins du monde. N'est-il pas possible qu'une « anthropologie sans frontières » joue un rôle dans la prise de conscience d'autres points de vue, et que les anthropologues assurent une présence plus... musclée sur des conflits d'identité, des conflits sociaux qui toucheraient à leur domaine ?*

De clinicien, l'anthropologue devrait devenir thérapeute ? Mais un thérapeute doit répondre à une demande et il a une idée assez précise de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, de ce qu'est la santé et de ce qu'est la maladie. Dans les sociétés, la distinction est plus conjoncturelle. La défense des groupes ethniques enthousiasme certains anthropologues, mais elle apparaît à d'autres, anthropologues ou non, comme une horreur absolue qu'illustrent le Liban ou la Yougoslavie. Elle est en tout cas discutable, parce qu'elle fixe l'histoire à un instant donné : on immobilise l'histoire, et cela à des fins ambiguës. Fallait-il à tout prix conserver le patrimoine génétique des dinosaures ? Qui doit in-

tervenir sur les dynamiques ? À qui et sur quelle base en donner le droit, hors de ceux qui se défendent et de ceux qui les attaquent ? Les pseudo-morales qui attisent les haines me paraissent souvent les jumelles des immoralités qui les expriment.

L'anthropologue, bien qu'il participe à des sociétés par ce qu'il met en lumière, n'en est pas, de façon très générale, suffisamment solidaire pour participer à leurs projets. Et s'il le fait, cela tient presque d'une captation de pouvoir par un certain paternalisme. De plus, les projets au sein d'une société sont contradictoires et divers ; l'anthropologue peut-il être le mercenaire de l'un contre l'autre ? La lutte des groupes humains est un des mécanismes d'évolution du monde, et à moins de vouloir figer le monde - comme l'a fait le traité de Versailles avec les groupes ethniques des Balkans -, on ne peut que suivre ses dynamiques et essayer d'en abaisser le coût humain.

Peut-on être pleinement anthropologue et pleinement engagé ? C'est le problème des missionnaires ethnologues, des administrateurs ethnologues. Ils ont des limites inhérentes à leur position. N'en va-t-il pas de même, mais de façon symétrique, dans d'autres engagements, mais cette fois du côté des peuples que l'on a étudiés ? Je ne vois pas quelle morale absolue dirait la nature de l'engagement à choisir, sauf cas tout à fait extrêmes. Défendre des ethnies ou des cultures menacées ? De prime abord, oui. Mais qu'en pensent bien des responsables d'États africains ou sud-américains ? Faut-il établir des protectorats sous l'égide des anthropologues ? On ethnicise ou non certains groupes, dans une dialectique situationnelle qui ne s'appuie pas sur l'anthropologie mais qui la sollicite au profit de positions idéologiques. On doit être plus que prudent. Éviter de reproduire le trajet caricatural de ceux qui ont été successivement marxistes, maoïstes, postmodernistes, en se faisant croire chaque fois que leur nouvelle posture tenait à leur raison alors qu'elle était due à un besoin trouble, fait d'aspiration à un pouvoir, de conformisme, d'impossibilité d'affirmer la solitude de sa pensée. Je suis très irrité par des modes auxquelles on adhère en croyant que c'est par conviction alors qu'on suit un courant. Ceux qui

procèdent ainsi, les « engagés » qui méprisent ceux qui ne sont pas avec eux, auraient fort bien pu suivre un autre courant ; leur choix ne tient pas au sens du courant mais au fait d'être enfin « dans le coup ». Il faut d'abord prendre ses distances vis-à-vis de la pression sociale. Rien de cela, en tout cas, ne concerne une démarche de recherche.

L'ethnologue a certes un goût pour la diversité des cultures. Mais il serait aveugle de se masquer combien le monde s'ouvre. L'authenticité d'un homme est-elle de se référer à ses ancêtres plutôt qu'à ses projets ? Or les projets des fils enterrent toujours ceux des pères, car la vie qui sera l'emporte sur celle qui est.

*Venons-en à nos propres sociétés. L'anthropologie peut-elle mettre en relief certains phénomènes sociaux, leur apporter un éclairage particulier ?*

Je ne peux aborder cette question qu'avec prudence, car je n'en suis pas un spécialiste. Il faut sans doute se référer d'abord aux études parcellaires d'un segment de la société : les clochards, les groupes de mottards, les fêtes, etc. Nous nous retrouvons toujours devant le fait que l'anthropologie est une posture intellectuelle particulière ; y compris face à notre société. Elle place au premier plan la perception et le discours de l'acteur, son cheminement dans un système social qu'elle décrypte avec lui et selon ses codes, en l'accompagnant. Elle ne part pas du point de vue du concepteur, de l'organisateur, du législateur. Par exemple, elle ne distingue pas a priori les choix clandestins de l'économie informelle de ceux des structures officielles, car elle s'intéresse à la stratégie des individus et des groupes face aux alternatives qui s'offrent à eux. Il en va de même lorsque nous étudions les conduites de soin. Il n'y a pas d'un côté un espace médical et d'un autre côté un espace parallèle ou alternatif. Il y a des offres, des choix, des conduites et des interprétations.

L'anthropologie incorpore dans la représentation de la société les voies de la diversité masquée de cette société. Et c'est important pour

qui veut connaître une société. Pas nécessairement pour qui veut agir : dans l'action, lorsque cela résiste, on force un peu plus et souvent ça passe. Mais si on veut accéder à la réalité d'une société sans en demeurer aux schémas standardisés tracés par ceux qui l'abordent de l'extérieur, il y a le chemin de l'anthropologue. Et aussi celui qu'ont suivi Balzac, Proust... Qu'en est-il réellement des Français face aux immigrés, et aussi, ce que l'on se demande moins, des immigrés face aux Français ? Hormis les anthropologues, qui peut accéder à la réponse ? Il en va ainsi de bien des thèmes, dès que l'on ne se contente pas de l'observation des seules apparences. Les travaux concernant les comportements et valeurs face au sida ont certainement beaucoup contribué à faire connaître ce que peut apporter de spécifique l'approche anthropologique. Au lieu de percevoir l'enveloppe externe d'une société, la forme du sac dans lequel sont les gens, on entre dans le sac et on essaie de comprendre comment il a pris cette forme. C'est à ce niveau que vivent les individus. Ils ne vivent pas la société globale. Alors que ce à quoi accèdent en général les sciences sociales est l'enveloppe statistique d'une série de micro-contradictions entre des individus et au sein d'un même individu.

Qu'apporte-t-on alors aux décideurs ? Il me semble que l'on n'est pas décideur sans intuition. Un grand politique ne décide pas par ordinateur. Il a des outils intellectuels, mais c'est l'intuition qui le fait choisir. L'anthropologue fournit des matériaux pour l'intuition.

C'est un apport parallèle à celui des matériaux pour l'analyse, qui sont fournis par les économistes, les démographes, les sociologues... Et c'est dans la dialectique intuition-analyse que se construisent les décisions. On est ainsi au carrefour de la vie culturelle et de la discipline anthropologique. Et c'est le coeur de l'anthropologie française. Prenons l'exemple de Jean Pouillon, anthropologue, homme de culture. Successivement proche collaborateur de Sartre, puis de Lévi-Strauss, il se trouve à l'origine de deux revues fondamentales, *Les Temps modernes* et *L'Homme*. Ce courant, non de pensée mais de façon d'être, est une des forces de l'anthropologie en France, pays où les

« intellectuels » ont une voix écoutée, et il lui évite de n'être que scolaire. L'anthropologie est alors la forme la plus systématique et la plus intellectuelle de cette approche intuitive qui culmine avec la littérature. D'où sa position charnière, riche mais instable, entre sciences et « humanités », et cela dès Mauss. Il n'en est pas de même dans d'autres pays, et je crois que le Québec est à cet égard tiraillé entre deux systèmes de valeurs contradictoires.

*Mais ce qu'écrivent les anthropologues a-t-il, en France, un écho au-delà de leur milieu ?*

Sur tout ce qui touche au racisme, à l'ethnicité, incontestablement. Sur ce qui touche également les communautés, l'immigration, l'opposition entre assimilation des individus ou intégration des groupes, par le relais de la presse et des grands hebdomadaires. Les anthropologues apportent des matériaux pour ces réflexions. Quand l'Unesco a publié de gros bouquins sur la race, ce ne sont pas eux qui ont été lus (sauf *Race et histoire* de Lévi-Strauss), mais des morceaux choisis, des pages relayées par des enseignants du secondaire. Des pages d'anthropologues figurent maintenant dans certaines dissertations proposées au baccalauréat ; les collections de poche, les émissions de radio sont elles aussi des démultiplicateurs, qui puisent aux sources « dures » des textes anthropologiques et les digèrent de façon à les rendre assimilables par le public.

Les mouvements autour du patrimoine, de la quête de l'identité locale se reconnaissent eux aussi dans l'ethnologue et dans l'archéologue. En France, par le biais de multiples associations aussi bien que par l'action des autorités départementales et régionales, l'ethnologie de voisinage a pris une place notable. Peu de départements, voire de cantons, qui n'aient leur musée ethnologique et archéologique, et nombreuses sont les publications, souvent de bon niveau, qui en sortent. Les adhérents, les bénévoles, forment un public pour des livres, des conférences, participent à des recherches. Au plus haut niveau, la direction du patrimoine ethnologique du ministère de la Culture irrigue

ces initiatives et publie la remarquable revue *Terrains*. Par ailleurs, la généalogie familiale a pris la dimension d'une histoire sociale des familles, et là aussi on demande à des anthropologues d'y contribuer.

Le flux massif d'étudiants qui a résulté de la multiplication des lieux d'enseignement de l'ethnologie dans les universités françaises depuis un peu plus d'une dizaine d'années a créé une strate intermédiaire de gens avertis, même si, bien entendu, ils ne font pas tous le métier d'ethnologues.

Les manifestations du patrimoine, les « bistrots des ethnologues », les réunions de conteurs dans les « orales », tout cela offre autant de relais par lesquels l'ethnologie diffuse au sein de la société et constitue de plus en plus une partie de la culture générale. Et cela ne se fait pas sous la conduite des ethnologues, ni non plus sans leur présence. Ils contribuent à donner le ton, sans que ce qui se passe devienne scolaire.

*C'est assez paradoxal. On a pensé que la modernité effacerait le passé, et on s'aperçoit qu'il y a un retour à la généalogie, individuelle ou collective. Vous disiez que les projets des enfants tuaient ceux des pères, et voilà que les enfants se mettent à chercher partout dans le passé.*

Ils recherchent les grands-pères... Mondialisation, homogénéisation ? Ce que cela risque de faire disparaître, c'est l'autre, le différent. Or on a besoin de l'autre, ne serait-ce que parce qu'il est la toile de fond qui nous permet de nous situer nous-mêmes. Il faut l'autre pour être soi : l'autre est l'axe de nos coordonnées. L'homogénéité n'efface pas que les différences : elle nous efface nous-mêmes.

Je repense à Saint-Barthélemy. Cette petite île où tout semblerait pousser les gens à ne faire qu'une même communauté, qui se divise en deux moitiés dont chacune affiche son contraste avec l'autre : on s'est

construit un autre pour se définir à soi-même, un autre sous la main, car un autre trop lointain n'existe pas.

Alors, effacer le passé ? Gommer les différences ? Mondialiser ? Certes, cela semble vrai pour bien des techniques, mais en réalité, tout ce qui devient homogène dans le monde d'aujourd'hui perd, de ce fait, sa signification au niveau de l'identité : avoir une voiture, un ordinateur ou un téléphone portable n'est plus signe de rien, c'est une simple commodité. Cela sort du patrimoine identificateur, qui se déplace ailleurs. Tout ce qui est mondialisable quittera sans doute le champ de la culture et de l'identité, qui trouveront d'autres fondements. Car l'homme ne cessera pas de construire son identité, de s'efforcer de donner sens à sa vie et au monde, de creuser son sol pour y trouver ses racines et y fonder sa culture. Pas des racines issues du passé, mais des racines que, sans le savoir, il réinvente.

Mais il y a un niveau plus fondamental. Tous les itinéraires d'anthropologues aboutissent un jour devant le religieux. En effet, l'homme se heurtera toujours au même mur : mourir, voir mourir les siens. Et la mort fonde le chantier sur lequel sans cesse il reconstruit son dieu, cette source de lui-même qu'il s'invente dans sa pathétique angoisse. En me conduisant des corps jusqu'aux dieux, mon itinéraire intime a été parallèle à mon chemin d'anthropologue. Il est passé de la naïveté des croyances au désespoir du néant, puis à un espoir d'une autre forme, qui est un peu celui du Sisyphe de Camus, « la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers ». Cela, on ne le sait pas d'avance : on le découvre en chemin.

Alors, sens ou désespoir ? L'accumulation des alluvions des cultures mortes peut sembler condamner l'objet même de la quête de l'anthropologue. Mais mon pessimisme n'est pas absolu. Une image de la vie et de la culture des hommes m'est souvent venue à l'esprit, celle de la chute de ces innombrables flocons qui fondent longtemps avant que le sol refroidi par leur chute ne devienne enfin capable de garder une couche de neige, et qu'alors d'autres flocons puissent survivre. Nous

sommes comme ces premiers flocons, condamnés, mais prometteurs  
des neiges ultérieures...

Entretiens avec Jean Benoist

## INDEX

[Retour à la table des matières](#)

Alimen, Henriette

Allaire, Louis

Annadurai

Armet, Auguste

Augé, Marc

Auger, Frank

Aujoulat, docteur

Aulear, Dawood

Aurobindo, Sri

Bachelard, Gaston

Balandier, Georges

Balfet, Hélène

Balikci, Asen

Balzac, Honoré de

Bangou, Henri

Barat, Christian

Barbara

Barbeau, Marius

Baril, Raymond

Barley, Nigel

Barrau, Jacques

Barthes, Roland

Bastide, Roger

Bataille, Georges

Beucage, Pierre

Beckford, George

Berdonneau, Robert

Bernabé, Jean

Bernand, Carmen

Bernanos, Georges

Bernard, Claude

Bernot, Lucien

Berque, Jacques

Bertile, Wilfrid

Bertrand, Anca

Bibeau, Gifles

Blain, Maurice

Bley, Daniel

Boas, Frantz

Boetsch, Gilles

Bois, Étienne

Boissevain, Jérémie

Bon Saint-Côme,  
Marcel

Bonnet, Yves

Bonniol, Jean-Luc

Bordaz, Jacques

Bouchard, Gérard

Bouchard, Maurice

Bouvier, docteur

Braithwaite, Llyod

Brault, Michel

Bromberger, Chris-  
tian

Burac, Maurice

Cadet, Thérésien

Camus, Albert

Canguilhem, Geor-  
ges

Césaire, Aimé

Chalifoux, Jean-  
Jacques

Chamoiseau, Patrick

Chaudenson, Robert

Chirac, Jacques

Chiva, Isac

Claudé, Paul

Clermont, Norman

Collomb, Henri

Colson, docteur

Comitas, Lambros

Condominas, Georges	Ferland, Jean-Pierre	Hartweg, Raoul
Confiant, Raphaël	Flaubert, Gustave	Haudricourt, André-
Crabotl Christian	Fleischman, Ulrich	Georges
Crognier, Émile	Follereau, Raoul	Hayot, Émile
Damase, Léon-	Fournier, Marcel	Helly, Denise
Gontrand	Frank, Bernard	Henripin, Jacques
Dante	Franketienne	Herskovits, Melville
Delost, Paul,	Frappier, Armand	Hiernaux, Jean
Depaz, Raoul	Freud, Sigmund	Horowitz, Michael
Deschamps, Jacques	Freyre, Gilberto	Hours, Francis
Desclaux, Alice	Gandhi, M. K.	Hugot, Émile
d'Esme, Jean	Garine, Igor de	Humbert, Marie-
Despinoy, Maurice	Garrigue, Philippe	Thérèse
Desroches, Monique	Garvey, Marcus	Hurbon, Laennec
Desruisseaux, Jacques	Gauvin, Axel	Huysmans, Joris-
Devereux, Georges	Genest, Serge	Karl
Diop, cheikh Anta	Gerbeau, Hubert	Ichac, Pierre
Dubreuil, Guy	Gessain, Robert	Jacob, François
Duhamel, Georges	Gide, André	Jacquard, Albert
Dumont, Fernand	Gilloire, Augustin	Jamard, Jean-Luc
Dumont, Louis	Giraud, Michel	Jamot, docteur
Duplessis, Maurice	Giscon, monsieur	Jaulin, Robert
Dupon, Jean-	Glissant, Édouard	Jest, Corneille
François	Goldmann, Lucien	Jolivet, Marcel
Èches, Raymond	Gomila, Jacques	Julien, Pauline
Einstein, Albert	Gorki, Maxime	Jutras, Claude
Épelboin, Alain	Gratiant, Gilbert	Kipling, Rudyard
Falardeau, Jean-	Gratton, Jean	Kleinman, Arthur
Charles	Grégory, Joël	Kovats, Edith
Faliu, Bernard	Griaule, Marcel	Kreiselman, Myriam
Fanon, Frantz	Gros, François	Kuhn, Thomas
Faure, Marcel	Grudnistzky, Serge	Labat, père
Favoreu, Louis	Guévin, Raymond	Labbé, Maurice
Feingold, Josué	Guldhal, madame	Labelle, Micheline
	Guyon, Louise	
	Hannerz, Ulf	

Lacoste, Norbert	Malinowski, Broni-	Murdock, George
Lacoste, Paul	slaw	Peter
Lacoursière, Luc	Mallarmé, Stéphane	Murphy, H.B.M.
Lagesse, Marcelle	Mallet, Serge	Murra, John
Langaney, André	Manessy, Gabriel	
Lanza del Vasto	Manicon, Pierre, dit	Napoléon
Laplante, André	Mounichy	Nardal, Paulette
Laplantine, François	Manners, Robert	Nathan, Tobie
Larose, Serge	Martinet, André	Nattiez, Jean-
Larrouy, Georges	Marx, Karl	Jacques
Lasserre, Guy	Mas, Jean	Nayagam, Thani
Laval, père	Massé, Raymond	
Lavergne, Roger	Masson, André	Olivier, Georges
Lawgther, Gordon	Masson, Loys	Ortiz, Fernando
Le Clézio, J.M.G.	Maugée, Aristide	
Lédée, Stéphane	Mauriac, François	Pagézy, Hélène
Leenhardt, Maurice	Mauss, Marcel	Paquette, Romain
Lefèvre, Gilles	Mayer, Francine	Parizeau, Alice
Léger, Paul-Émile	Mayr, Ernest	Parizeau, Jacques
	Mégret, Loïc	Pelletier, Gérard
Leighton, Alexander	Mercan, Antoine	Pépin, Ernest
Leiris, Michel	Mercier, Paul	Peronnette, Herman
Leroi-Gourhan, An-	Métais, Pierre	Peteers, Alice
dré,	Métraux, Alfred	Petitjean-Roget, Ady
Leroi-Ladurie, Em-	Meyer, Fernand	Petitjean-Roget, Jac-
manuel	Meynaud, Jean	ques
Leroux, Claude	Milingo, Mgr	Pharand, Sylvie
Lesage, Jean	Minski-Kravetz, Bo-	Piché, Victor
Leslie, Charles	ris	Picot, Hugues
L'Étang, Gerry	Mintz, Sidney	Pinchon, Robert
Léveillée, Claude	Mollet, Louis	Pirlot, Paul
Lévi-Strauss, Claude	Montaigne, Michel	Poirier, Jean
Lombard, Jacques	de	Popper, Karl
Lorraine, Alain	Montestruc, Étienne	Pottier, Richard
Lussier, Irénée	Montfort, Silvia	Pouillon, Jean
Lwoff, André	Morin, Edgar	Pourchez, Laurence
	Mouttet, Marius	Préfontaine, Yves
Mailloux, Noël	Muller, Jean-Claude	Proust, Marcel
Malaurie, Jean		

Prudent, Lambert-Félix	Schweitzer, Albert	Vallée, Lionel
Quérard, Charles	Senghor, Léopold Sedan	Varsier, monsieur
Racine, Jean	Siegel, Bernard	Verdon, Michel
Ramakrishna	Simonis, Yvan	Vergès, Paul
Ramassamy, Albert	Singaïny, Daniel	Vérin, <i>Pierre</i>
Raspail, François-Vincent	Smith, M. G.	Verne, Jules
Raynauld, André	Smith, Philip	Vigneault, Gilles
Reeves, Hubert	Stewart, Julian	Villèle, Ignace de
René-Corail	Sutter, Jean	Virahsawmy, Dev
Retel-Laurentin, Anne	Suvelon Roland	Virahsawmy, Raj
Revel, Jean-François	Szabo, Denis	Wagram, famille
Revert, Eugène	Tangamen, Antoine, dit Zwazo	Wallrath, Matthew
Rioux, père	Teilhard de Chardin, Pierre	Wells, H.G.
Roberts, Derek	Ter Haar, Gerrie	White, William H.
Rolland, Romain	Thésauros, Roland	Williams, Eric
Romains Jules	Thompson, Dale	Witkower, docteur
Rubin, Véra	Thorez, Maurice	Wolman, Élie
Saï-Baba	Tolstoy, Paul	Woodson, <i>Drexel</i>
Saint-John Perse	Tremblay, Marc-Adélar	Yoyo, Émile
Saint-Pierre, Madeleine	Trowborst, Albert	<i>Zempleni</i> , Andras
Salisbury, Richard	<i>t'Serstevens</i> , A.	Zimmermann, Francis
Sankoff, Gillian	Turquet, Michel	Zobel, Joseph
Sartre, Jean-Paul	Valdman, Albert	Zwazo, voir Tangamen
Savard, Rémi	Valéry, Paul	
Schreider, Eugène	Vallery-Radot, René	

Entretiens avec Jean Benoist

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

[Retour à la table des matières](#)

Kirdi au bord du monde. Paris, Julliard, 1955.

Les Martiniquais, anthropologie d'une population métissée. Paris, Masson, 1963.

**Les sociétés antillaises : études anthropologiques**, sous la direction de Jean Benoist, Montréal, Centre de recherches caraïbes, 1966, (édition anglaise augmentée, 1975).

**Esquisse d'une biologie de l'homme social**. Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1968.

**L'archipel inachevé, culture et société aux Antilles françaises**. Sous la direction de Jean Benoist, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1972, 354 pp. Collection: Recherches Caraïbes. Travaux du Centre de recherches caraïbes de l'Université de Montréal.

Anthropologie biologique au Québec, sous la direction de Jean Benoist, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1976.

Immigrants asiatiques dans l'Amérique des plantations, sous la direction de Jean Benoist, volume extrait du congrès international des américanistes, 1977.

Les carnets d'un guérisseur réunionnais, Saint-Denis de la Réunion, FRDOI, 1980.

Regards sur le monde rural mauricien, sous la direction de Jean Benoist, Port-Louis, Enda, 1981.

[Un développement ambigu](#). Saint-Denis de la Réunion, FRDOI, 1983.

Îles tropicales, insularité, insularisme, sous la direction de Singaravelou, J.P. Doumenge et J. Benoist, Bordeaux, CEGET, 1987.

**Paysans de la Réunion**. Aix et Paris, PUAM, CNRS, 1989. [*En préparation pour Les Classiques des sciences sociales.*]

**ENTRETIENS AVEC JEAN BENOIST**. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques. Montréal : Les Éditions Liber, 2000, 241 pp. Collection : “de vive voix”.

[Anthropologie médicale en société créole](#). Paris, PUF, 1993.

Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical, sous la direction de Jean Benoist, Paris, Karthala, 1996.

Anthropologie et sida. Bilan et perspectives, sous la direction de J. Benoist et A. Desclaux, Paris, Karthala, 1996.

Hindouismes créoles, Paris, CTHS, 1998.

**Fin du texte**