



UNIVERSITE DE LISALA

**CENTRE INTERUNIVERSITAIRE DE RECHERCHE
PLURIDISCIPLINAIRE (CIREP)**

STATUT : UNIVERSITE PUBLIQUE

Web : www.cirep.ac.cd

Email : info@cirep.ac.cd

NOTE DE COURS D'ANTHROPOLOGIE DU DEVELOPPEMENT

Objectif

L'objectif principal de ce cours est de permettre aux étudiants de comprendre les enjeux, les défis et les dynamiques du développement à l'échelle mondiale.

Objectifs spécifiques :

- Comprendre les différentes approches théoriques en anthropologie du développement et être capable de les analyser et de les critiquer de manière critique.
- Identifier les acteurs clés du développement (institutions internationales, États, organisations non gouvernementales, communautés locales, etc.) et comprendre leurs rôles et leurs interactions dans les processus de développement.
- Analyser les impacts sociaux, économiques, environnementaux et culturels des projets de développement sur les populations concernées, en mettant l'accent sur les questions de justice sociale, de genre et de droits humains.
- Étudier des cas concrets de projets de développement dans différentes régions du monde afin de comprendre les succès et les échecs, ainsi que d'identifier les bonnes pratiques et les leçons apprises pour l'avenir.
- Réfléchir de manière critique sur les défis contemporains du développement, tels que le développement durable, la mondialisation économique, la pauvreté, les inégalités, les conflits et les crises humanitaires.
- Formuler des recommandations pour promouvoir un développement plus inclusif, durable et équitable, en prenant en compte les perspectives des différentes parties prenantes impliquées dans les processus de développement.

L'anthropologie, la sociologie, l'Afrique et le développement :

Si la sociologie et l'ethnologie constituaient encore une discipline unique à l'époque des grands fondateurs du début du siècle (Durkheim et Mauss dans la tradition française), par contre la recherche de terrain en Afrique s'est constituée sous le signe de l'ethnologie seule et donc en rupture avec la sociologie. A la sociologie les sociétés modernes et occidentales, les villes, les phénomènes de masse ; à l'ethnologie les sociétés « primitives » et colonisées, les villages, les confréries et les sectes. L'Afrique apparaissait alors comme un réservoir de coutumes, de religions, et de traditions dont il fallait opérer l'inventaire. En termes de connaissances, une telle orientation a engendré de nombreux travaux d'un grand intérêt. Mais ces acquis ont eu un coût. L'ethnologie s'est trouvée confrontée au risque du ghetto patrimonialiste et traditionaliste

Anthropologie dynamique

L'œuvre de G. Balandier marque une rupture avec cette tradition ethnologique française. Ce n'est pas un hasard si c'est justement Balandier qui a fait connaître en France les travaux africanistes anglo-saxons sur les changements sociaux. En mettant l'accent sur les syncrétismes religieux il se situait dans une perspective résolument dynamique. En introduisant la sociologie urbaine dans l'africanisme il rompait avec le « passéisme ruraliste ». En analysant les effets de la « situation coloniale » il prenait en compte l'existence d'un système de domination et réinsérait les sociétés ethnologisées dans un contexte plus large. Il entendait plus généralement « réhabiliter l'histoire à l'encontre des présupposés fonctionnalistes et structuralistes ».

En grande partie sous son influence, et à la suite de Claude Meillassoux qui a fait figure de pionnier avec un article fondateur en 1960, s'est alors développée une anthropologie économique et sociale d'inspiration marxiste qui s'est consacrée plus particulièrement à l'analyse des clivages internes aux sociétés africaines rurales, sous un angle largement historique. Les rapports aînés-cadets et hommes-femmes, le commerce précolonial, l'État et la guerre précoloniale, ont constitué les thèmes successifs de ces recherches, que l'on retrouve également abordés dans divers travaux monographiques.

Mais cela ne réglait pas pour autant les rapports des sciences sociales avec les

transformations en cours. L'approche proposée par l'anthropologie, économique africaniste s'éloignait même à divers égards d'une analyse des faits de développement.

D'une part elle restait souvent, du fait même de sa tradition marxiste, très générale et très « théorique », surtout portée à globaliser et à combler un vide conceptuel sur la question des « modes de production » africains, au détriment d'une analyse descriptive des « rapports de production ». Celle-ci garde son intérêt scientifique aujourd'hui encore, au-delà de l'effondrement du marxisme comme idéologie scientifique, et on la retrouve en partie dans les analyses agro-économistes des systèmes de production. Mais elle a souvent été escamotée au profit d'une combinatoire de « modes de production » et d'une rhétorique de l'« articulation » qui ne permettait guère de rendre compte des situations locales ou des comportements économiques effectifs. L'analyse a été de ce fait limitée aux macrostructures et aux phénomènes de transition d'une structure à une autre plutôt qu'aux stratégies sociales concrètes et aux contraintes directes qui pesaient sur elles. On sait d'ailleurs l'influence de ce qui a parfois été appelé le « structuralisme marxiste » d'Althusser sur une partie de ce courant.

De plus l'effort scientifique et empirique de cette anthropologie marxiste africaniste a principalement porté sur les périodes précoloniales et coloniales, et non sur les mutations contemporaines en cours. Le « développement » était même souvent conçu comme un objet indigne d'étude, en particulier parce qu'il était perçu comme relevant purement et simplement d'une dynamique impérialiste de- puis longtemps connue. Cependant on doit souligner l'existence d'études ponctuelles sur les paysanneries africaines, inspirées en partie par ce courant mais plus portées sur le travail empirique, menées en particulier dans le cadre de l'ORS- TOM, qui ont eu le mérite de souligner l'existence de rationalités proprement économiques au sein des campagnes africaines. Les rationalités paysannes, bien que différentes des postulats des « développeurs » ou du modèle de *l'homoeconomicus* des théories néolibérales, n'en étaient pas moins des rationalités, et des rationalités proprement économiques, dont on pouvait rendre compte sans invoquer les fameux « blocages culturels » ou les interdits religieux...

La situation actuelle : les multi-rationalités

Pour une majorité de chercheurs c'est une approche moins prétentieuse, plus empirique et plus éclatée de la réalité sociale qui domine aujourd'hui. On peut estimer qu'elle se déploie à deux niveaux complémentaires.

Tout d'abord la démarche est devenue plus « locale », plus centrée sur le « Micro », voire à la rigueur le « méso ». Les perspectives planétaires ou continentales sont délaissées, et l'effort d'élaboration théorique est centré sur la compréhension ne serait-ce que partielle de phénomènes sectoriels ou régionaux plutôt que sur la peinture de vastes fresques théoriques et la production d'énoncés catégoriques décontextualisés.

En second lieu, l'accent est mis sur les acteurs sociaux ou les groupes d'acteurs sociaux (individuels ou collectifs), leurs stratégies, leurs enjeux. La marge de manœuvre des individus et des groupes à l'intérieur des ensembles de contraintes définis par les structures est désormais un objet d'étude privilégié.

Le fait que l'analyse des relations de clientèle (le rapport social client/patron) ou que l'étude des réseaux sociaux aient connues un net regain d'activité depuis les années 1980 est significatif de ce double recentrage. On peut y lire une perspective désormais plus interactionniste, en ce qu'elle met au premier plan les interactions entre les acteurs et groupes d'acteurs, et leurs effets, recherchés ou inattendus. Des relations de patronage et des rapports de clientèle aux nouveaux médiateurs, nouveaux notables et nouveaux « courtiers », diverses

étapes scandent

Cette redécouverte de thèmes entre-temps oubliés et communs à une certaine sociologie comme à une certaine anthropologie. Et lorsqu'on voit J.P. Darré placer les études de réseaux au cœur de son anthropologie du développement rural en France, on peut se rappeler que Mitchell, l'une des figures de proue de l'école de Manchester, fut l'un des premiers à travailler sur les réseaux. Les fils ainsi peu à peu se renouent. Les travaux en socio-anthropologie du développement actuellement menés à Wageningen sous l'impulsion de Long lui-même issu de l'école de Manchester, recourent également aux analyses de réseaux comme aux études des relations de clientèle ou de courtage. Quant à la filière africaniste française, le fait que la socio-anthropologie du développement ait pris un nouvel essor à partir d'anciens élèves de Balandier n'est pas indifférent. Balandier a été justement celui qui a élevé dans les années 50-60 une voix différente de celle de Lévi-Strauss et d'un structuralisme à l'époque envahissant, en mettant l'accent sur les dynamiques sociales, la diachronie, les ruptures et les contradictions. Et c'est lui qui a introduit en France l'école de Manchester, ainsi que l'anthropologie politique anglo-américaine.

La perspective interactionniste ici défendue entend combiner analyse des contraintes et stratégies des acteurs, pesanteurs structurelles et dynamiques individuelles ou collectives. Le terme de « interactionnisme » peut susciter deux types de malentendus. D'une part cet interactionnisme-là ne doit pas être confondu avec l'interactionnisme symbolique ni encore moins l'ethnométhodologie : il est plus généraliste et moins génératif, plus polyvalent et moins obsessionnel, plus prudent et moins prétentieux. Il s'attache à l'ensemble des interactions (sociales, politiques, économiques, symboliques) entre acteurs sur une scène donnée autour d'enjeux donnés (par exemple en relation avec les processus de développement), et non à la grammaire de tel ou tel type d'interactions ou aux procédures formelles de définition de tel ou tel type de situation entre co-acteurs. D'autre part il n'y a là aucun refus de prendre en compte les rapports de force et les phénomènes d'inégalité, bien au contraire. L'accent qui est mis sur les ressources des acteurs sociaux « d'en bas » et leurs « marges de manœuvre » ne néglige pas pour autant les déterminations et pesanteurs qui contraignent et bornent ces marges de manœuvre.

On pense ainsi à Giddens (curieusement largement ignoré en France jusqu'à ces dernières années), qui a souvent insisté sur le concept de *agency*, que l'on pourrait traduire par agencéité, c'est-à-dire la capacité d'action des acteurs sociaux, ou encore leurs compétences pragmatiques. On trouvera plus particulièrement chez Long, une claire adaptation de la problématique de Giddens à la socio-anthropologie du développement, qui rejoint souvent les perspectives défendues dans cet ouvrage.

On peut également considérer ces problématiques interactionnistes comme le produit de l'importation en anthropologie d'un certain type d'analyses stratégiques développées en sociologie des organisations, ou bien encore comme l'effet d'une tendance contemporaine plus diffuse, massive, parfois baptisée retour de l'acteur. Ce retour de l'acteur n'est pas - à son tour - exempt d'effets de mode et de risques de dérives incantatoires et autres « langue de bois ». L'usage excessif et souvent non stabilisé du terme de « stratégie » en est un exemple parmi d'autres. Aussi l'effort principal de ce travail consistera-t-il à tenter une clarification conceptuelle et notionnelle qui mette à jour certains des progrès accomplis sans dissimuler les multiples problèmes non réglés.

Car tous les obstacles sont loin d'être pour autant abolis. En particulier l'articulation

entre des niveaux tels que « macro/structures » et que « micro/stratégies sociales » reste un problème ouvert : comment se représenter les interactions dialectiques entre les systèmes de contraintes (économiques, politiques, écologiques, symboliques...) et les processus d'adaptation, de détournement, d'innovation, de résistance ? La socio-anthropologie du développement reste directement confrontée à de telles questions.

Mais on peut désormais considérer comme acquis l'existence d'une pluri-rationalité des acteurs sociaux, selon des combinatoires variables qui sont chaque fois nouvelles. Les sciences sociales ont découvert ou redécouvert la pluralité des rationalités et restituent, aux côtés des rationalités économiques, une place aux rationalités culturelles et symboliques qui pour autant n'exclut pas les premières. Les sociétés africaines, rurales comme urbaines ou « rurbaines », sont, elles aussi, et plus que d'autres peut-être, traversées de rationalités diverses. C'est à leur confluent qu'il faut se situer pour comprendre les changements en cours.

Certes il reste normal à certains égards de privilégier les logiques apparemment les plus proches des domaines d'investigation que l'on se donne : les logiques économiques lorsqu'on analyse les stratégies productives, les logiques symboliques lorsqu'on étudie les rituels et autres faits religieux. Mais on voit bien le risque d'une excessive spécialisation qui bornerait à l'avance le champ de l'enquête au nom d'une vision prédéterminée ou occidental centrique de la « logique pertinente ». Les logiques économiques interviennent *aussi* dans les rituels ou les logiques symboliques sous-tendent *aussi* les comportements économiques. Les stratégies lignagères, la hiérarchie des biens symboliques, le système de valeurs réglant les modes de reconnaissance sociale, les procédures de capitalisation du pouvoir, les normes ostentatoires : voilà autant d'exemples de recours à des rationalités qui ne peuvent être réduites à des stratégies proprement économiques, qui n'abolissent pas ces dernières, mais qui s'y imbriquent et contribuent à les complexifier.

De plus les rationalités qui traversent une même société rurale ne sont pas toutes identiques, dans la mesure où aucune société rurale africaine n'est homogène. Les clivages d'âge, de sexe, de statut social distribuent des logiques économiques comme des logiques sociopolitiques différentes au sein d'un même ensemble social. Au-delà de la variation des stratégies individuelles, les systèmes de normes sociales qui les régulent tendanciellement varient largement d'un sous-groupe social à un autre, et non seulement d'une « ethnie » à une autre. Ces différences entre systèmes de normes internes à une même culture peuvent elles-

mêmes de- venir des enjeux d'affrontements entre groupes sociaux. Que l'on pense par exemple aux survivances idéologiques de l'esclavage ou au statut symbolique des gens de caste au Sahel, et à leurs mises en cause récentes, alors même que les bases productives et les rapports de production correspondants ont presque partout dis- paru.

Certes l'aspect cumulatif des sciences sociales est toujours incertain et remis en question. S'il est acquis pour la grande majorité des chercheurs en socio- anthropologie du développement que les paysanneries africaines agissent, face aux projets de développement, selon des rationalités multiples qui leur sont propres et que les sciences sociales ont pour tâche de découvrir, cela ne signifie pas que tout le monde pense ainsi. Que les chercheurs sérieux aient rompu avec d'anciens et tenaces stéréotypes largement répandus ne signifie pas que ces derniers aient totalement disparu.

Dans une perspective un peu linéaire d' « histoire des idées », les représentations occidentales sur l'Afrique ont - en matière de problématique de la rationalité connu quatre étapes : après une première étape déniait toute rationalité aux Africains, se sont succédé une étape opposant les rationalités « religieuses » africaines aux rationalités « économiques » occidentales, puis une étape découvrant des rationalités techniques et économiques chez les paysans africains, avant d'en arriver à l'étape actuelle, celle de la multi-rationalité. Mais les représentations propres à chaque étape précédente continuent à « vivre » aujourd'hui encore, et à structurer les discours de nombre d'acteurs du développement. Outre le langage littéraire (la passion est nègre comme la raison est hellène, proclamait Senghor), le discours familier (en privé) des coopérants occidentaux fait encore largement écho au thème de l' « irrationalité » des Africains qu'ils côtoient. Cette première étape des représentations occidentales sur l'Afrique, bien que désormais illégitime et donc censurée dans le discours public, n'a pas pour autant disparu des réflexes de pensée. Quant à la seconde étape, celle des rationalités religieuses, cosmiques, ou ésotériques qui constitueraient soi-disant l'essence de la « mentalité africaine », elle se prolonge encore dans une partie non négligeable de la communauté scientifique et règle nombre de représentations courantes.

Notre rapide bilan oscille entre d'un côté un optimisme tempéré, qui produit une sorte d'histoire des idées en socio-anthropologie du développement, conçue comme une marche progressive, bien que chaotique et incertaine, vers une prise en compte de plus en plus grande de la complexité du social, et de l'autre côté un relativisme désabusé, qui constate la

permanente nécessité de mener à nouveau des batailles qu'on croyait gagnées, et déplore que la réinvention permanente de la roue apparaisse comme l'exercice favori du monde du développement comme du monde de la recherche. Après tout, cette tension est sans doute vraie pour tout bilan en sciences sociales, et n'est-ce pas là la forme que prend dans nos disciplines cette fameuse combinaison entre le « pessimisme de la raison et l'optimisme de la volonté » énoncée par Gramsci ? Le chapitre suivant relèvera plutôt de l'optimisme de la volonté

Un renouvellement de l'anthropologie ?

Il ne sera question ici que de la facette « fondamentale » de la socio-anthropologie du changement social et du développement, et non de sa facette « appliquée » et même pour les sciences sociales en général. On se référera ici plutôt à l'anthropologie pour deux raisons. D'une part, l'anthropologie, dans ses versions académiques comme dans ses versions médiatiques, semble a priori plus éloignée que la sociologie des processus de changement social et des faits de développement. D'autre part, c'est du côté de l'anthropologie (qui a inspiré l'école de Chicago et la sociologie dite qualitative) que la socio-anthropologie puise l'essentiel de ses méthodes de travail. Mais une démonstration relativement symétrique pourrait être faite en s'appuyant sur des exemples relevant plutôt de la sociologie.

Il y a deux attitudes possibles quant aux rapports entre anthropologie du changement social et du développement et anthropologie classique. La première, défensive, simple, consisterait à vouloir *réhabiliter* l'anthropologie du changement social et du développement en tant que « malaimée » de l'anthropologie académique. On critiquerait alors les remarques de Lévi-Strauss distinguant non sans condescendance l'anthropologie « à l'état pur » (la sienne...), et l'anthropologie « à l'état dilué », l'anthropologie du développement. On réclamerait que des études anthropologiques sur les réactions villageoises face à un programme d'irrigation, ou sur les conflits pasteurs/agriculteurs, ou sur la délinquance urbaine, puissent bénéficier de la même considération académique que celles portant sur les systèmes de parenté ou la cosmogonie... Mais le risque serait de verser dans une sorte de corporatisme pleurnichard de sous-discipline brimée, réaction compréhensible sûrement, légitime sans doute, mais fort probablement peu productive...

La seconde solution, plus offensive, plus complexe aussi, consiste à voir dans

l'anthropologie du changement social et du développement une des sources possibles d'un certain renouvellement des sciences sociales.

Les « propriétés » des « faits de développement »

En effet on pourrait « attribuer » aux processus de changement social et de développement quatre « propriétés » principales qui infléchissent le regard anthropologique lui-même :

- Les processus de changement social et de développement mettent nécessairement en rapport des normes hétérogènes, des cultures et des sous-cultures hétérogènes, des systèmes de valeurs hétérogènes, des configurations de savoirs et de représentations hétérogènes, des systèmes d'action hétérogènes, des stratégies et logiques sociales hétérogènes.

Or la plupart des objets de l'anthropologie classique ne sont pas à un tel confluent. Ou encore, l'anthropologie classique se choisit des objets qui mettent plutôt en valeur la permanence, l'homogénéité, la cohérence.

Cette confrontation d'éléments hétérogènes, divergents, dissemblables, contradictoires, est par contre au cœur de l'anthropologie du changement social et du développement. C'est nécessairement une anthropologie du syncrétisme. Et c'est l'interaction complexe de ces éléments hétérogènes qui est au cœur de la construction de l'objet propre à l'anthropologie du changement social et du développement. Aussi l'anthropologie du développement doit-elle s'intéresser non seulement aux « communautés locales », aux « populations-cibles », mais tout autant aux dispositifs d'intervention, aux médiateurs et courtiers, aux agents extérieurs...

Interviennent alors des phénomènes de confrontation, négociation, rejet, détournement, accommodation, subversion, rapports de force, compromis, transactions... Que ces phénomènes soient appréhendés aux niveaux cognitif, économique, politique, ou symbolique, peu importe : ces termes-là tendent à s'imposer dans les énoncés propres à l'anthropologie du développement. Ils sont absents de l'anthropologie classique.

Or de telles notions sont indissociables des faits de développement africains, et de plus sont

inscrites au centre de la plupart des phénomènes sociaux contemporains.

- Les processus de changement social et de développement mobilisent des structures « intermédiaires », « informelles », *transversales* : des « réseaux », des affinités, des clientèles, des sociabilités locales, professionnelles, familiales... Nous ne pouvons en rendre compte avec une vision plus ou moins durkheimienne des « institutions », selon laquelle l'anthropologie a constitué les chapitres de ses monographies : le pouvoir, la parenté, la religion, etc. Le goût de l'ethnologie classique pour les groupes constitués et « en corps » (*corporate groups*), la parenté, la communauté de résidence, a laissé peu de place à la description de dispositifs sociaux plus labiles, ambivalents, ajustables, qui s'intercalent entre l'acteur et les ordres établis. Dans ce domaine aussi une certaine anthropologie et une certaine sociologie sont indissociables. En effet les relations interpersonnelles, qu'elles soient « égalitaires » ou « hiérarchiques », ne disparaissent pas, loin de là, avec la « Modernisation », et la rationalité bureaucratique est loin de régler le fonctionnement des administrations africaines.

3. Les processus de changement social et de développement sont par définition *diachroniques*, et cette dimension-là est trop souvent oubliée par les écoles anthropologiques classiques (fonctionnalisme, culturalisme, structuralisme, symbolisme...), qui ont eu une forte propension à jeter le bébé historique avec l'eau du bain évolutionniste.

Les processus de changement social et de développement se situent à *l'in-terface* entre anthropologie et sociologie « macro » d'un côté, et ethnographie et sociographie « micro » de l'autre. Autrement dit, à l'interface entre les pesanteurs structurelles et l'action des agents sociaux. Les faits de changement social et de développement mettent en valeur simultanément les contraintes externes et l'autonomie ou les capacités d'initiative (ou de résistance) des individus et des groupes locaux. Là encore l'anthropologie classique tend à privilégier au contraire l'autonomie des systèmes culturels et, ce faisant, oblitère à la fois l'effet des contextes

plus larges et les bricolages créatifs des acteurs sociaux.

Deux « points de vue heuristiques »

Ces quatre « propriétés » propres aux faits de changement social et de développement permettent de clarifier le rapport qu'entretiennent les sciences sociales avec deux grandes « perspectives heuristiques » (parfois appelées, à tort à mon avis, paradigmes) entre lesquelles elles oscillent sans cesse. Et c'est peut-être en cela que l'anthropologie du changement social et du développement peut contribuer à éclaircir certains débats épistémologiques récurrents qui débordent la seule anthropologie. J'évoquerai ici fort brièvement les deux « perspectives heuristiques » dominantes : l'holisme et l'individualisme méthodologique.

L'anthropologie comme « point de vue de la totalité »

L'anthropologie au sein des sciences sociales est souvent créditée d'un point de vue de la totalité, ou point de vue holiste. Certes, le sentiment que la société est plus que la somme de ses parties est également présente chez les fondateurs de la sociologie comme chez nombre de leurs successeurs. Mais l'anthropologie semble apporter au [49] holisme le secours de ses méthodes de terrain spécifiques. L'enquête intensive, au long cours, en situation réelle, semble particulièrement appropriée pour saisir une réalité dans toute ses dimensions, et donc dans sa globalité.

L'anthropologie du changement social et du développement reprend cette perspective holiste. Elle met en évidence le fait que les logiques multiples qui se confrontent autour des processus de « développement » ne relèvent pas seulement de groupes d'acteurs différents (et renvoient en partie à des conflits de rationalités collectives) mais mobilisent aussi des registres variés de la réalité sociale, qu'il convient d'appréhender simultanément. Pratiques et représentations sont toujours à la fois d'ordre économique, social, politique, idéologique, symbolique.

L'anthropologie du changement social et du développement se situe largement dans l'héritage de Polanyi, (1983), en ce que celui-ci a particulièrement insisté sur la notion de *embeddedness*, c'est-à-dire sur l'« enchâssement » de l'économie dans la vie sociale

en général

Diverses formulations et thèses ont développé récemment cette perspective, depuis celles, malheureuses, de G. Hyden sur l'« économie de l'affection » jusqu'à celles, plus prudentes, et antérieures, de Thompson (1971) et Scott (1976) sur l'« économie morale ». Toutes entendent prendre en compte *simultanément* les registres divers de la réalité sociale, telle que l'appréhendent les cultures, sous-cultures et acteurs sociaux. En particulier, les phénomènes relevant classiquement de l'économie (production, échange et consommation de biens et de services), auxquels les processus de « développement » renvoient pour l'essentiel, ne peuvent être arbitrairement autonomisés et déconnectés de leurs dimensions sociales (cf. clivages à base d'âge, de sexe, de statut, de condition, de classe), culturelles et symboliques (cf. normes de bienséance, modes de reconnaissance sociale, critères du prestige, de la solidarité, de l'accomplissement), politiques (cf. clientélismes et factionnalismes, néopatrimonialisme) ou magico-religieuses (cf. accusations de sorcellerie). Il s'agit donc bien d'une perspective holiste, éminemment positive. Mais, par contre, l'anthropologie du changement social et du développement doit rompre avec un autre type d'holisme : celui qui considère la société comme un tout homogène et cohérent, quelles que soient les propriétés dont on affecte ce tout, autrement dit qu'il soit perçu comme despotique et « totalitaire », ou comme communautaire et égalitaire. C'est le cas du modèle structuro-fonctionnaliste classique comme du marxisme classique, qui, pour des raisons différentes, voient dans les comportements de simples effets de système, et ne considèrent les positions qu'en tant que positions dans une structure sociale. C'est le cas aussi avec le « culturalisme » qui rabat toute une société (et la diversité des groupes et des sous-cultures qui la composent) sur « un » système de valeurs culturelles, voire un « caractère national » ou une « personnalité de base », si ce n'est un « habitus »...

On a donc affaire à deux types d'holisme largement emmêlés. L'un est un point de vue de la transversalité et de la multi dimensionnalité. L'autre est une hypertrophie du tout, de l'ensemble, du système, de la structure. Peut-être pourrait-on, pour différencier ces deux holismes, parler de « holisme méthodologique » en ce qui concerne le premier, et de « holisme idéologique » à propos du second.

Les faits de développement exigeraient alors de faire appel à l'holisme méthodologique

et de se détourner de l'holisme idéologique.

L'anthropologie comme mise en évidence des stratégies d'acteurs

Ce second « point de vue heuristique » est en général associé à ce que l'on a appelé l'« individualisme méthodologique ». Il est représenté non seulement en sociologie. Mais aussi en anthropologie, et, dans un domaine proche de celui qui est ici le nôtre, à la frontière de l'anthropologie économique et de la politologie. Il s'agit souvent de réactions contre tels ou tels aspects du point de vue précédent, réactions qui pourraient donc être interprétées, pour reprendre notre formulation, comme des refus du « holisme idéologique ». On reprochera ainsi, non sans raisons, au structuro-fonctionnalisme ou au marxisme de ne pas prendre en compte l'existence et l'importance des organisations informelles (amitiés, réseaux, alliances, coalitions), d'oublier que les acteurs sociaux sont des entrepreneurs manipulant les relations personnelles pour atteindre leurs objectifs, de négliger les incessantes « transactions », matérielles ou symboliques, entre individus. Le programme de recherche qui en découle se nourrit des insuffisances du point de vue précédent. Il proclame volontiers que « le changement social doit être analysé comme la résultante d'un ensemble d'actions individuelles ». Mais l'individualisme méthodologique n'est ni monolithique ni univoque. Peut-être faudrait-il désagréger cette expression, et distinguer, comme je l'ai fait pour l'holisme, un « individualisme méthodologique » ***proprement dit*** et un « individualisme idéologique » abusivement confondus derrière l'expression d'individualisme méthodologique telle qu'elle est employée tant par ses défenseurs que par ses détracteurs, qui mélangent et confondent les deux dimensions.

L'anthropologie du changement social et du développement est *actor-oriented*. Elle privilégie les points de vue et les pratiques des acteurs de base et des « consommateurs » de développement. En ce sens elle tend à mettre en évidence leurs stratégies, aussi contraintes soient-elles, leurs marges de manœuvre, aussi faibles soient-elles, leur « agencéité » (*agency*). Elle souligne les logiques et les rationalités qui sous-tendent représentations et comportements. Elle met l'accent sur l'existence de réels « niveaux de décision » à tous les échelons, et de choix opérés par les individus en leur nom ou au nom des institutions dont ils se considèrent comme les mandants. On peut donc considérer un tel « point de vue

heuristique » comme relevant de l'individualisme méthodologique proprement dit. Il permet d'éviter de prendre les agrégats produits par les sciences sociales (société, culture, ethnie, classe sociale, système de parenté, mode de production, catégorie socioprofessionnelle...) pour des sujets collectifs dotés de volition, et pare aux risques de substantialisation et de déterminisme inhérents à la manipulation de tels Concepts.

Mais en anthropologie du changement social et du développement, on ne peut supposer ni « une » rationalité unique de l'acteur social, qu'elle soit plus ou moins calquée sur le modèle de l'économie néo-libérale ou qu'elle s'en éloigne sous des versions plus prudentes (tels les modèles de « rationalité limitée » de Simon), ni un principe formel unique qui serait la matrice de toutes les logiques d'action particulières. Les stratégies des acteurs ne se réduisent pas à la seule « maîtrise des zones d'incertitudes », ou à la maximisation du rapport moyens/fins. Les acteurs « réels », individuels ou collectifs, circulent entre plusieurs « logiques », choisissent entre diverses normes, gèrent de multiples contraintes, sont aux confluent de plusieurs rationalités, et vivent dans un univers mental et pragmatique tissé d'ambiguïtés et d'ambivalences, placé sous le regard des autres, en quête de leur reconnaissance ou confronté à leur antagonisme, et soumis à leurs influences multiples.

En ce sens, l'anthropologie du changement social et du développement ne peut accepter l'« individualisme idéologique » qui se dissimule souvent dans ce que ses sectateurs appellent - improprement - l'individualisme méthodologique.

Ces deux « points de vue heuristiques », holisme méthodologique et individualisme méthodologique, n'ont en fait rien d'incompatible, ils ne préjugent pas de paradigmes de recherche plus durs (ou paradigmes proprement dits), et me semblent pouvoir parfaitement être combinés (à la différence de leurs homologues « Idéologiques » respectifs). On pourrait d'ailleurs leur en adjoindre d'autres, tout aussi complémentaires. J'examinerai plus loin l'un d'entre eux (cf. chapitre particulièrement pertinent en socio-anthropologie du développement, le populisme méthodologique).

L'anthropologie du changement social et du développement n'a certes pas le monopole de l'utilisation de ces « points de vue heuristiques », et ce sont là sans aucun doute des ressources méthodologiques propres aux sciences sociales en général. Cependant, dans la conjoncture actuelle de nos disciplines, elle est particulièrement bien placée pour en tirer profit de façon innovante.

Anthropologie du changement social et du développement et champs de l'anthropologie

Ces « atouts » que lui fournit son objet n'ont de sens que situés à l'intérieur du patrimoine scientifique de l'anthropologie, dont de multiples héritages peuvent et doivent être assumés. Certes, les découpages internes à la discipline anthropologique doivent être relativisés : les oppositions classiques « anthropologie sociale/anthropologie culturelle » par exemple appartiennent à l'histoire des idées anthropologiques mais n'ont guère aujourd'hui de sens épistémologique. Certes, les frontières avec la sociologie doivent être transgressées. Mais l'anthropologie du changement social et du développement est aussi une héritière, autant qu'une pionnière. Elle hérite d'apports sédimentés divers, que l'on peut classer sous quatre rubriques : anthropologie religieuse, anthropologie économique, anthropologie politique et anthropologie symbolique.

Anthropologie du changement social et du développement et anthropologie religieuse

De même que le « développement », comme forme volontariste moderne d'induction de transformations économiques et sociales dans les pays du Sud, n'est qu'une des filières simultanées et imbriquées par lesquelles passe le changement économique et social, de même le changement économique et social n'est qu'une des figures du changement en général, qui est tout autant d'ordre culturel ou religieux. D'ailleurs le changement culturel ou religieux passe lui aussi par des filières volontaristes plus ou moins externes (prosélytisme) et des filières « spontanées » plus ou moins internes (conversion). Il y a sans doute des terrains privilégiés où le changement se donne mieux à voir qu'ailleurs, et s'impose plus. Le terrain religieux, qui est pourtant celui où une ethnologie patrimonialiste et passéiste a prospéré, est aussi celui où une anthropologie du changement s'est le plus spontanément et massivement manifestée. Le changement religieux a donné lieu à d'innombrables enquêtes, travaux et ouvrages anthropologiques. Aussi est-il sans doute une des sources d'inspiration principales qui aient fécondé l'anthropologie du changement social et du développement. Les entreprises missionnaires, les nouveaux cultes synchrétiques, les mouvements prophétiques, les

transformations des systèmes magico-religieux traditionnels (cultes de possession, masques, cultes des ancêtres, etc.), la venue récente des sectes occidentales ou orientales, la production de nouvelles cléricatures : tous ces phénomènes entrent en résonance avec les processus de changement économique et les faits de développement. Des processus sinon identiques du moins analogues s'y donnent à déchiffrer. Les acteurs du changement religieux sont aussi des acteurs du changement économique.

Anthropologie du changement social et du développement et anthropologie économique

Il en a été question plus haut : l'anthropologie économique a laissé un vaste ensemble d'acquis que les effets de mode ne doivent pas faire oublier. Trois héritages s'entrecroisent, qui parfois se concurrencent, parfois s'épaulent. Celui d'une interrogation « ouverte » sur l'articulation entre économie et société, qui, à la suite de Polanyi et des débats autour de l'économie morale, met l'accent sur les normes sociales et culturelles qui pèsent sur les comportements économiques. Celui des analyses des « rationalités paysannes », qui privilégie la recherche de logiques et de cohérences proprement techniques et économiques. Et celui de l'anthropologie marxiste, d'ordre plus morphologique, qui inventorie les classes sociales et articule les rapports et modes de production. Aucun de ces héritages ne peut être ignoré dans une perspective d'analyse du changement social et du développement.

Anthropologie du changement social et du développement et anthropologie politique

L'anthropologie politique classique a souvent privilégié les formes visibles et institutionnelles du pouvoir et les structures politiques « traditionnelles » en leur stabilité, mais elle a aussi accumulé un savoir précieux sur les modes d'accès à la notabilité, les systèmes clientélistes villageois, les relations entre autorité et séniorité ou autorité et « genre » (sexe), les interactions entre pouvoir et surnaturel, les transformations des structures politiques précoloniales, les rapports de force lignagers et les stratégies d'alliance, entre autres thèmes

dont la connaissance semble nécessaire pour comprendre comment une action de développement s'insère dans un jeu politique local.

Anthropologie du changement social et du développement et anthropologie symbolique

Enfin, l'anthropologie du changement social et du développement est pour une bonne part une anthropologie des représentations. Il suffit de penser aux codes culturels qui servent à évaluer les actions proposées et les acteurs qui les proposent, aux savoirs populaires sur lesquels les [54] savoirs technico-scientifiques sont censés se greffer, aux configurations sémiologiques qui organisent les champs sur lesquels porte le changement. Sans tomber dans les excès de l'ethno-science ou dans ceux de l'interactionnisme symbolique, on doit attacher une importance centrale aux représentations « émiques », aux « modes de pensée indigènes », aux « modes de vie » locaux, aux « façons de penser » autochtones. C'est là en quelque sorte le fond de commerce de l'anthropologie, et celle-ci doit y puiser largement pour savoir comment les processus de changement sont pensés et vécus par les acteurs concernés. Ceci est une précondition pour pouvoir les comprendre et les interpréter.

Mais il est une condition importante à cette récupération nécessaire de l'héritage anthropologique : c'est de prendre en compte l'ensemble des acteurs impliqués dans les interactions liés au changement et au développement, autrement dit non seulement les « acteurs d'en bas » et les « sociétés indigènes », mais aussi les intervenants extérieurs, à quelque niveau qu'ils se situent, « développeurs » nationaux ou étrangers, bureaucrates ou techniciens, agents de l'État ou organisations internationales, entreprises ou opérateurs économiques privés, missionnaires religieux ou laïcs. Eux aussi relèvent d'une anthropologie religieuse, d'une anthropologie économique, d'une anthropologie politique et d'une anthropologie symbolique.

Certes, les diverses traditions anthropologiques doivent être époussetées et, souvent, dynamisées, diachronisées. Mais elles restent indispensables. C'est en les reprenant et en les réévaluant, non en les ignorant, qu'on peut avec profit combiner dans l'enquête empirique les « points de vue heuristiques », et que l'anthropologie du changement social et du développement pourra ainsi, à travers les propriétés que les processus de changement et de développement offrent à l'analyse, contribuer un petit peu à renouveler l'anthropologie et les sciences sociales.

Premier point de vue anthropologique : le diffusionnisme classique du début du siècle

Je n'évoquerai pas ici le diffusionnisme européen, en particulier allemand, autour de Gräbner et de la théorie des cercles culturels, resté souvent général et spéculatif, et donc peu intéressant pour notre propos, mais plutôt sa forme américaine, beaucoup plus portée sur le recueil de données empiriques, et qui s'est pour une bonne part focalisée sur la diffusion d'innovations ou de paquets d'innovations chez les peuples indiens d'Amérique du Nord. On connaît ainsi les études sur la diffusion du « complexe du maïs », ou du complexe du cheval (et, dans le même esprit, mais à propos de ces innovations rituelles que je me suis interdit d'analyser ici, la diffusion de la *sun dance*).

L'intérêt de ce diffusionnisme est qu'il relève de ce qu'on pourrait appeler un « Comparatisme de voisinage à dimension diachronique », autrement dit, il travaille à une échelle régionale (et non continentale ou planétaire), en considérant des chaînes de sociétés contiguës liées par des échanges historiquement attestés. À la différence du paradigme évolutionniste dominant au début de ce siècle, le diffusionnisme permettait à la fois un *comparatisme de terrain*, et une mise en perspective diachronique empiriquement fondée.

Hélas pour l'anthropologie, ce point de vue a été vite occulté par la montée en puissance du culturalisme américain, comme du structuro-fonctionnalisme anglosaxon, qui ont, chacun à leur façon, privilégié la cohérence interne et la reproduction d'un système social ou culturel aux dépens des processus dynamiques, des échanges et des modes de changement. La réaction culturaliste et structuro-fonctionnaliste contre l'évolutionnisme a entraîné dans la tourmente le diffusionnisme tempéré/empirique

Deuxième point de vue anthropologique : la problématique de l'acculturation

Cependant, à l'intérieur même de la mouvance culturaliste (c'est-à-dire en particulier dans l'anthropologie culturelle nord-américaine), on a vu émerger, après la Seconde Guerre mondiale et non sans lien avec la prise en compte des contextes coloniaux, une tentative de

dynamisation « de l'intérieur », réintroduisant dans une thématique de la culture (avec toutes ses dérives substantialistes qui font de la culture une essence) la prise en compte des interactions interculturelles (une culture existe aussi dans ses rapports avec d'autres cultures), et l'analyse des phénomènes d'hybridation entre cultures (une culture est aussi le produit d'empruntset de synthèses).

Ce deuxième point de vue diffère du diffusionnisme classique à plusieurs égards. On peut évoquer trois d'entre eux. Ce n'est plus la circulation d'éléments techniques ou rituels bien identifiés qui est au centre du propos, mais plutôt l'imbrication, plus vaste et plus floue, de traits culturels dans les registres les plus variés. D'autre part, on ne s'intéresse plus à des chaînes de sociétés voisines et connectées, mais à la confrontation de deux cultures, en général placées l'une par rapport à l'autre dans un rapport de domination. Enfin l'analyse n'est pas diachronique, mais elle s'attache aux interactions en cours.

Par contre, comme le diffusionnisme classique, la problématique de l'acculturation met l'accent sur les phénomènes de *compatibilité* liés au processus de diffusion entre les deux cultures en contact. On a pu ainsi distinguer deux grands registres de compatibilité rendant compte du rejet ou de l'adoption d'un « trait culturel » ou d'une innovation, la compatibilité de signification (*meaningfull fit*), c'est-à-dire la compatibilité entre la perception symbolique d'une innovation par les acteurs locaux et le système de valeurs de ces acteurs, et la compatibilité fonctionnelle (*functional fit*), c'est-à-dire la compatibilité entre les effets de l'innovation et le système social et technique adoptant. Ces plus ou moins grandes compatibilités se traduiraient par des phénomènes d'emprunt sélectif, la culture locale jouant le rôle de « filtre ».

La problématique de l'acculturation a quelques avantages, et quelques inconvénients. Parmi les avantages, on retiendra qu'elle décrit bien les situations de développement rural, qui sont dans les pays du Sud caractérisés par l'interaction de deux cultures non seulement fortement contrastées mais encore placée dans un rapport de domination. La problématique de l'acculturation met aussi à juste titre l'accent sur les phénomènes syncrétiques : il y a construction de configurations nouvelles à partir de matériaux pris aux deux cultures en contact, et non simplement emprunt ou assemblage d'éléments préexistants. Enfin elle n'isole pas les seuls traits techniques, mais les intègre comme éléments de contacts, d'emprunts et d'interprétations plus larges, ensembles que connote le terme de «

culture ».

Mais la problématique de l'acculturation n'échappe pas au risque inverse d'une dissolution de l'innovation technique dans une analyse beaucoup plus incertaine du « changement culturel », comme à celui d'une homogénéisation de chacune des cultures en présence aux détriments d'une prise en compte des sous-cultures et des clivages et divergences internes à chacune. De même les médiations et réseaux transverses ne sont guère pris en considération. Le risque est aussi de se méprendre sur les contours et les contenus des cultures en contact. On verrait un face-à-face entre la « culture occidentale » et, mettons, la culture peule (ou culture wolof, ou culture bambara, etc.) là où il y a face-à-face entre une culture technico-scientifique (d'origine occidentale) et une culture paysanne locale

Mais la limite principale de la problématique de l'acculturation, c'est sans doute qu'elle n'a pas permis l'émergence de véritables programmes de recherche autrement dit, ses assertions de base n'ont guère d'utilité pour la collecte et le traitement de matériaux empiriques originaux.

Les situations de développement comme interfaces

Au fond les prémisses de Norman Long sont analogues à celles de Darré : agences de développement et sociétés paysannes constituent deux « communautés épistémiques » distinctes que les « projets » mettent en contact. Mais là où Darré met l'accent sur les univers discursifs techniques des uns et des autres, la production de normes d'évaluation par les agriculteurs, et les réseaux locaux qui connectent ceux-ci entre eux, Long insiste sur les stratégies des acteurs et les processus d'interaction à connotation plus « politique ». Issu, rappelons-le, de cette »

Les champs du développement

La recherche dans le domaine du développement doit donc être conçue comme l'étude de processus multiples et complexes, caractéristiques de la modernité. Il n'est guère facile de cerner cette complexité et de la rendre intelligible sans la réduire.

Les approches de l'économie politique en anthropologie nous aiguillonnent sans aucun doute sur une prise en compte simultanée de la structure et de l'individu, de la globalité et du local. Mais, on l'a vu, les processus de la mondialisation rendent de plus en plus caduques les approches qui évoquent les oppositions dualistes.

Dans le domaine du développement, au moment où les préoccupations environnementales remettent plus que jamais à l'ordre du jour la question de l'accès aux ressources, l'économie politique revêt les habits de l'écologie politique. Escobar définit cette approche comme « l'étude des relations entre culture, environnement, développement et mouvements sociaux

L'anthropologie du développement comme recherche appliquée

L'implication des anthropologues dans les questions de développement est ancienne et intimement liée à la construction de la nation vietnamienne. Dans ce contexte, les anthropologues sont très souvent amenés à pratiquer une anthropologie appliquée, que ce soit au service de l'État, d'organisations internationales ou d'ONG. Ils interviennent alors comme consultants ou experts dans des programmes ou des politiques sur des thèmes classiques comme l'éradication de la faim et la réduction de la pauvreté, la gestion des forêts ou de l'irrigation, le développement du crédit rural, les migrations, l'éducation, la santé ou la vulgarisation agricole, etc..

L'anthropologie du développement comme recherche académique

Les travaux académiques de l'anthropologie du développement peuvent se classer en trois sous-catégories : les approches « de constructionnistes critiques » ; les études des processus de développement et de changement social sur le moyen-long terme ; et les travaux centrés sur un projet ou une action de développement.

La première approche s'attache à déconstruire et dénoncer le développement comme idéologie et comme pratique. Cette posture anti-développementaliste est très peu présente dans les travaux publiés, probablement à cause de l'idéologie développementaliste qui imprègne les chercheurs. Mais aussi parce que le développement, que ce soit dans sa version collectiviste ou à économie de marché, reste le mot d'ordre à suivre, tout écart étant politiquement sanctionné.

Il existe néanmoins quelques textes qui présentent une analyse critique du développement (Lâm Minh Châu, 2016). Si la notion de développement n'est pas rejetée, le propos rappelle les idéologies évolutionnistes sociales qu'elle porte et insiste sur le fait qu'il n'existe pas qu'une seule trajectoire unilinéaire de développement qui serait basée sur le modèle occidental. Il souligne également les effets ethnocidaires des actions de développement qui ne prennent pas en compte la diversité des cultures locales. Cette critique reste acceptable pour l'État car elle amène à défendre l'idée de développement comme processus holistique qui doit intégrer toutes les dimensions humaines dans la diversité de leurs expressions. Dans le champ de l'anthropologie du développement, cette approche teintée de déconstructionnisme critique se situe vers le pôle de la distanciation par rapport à l'action et se rapproche du pôle de l'engagement (idéologie anti-développementaliste) dans le registre de l'analyse.

La seconde tendance de l'anthropologie du développement académique consiste à documenter les processus de développement sur le moyen ou le long terme. Ces travaux s'intéressent aux effets du développement sur les populations ou sur les manières dont ces dernières réagissent au développement et le façonnent. En associant des socio-anthropologues avec des chercheurs d'autres disciplines (géographes, agronomes), ils décrivent en détail les transformations sociales, environnementales et politiques dans ces régions multi-ethniques en montrant à travers des études de cas localisées la diversité des trajectoires et des stratégies qui se déploient dans le sillage du développement.

Cette tendance de l'anthropologie du développement est la plus courante et s'explique par la conjonction de deux phénomènes. D'abord, l'ampleur et la vitesse des transformations induites par la politique du Renouveau suscitent un intérêt intellectuel et politique évident sur ce processus de changement inédit en temps réel. Ensuite, cette politique a favorisé l'ouverture de l'anthropologie vietnamienne au monde académique international, suscitant un renouveau de la discipline au-delà des ethnies et du folklore vers des recherches sur les transformations dans tous les domaines de la société.

Enfin, la troisième approche de l'anthropologie du développement comme recherche académique prend pour objet d'étude les actions de changement social planifiées de l'extérieur et la « configuration développementaliste » Ces travaux permettent de mettre au jour la confrontation de logiques sociales différentes qui façonnent le déroulement et le fonctionnement des projets (Olivier de Sardan, 2001).

2. L'objet de l'anthropologie du développement

L'anthropologie du développement a pour objet le champ du développement, soit les « faits de développement ». Bierschenk (2007), Professeur au département d'Anthropologie et d'Etudes africaines, à l'Université Johannes Gutenberg de Mayence, en Allemagne, en distingue trois aspects :

- L'étude du développement en tant que processus historico-politique.
- Le développement en tant qu'opération volontariste de transformation d'un milieu social.
- L'ensemble des processus sociaux induits par les opérations de développement, une situation sociale structurée par les interactions entre les acteurs en présence.

« Comme l'exprimait Chauveau de façon très concise dès 1985, 'il y a développement tout simplement là où il y a des développeurs, là où un des groupes se réclamant de la mise en œuvre du développement organise un dispositif d'intervention sur d'autres groupes sociaux Jean-Pierre [Olivier de Sardan] et ses collègues ont élaboré plusieurs notions apparentées qui fonctionnent sur ce même registre non normatif : configuration de développement, dispositifs du

développement, marché du développement, arènes (ou le champ social) du développement (renvoyant pour partie à Swartz et à Bourdieu), ou encore situation de coopération, comme Lanteri le formule, sans doute en référence à la situation coloniale de Balandier. On peut distinguer trois dimensions de l'objet développement au plan empirique : le développement comme processus historique de longue durée, comme transformation structurelle d'une société incluant un questionnement sur les sources du changement social ; deuxièmement, le développement comme projet politique et économique d'une époque donnée, à savoir la période qui fait suite à la Seconde Guerre mondiale, marquée par l'universalisation de l'idée de la possibilité de changements sociaux induits ; enfin, le développement comme situation sociale structurée par les interactions directes et indirectes entre acteurs et groupes sociaux dans un contexte de développement planifié, le projet de développement en constituant l'exemple paradigmatique. Cette troisième signification du développement présente un intérêt particulier pour l'anthropologie (qui doit bien sûr intégrer les deux autres dimensions à sa réflexion). »