

Ce livre a été préparé avec l'appui financier de l'Institut de l'anthropologie
et des études africaines de l'Université Johannes Gutenberg
(Mainz, Allemagne)

Assistance éditoriale : Sarah Neumann

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>
Paiement sécurisé

Couverture : Alignement des pirogues à la Lagoa Azul, São Tomé,
in *São Tomé e principe*, par Michel Tournadre, éditions Regards, 2000.

© Coédition APAD – KARTHALA, 2007
ISBN : 978-2-84586-956-1

SOUS LA DIRECTION DE

T. Bierschenk, G. Blundo, Y. Jaffré et M. Tidjani Alou

Une anthropologie entre rigueur et engagement

**Essais autour de l'œuvre de
Jean-Pierre Olivier de Sardan**

KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

APAD
P.O. Box 9556
2300 RB Leiden

Comprendre sans légitimer

Corruption, impunité et une anthropologie engagée¹

Sten HAGBERG

Depuis son émergence, l'anthropologie a toujours maintenu une relation ambigüe avec le changement social en général et l'engagement personnel du chercheur en particulier. Tandis que les théories évolutionnistes ont vu le changement comme le résultat de l'évolution sur les plans économique, social, technologique, religieux ou culturel, le fonctionnalisme et le structuralisme ont plutôt cherché à conceptualiser le fonctionnement et les structures des sociétés étudiées, négligeant ainsi les processus de changement. L'anthropologie a particulièrement eu des difficultés à attribuer un rôle scientifiquement et éthiquement légitime à l'implication pratique et engagée dans le changement social. Très tôt, une distinction s'est imposée entre une anthropologie des universités et des instituts de recherche cherchant à promouvoir une science critique, d'une part, et une anthropologie pratique visant à participer activement aux processus de changement social, d'autre part. Mon point de départ est qu'une telle distinction est fondamentalement opposée à une anthropologie engagée ; c'est dans ce sens que je considère qu'une anthropologie engagée devrait situer les rapports entre anthropologie et développement au cœur de la théorisation anthropologique.

Dans cet article je proposerai une réflexion sur les défis d'une anthropologie engagée en tirant inspiration des travaux de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995, 1999, 2005 ; Blundo et Olivier de Sardan 2000 ; Bierschenk, Chauveau et Olivier de Sardan 2000). En particulier, il s'agira de voir comment l'anthropologue pourrait observer et analyser des

1. Je remercie Gabriella Körling, Thomas Bierschenk et Giorgio Blundo pour des commentaires précieux et pertinents sur les versions préliminaires de cet article.

discours et des pratiques de phénomènes tels que la corruption et l'impunité, afin de comprendre leurs expressions culturelles dans la vie quotidienne sans pour autant les légitimer. Selon le discours de développement dominant actuel, la corruption et l'impunité sont considérées comme des exemples de la « mauvaise gouvernance » : nombre d'acteurs internationaux et nationaux se donnent pour objectif de lutter contre ces « fléaux ». Cependant, l'analyse de ces « fléaux » tombe facilement dans une normalité moralisante qui risquerait de réduire la compréhension socioculturelle de ces phénomènes. Pour éviter une telle normativité, j'étudierai ici les discours et les pratiques de la corruption et de l'impunité comme exemples empiriques pour aborder la question d'une anthropologie engagée. La question centrale concerne comment décrire les dimensions culturelles de ces phénomènes sans pour autant soutenir l'idée que ce sont « la tradition » ou « la culture » qui favorisent la corruption et l'impunité. Je ferai d'abord quelques remarques sur l'anthropologie du développement, notamment la persistance de la division entre « anthropology of development » et « development anthropology ». Ensuite j'utiliserai le concept le complexe de la corruption proposé par Olivier de Sardan pour analyser quelques notions de l'impunité au Burkina Faso. En conclusion, j'arguerai pour une anthropologie engagée et responsable mais pas toujours politiquement correcte.

Anthropologie du développement

L'anthropologie a une relation de longue durée mais ambiguë avec le changement social planifié. Des pionniers tels que Malinowski, Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard ont été parmi ceux qui ont débattu si l'anthropologie devrait être pratiquement impliquée dans la promotion du changement social ou non. Malinowski (1929) a souligné l'importance d'une « anthropology of the changing native » pour dépasser le fossé entre les soucis théoriques de l'anthropologie des écoles et les intérêts pratiques des populations étudiées. Pour Radcliffe-Brown (1980 [1930]), l'anthropologue ne devait pas prétendre à orienter les actions de l'administration, mais se limiter à lui fournir un savoir scientifique qu'elle aurait utilisé à son gré. Evans-Pritchard (1946) a noté que l'anthropologue qui s'investit dans les affaires pratiques ne travaille plus dans le champ anthropologique mais dans le champ non scientifique de l'administration.

Après la Deuxième Guerre mondiale, le concept de développement a été employé pour décrire les changements sociaux et économiques. Partant des approches techniques, infrastructurelles et éducatives où peu

d'attention a été consacrée aux dimensions sociales et culturelles, des anthropologues sont devenus beaucoup plus impliqués dans le monde du développement à partir des années 1970. Mais malgré cette nouvelle implication pratique et la croissance d'un corps professionnel de l'anthropologie appliquée, les relations ambiguës entre anthropologie et développement ont persisté jusqu'à nos jours. Tandis qu'une tradition souligne que l'anthropologie doit préserver son statut de science critique visant à étudier les processus sociaux et politiques (y compris celui de développement), une autre tradition met l'accent sur les contributions de l'anthropologie à l'amélioration des conditions de vie des populations étudiées. Certains proposent même qu'il y ait une distinction fondamentale entre « anthropology of development » qui étudie le développement en tant que processus, d'une part, et « development anthropology » qui applique les outils et concepts anthropologiques pour activement promouvoir le changement social de l'autre². Même si les années 1990 ont vu une littérature anthropologique abondante sur le développement et la modernité (Arce et Long 2000 ; Cernea 1995 ; Crewe et Harrison 1998 ; Croll et Parkin 1992 ; Escobar 1995 ; Ferguson 1994 ; Gardner et Lewis 1996 ; Grillo et Stirrat 1997 ; Hobart 1993 ; Mosse 2004 ; Olivier de Sardan 1995, 2005), la distinction entre « anthropology of development » et « development anthropology » semble persister. Cependant, les études qui cherchent à dépasser cette distinction ont pourtant beaucoup approfondi notre compréhension des discours et pratiques de développement (voir par exemple Crewe et Harrison 1998 ; Mosse 2004 ; Olivier de Sardan 2005).

Pour ma part, je pense que cette distinction constitue un cul-de-sac conceptuel pour l'anthropologie. Car une anthropologie pratique doit être théoriquement et méthodologiquement solide pour contribuer au changement social ; de même, les expériences d'une anthropologie pratique doivent également enrichir la théorisation générale en anthropologie. Bien que les travaux de Jean-Pierre Olivier de Sardan restent solidement ancrés dans une anthropologie de développement comme science critique, je pense que son approche méthodologique indique une possibilité d'échapper à ce cul-de-sac conceptuel. Il y a certes la possibilité d'étudier des thèmes pertinents tels que la corruption et l'impunité sans pour autant les légitimer. De même, l'anthropologie peut être impliquée dans les opérations de développement sans être réduite à une simple ingénierie sociale. Car le développement n'est pas quelque chose dont il faudrait chercher la réalité chez les populations concernées, mais plutôt « l'ensemble des processus sociaux induits par des

2. Parmi les auteurs qui étudient le développement comme processus, on note, entre autres, Arturo Escobar, James Ferguson et Mark Hobart ; des auteurs ayant travaillé dans le champ de « development anthropology » sont par exemple Michael Horowitz, David Brokensha, Michael Cernea et Rosalind Eyben.

opérations volontaristes de transformation d'un milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et/ou savoirs » (Olivier de Sardan 1995 : 7).

Cette approche descriptive du développement ouvre les portes à un nouveau type d'anthropologie engagée pouvant à la fois rester une science critique sans pour autant complètement nier l'implication pratique de l'anthropologue. Dans la section suivante je démontrerai comment la distinction entre « anthropology of development » et « development anthropology » devient intenable dans l'étude de la corruption et de l'impunité.

Corruption et impunité

La corruption et l'impunité sont deux concepts proches faisant référence au manque de transparence, de justice et de reconnaissance des droits citoyens. Dans les discours officiels sur la corruption et l'impunité c'est le manque de bonne gouvernance qui est mis en avant. Inversement, la bonne gouvernance ne saurait être combinée avec la corruption et l'impunité. S'il est indéniable que ces phénomènes sont particulièrement néfastes à la cohésion sociale et à la démocratisation, la corruption et l'impunité doivent être contextualisées sur les plans culturel, politique, économique et historique. L'analyse des contradictions entre discours et pratiques semble particulièrement importante pour comprendre les processus de légitimation. Par exemple, Giorgio Blundo propose qu'au Sénégal la corruption n'est pas en soi un manque de mécanismes d'application de la loi, mais représente plutôt un mode de gouvernance locale (Blundo 2001). Dans ses travaux sur l'économie morale de la corruption, Jean-Pierre Olivier de Sardan (1999 ; voir aussi Blundo et Olivier de Sardan 2000) suggère que les dimensions culturelles de la corruption ne doivent pas être appréhendées au nom d'une théorie déterministe de la culture, même si certaines normes sociales représentées en Afrique communiquent avec, ou ont une influence sur, les pratiques corrompues. La corruption est plutôt culturellement « encastrée » sans être culturellement déterminée (Olivier de Sardan 1999)³. Pour Olivier de Sardan,

l'économie morale de la corruption est nécessairement postcoloniale et synchrétique. Elle ne reflète pas la culture traditionnelle ou précoloniale en tant que telle, malgré le fait que des éléments anciens, transformés et recombinaisonnés, ont été calqués aux éléments hérités des époques coloniale et postcoloniale (Olivier de Sardan 1999 : 26). Cette position d'Olivier de Sardan est à la fois importante, difficile et courageuse. Elle est importante, puisqu'elle cherche à dépasser les généralités normatives et moralisantes sur la corruption afin de s'intéresser à ce qui favorise l'acceptation générale des pratiques corrompues. Olivier de Sardan s'attache à décortiquer les dimensions culturelles de la corruption. Pour ce faire, il propose de travailler sur « le complexe de la corruption », couvrant, entre autres, le népotisme, l'abus de pouvoir, le détournement et les malversations afin de considérer ce que ces pratiques ont en commun, ce qui les lie les unes aux autres et le degré auquel elles entrent dans la même fabrique des normes et attitudes (Olivier de Sardan 1999 : 27). Mais la position de corruption doit faire face au risque d'être appropriée par des discours simplistes et culturalistes sur « la culture africaine » et sa prétendue absence de la « bonne gouvernance ». Finalement, sa position est courageuse non seulement parce qu'elle s'intéresse à un thème particulièrement sensible, mais aussi parce qu'elle s'inscrit dans une anthropologie engagée et responsable. Dans ce cas l'anthropologue ne peut pas prétendre à une neutralité stérile, mais doit s'engager dans les débats portant sur des problèmes contemporains de la société et de l'État (voir aussi Olivier de Sardan 2004).

Olivier de Sardan (1999) identifie des logiques, ancrées dans la vie quotidienne, qui semblent influencer sur le complexe de la corruption. Par exemple, la logique du don est tellement commune, acceptée et attendue en Afrique de l'Ouest que les acteurs n'y prêtent presque pas d'attention. « Donner un petit quelque chose » ou « mettre la main à la poche » pour s'assurer un traitement administratif favorable représentent des exemples d'instrumentalisation et de monétarisation du don dans le complexe de la corruption. Mais cela ne veut point dire que le don est en soi une pratique corrompue. Le complexe de la corruption concerne alors des pratiques et des normes de bienséance qui, elles-mêmes, fournissent une terre fertile pour l'émergence des pratiques corrompues sans que ces pratiques de bienséance puissent être considérées comme la corruption.

Les travaux d'Olivier de Sardan et de ses collègues ont surtout focalisé sur « la petite corruption », pratiquée de façon quotidienne. De ma part, je me suis de plus en plus intéressé à l'impunité des crimes de sang (Hagberg 2002, 2005, 2007a, 2007b). Dans le débat public, l'impunité est surtout associée à « la grande corruption » des acteurs politiques et économiques puissants. Il y a néanmoins ce que l'on pourrait appeler « le

3. Sur ce point, voir l'étude publiée par le Réseau national de lutte anti-corruption (REN-LAC) au Burkina Faso, intitulée *Morale et corruption dans des sociétés anciennes du Burkina* (Bobo, Moaga, San, et Winyé), avec des contributions de Alain Sanou, Pierre Bouda, Lazare Ki-Zerbo et Jean-Pierre Jacob.

complexe de l'impunité », pour paraphraser Olivier de Sardan, dans le sens que l'impunité est légitimée par des logiques ancrées dans le quotidien. Par exemple, si le pardon constitue une ressource importante en Afrique, il peut également être instrumentalisé pour légitimer l'impunité !

Le concept de l'impunité a émergé dans les discours sur les droits humains des années 1990. Elle est généralement définie comme l'exemption de punition, de mal et de perte, ou peut-être mieux comme l'absence de sanction à l'encontre de l'auteur d'une infraction établie. Des organisations telles que *Amnesty International*, *Transparency International* et *Human Rights Watch* considèrent que la lutte contre l'impunité est une priorité. Dans l'appel de paix de la Hague (1999), il est reconnu que les principes de la loi internationale sont souvent violés par les mêmes gouvernements qui les proclament. C'est pourquoi il est nécessaire d'avoir des institutions internationales qui protègent les droits humains lorsque les systèmes nationaux sont incapables ou manquent de la volonté de le faire : « Otherwise, the culture of impunity will be reinforced, thus weakening the hope in justice, and encouraging the repetition of the same offenses » (Hague Appeal for Peace 1999). Suivant cet argument, l'impunité ne prévaudrait pas comme le résultat d'événements singuliers et circonstanciels, mais doit être comprise comme une culture, c'est-à-dire un système de significations et de représentations entretenu et reproduit par des hommes politiques au pouvoir et leurs proches collaborateurs. À travers une étude comparative, Roth-Artiza conclut qu'une des caractéristiques de l'impunité est que « the official or quasi-official status of the perpetrators shielded them from sanction, creating a culture of impunity in which the most inhumane acts could be carried out without fear of repercussions » (Roth-Artiza 1995 : 3).

Le complexe de l'impunité s'exprime dans des contextes différents mais demeure très souvent contradictoire. Dans ce qui suit, je démontrerai comment des violences politiques ont été légitimées par des acteurs en se référant aux notions d'impunité et de pardon. Dans ce cas, quelle pourrait être la position d'une anthropologie engagée, où le rôle du chercheur puisse être combiné avec celui du citoyen ? C'est dans cet ordre d'idées que la position non normative d'Olivier de Sardan semble indiquer une voie privilégiée pour une anthropologie engagée.

Notions d'impunité et pardon

Les travaux d'Olivier de Sardan et de ses collègues sur la corruption concernent surtout « la petite corruption », c'est-à-dire des transactions corruptives quotidiennes à deux faces : « l'une, publiquement, est

dénoncée ; l'autre, légitimée par les pratiques sociales, est tolérée » (Blundo et Olivier de Sardan 2000 : 22). Toutefois, « la grande corruption » des réseaux nationaux et internationaux et qui est surtout associée aux hommes de pouvoirs politiques et économiques s'inscrit également dans des registres culturels (Hagberg 2002). C'est ce que Membre (2000 : 152) considère comme des logiques de convivialité et des dynamiques de la familiarité et de la domesticité qui font que dominants et dominés sont inscrits dans « un même champ épistémique ». Au Burkina Faso le cas de l'assassinat de Norbert Zongo – journaliste et directeur de publication – en décembre 1998 articule les dynamiques entre impunité et pardon au sein desquelles s'est produite une instrumentalisation des registres culturels de « la grande corruption ».

Pendant les années de démocratisation et de liberté de presse, Norbert Zongo était la voix la plus importante dans un journalisme d'investigation développé dans son hebdomadaire *L'Indépendant*. Pour de nombreux burkinabè, Zongo était même l'opposition réelle du pouvoir de Blaise Compaoré. En décembre 1998, Zongo a été tué près de la ville de Sapouy lorsqu'il se rendait à son ranch dans la province de la Sissili. Les assassins ont attaqué le véhicule tout terrain de Zongo. Ils ont d'abord criblé le véhicule de balles pour ensuite y mettre le feu.

L'assassinat de Norbert Zongo – vite dénommé « le drame de Sapouy » – a été à l'origine d'une crise politique qui a profondément secoué le Burkina Faso. Le mouvement « Trop c'est trop » sous la direction de Haidou Ouédraogo, président du Mouvement burkinabè des droits de l'homme et des peuples (MBDHP) a été formé les jours suivant l'assassinat, par la suite transformé en Collectif d'organisations démocratiques de masse et de partis politiques. Mais, à quelques exceptions près, l'opposition sociopolitique ne s'est pas exprimée dans une politique partisane ; elle a plutôt occupé un espace moral de condamnation des crimes de sang. Cette stratégie a été efficace, car les manipulations politiques et politiciennes de cette opposition au pouvoir de Blaise Compaoré ont pour longtemps été vaines (Hagberg 2002). De nombreuses commissions d'enquête ont été créées pour faire la lumière sur « le drame de Sapouy » et proposer une sortie de crise. Il a vite été constaté que les six suspects assassins sérieux faisaient partie du régiment de la sécurité présidentielle et donc étaient proches du Président Compaoré⁴.

J'esquisserai ici les repères d'une anthropologie engagée permettant de combiner une analyse culturelle des violences et des abus dans une

4. Pour une analyse de l'assassinat de Norbert Zongo et de la lutte contre l'impunité, voir Hagberg (2002), Ouédraogo (1999) ; pour une analyse de la situation politique actuelle, je renvoie le lecteur au numéro thématique de *Politique africaine* (Hilgers et Mazzocchi 2006) sur l'opposition au Burkina Faso.

crise sociopolitique avec un engagement citoyen des pratiques politiques et sociales. Afin d'analyser les dynamiques entre impunité et pardon, je vais me limiter à l'exemple de la « Journée nationale du pardon », instaurée suite à la proposition d'une des commissions d'enquête – le collège des sages⁵ – pour contribuer au processus de réconciliation nationale sans pour autant renoncer à ce que justice soit faite (CS 1999). Dans cette crise sociopolitique, la quête de pardon et de paix sociale est devenue un moyen pour reconquérir cet espace moral occupé par l'opposition sociopolitique.

La première édition de la Journée nationale du pardon (JNP) a eu lieu le 30 mars 2001. Beaucoup de leaders politiques ont salué cette initiative. Les promoteurs de la JNP ont utilisé la culture africaine comme argument pour le pardon : il faudra se pardonner pour unir le peuple dans la lutte pour l'amélioration de la civilité. Les anciens chefs d'État, notamment Sangoulé Lamizana (1966-80), Jean-Baptiste Ouédraogo (1982-83) et Saye Zerbo (1980-82), ont participé à la première édition de la JNP avec le Président Compaoré. Le président du comité d'organisation de la JNP, le ministre Alain Yoda, a dit, lors d'une conférence de presse le 10 mars 2001, que « la journée nationale du pardon est une étape du long processus qui cherche à réconcilier le corps social burkinabè meurtri par des fautes, des manquements, des faiblesses et des lacunes constatés de part et d'autre depuis plus de quarante ans et dont les conséquences entraînent l'examen serein de notre pays » (Alain Yoda, cité dans *Libération* 62, du 14 au 21 mars 2001 : 4). Cependant, le Collectif d'organisations démocratiques de masse et de partis politiques et l'opposition radicale ont rejeté le pardon tant que justice ne serait faite. Les critiques contre la tenue de la JNP ont rejeté l'argument culturel en renversant la logique. Car, l'on pourrait bien pardonner ces crimes, mais il faudra d'abord savoir à qui l'on doit pardonner. Il faut la vérité d'abord – qui a tué qui et pourquoi ? – et ensuite la justice et le pardon.

À l'occasion de cette JNP célébrée dans le stade du 4 août, le Président Compaoré a fait un long discours en s'adressant directement au peuple burkinabè. Au lieu de prendre une position personnelle, il a parlé en tant que chef de l'État : « nous demandons pardon et exprimons nos profonds regrets pour les tortures, les crimes, les injustices, les brimades et tous les autres torts commis sur des Burkinabè par d'autres Burkinabè, agissant au nom et sous le couvert de l'État, de 1960 à nos jours » (Blaise Compaoré, JNP 30 mars 2001).

5. Le collège des sages a été créé suite aux recommandations de la commission d'enquête indépendante (CEI 1999). Le collège était composé par les anciens chefs d'État et des leaders coutumiers et religieux.

Les dynamiques entre impunité et pardon s'inscrivent dans ce que j'appelle ici le complexe de l'impunité. L'analyse culturelle de l'usage de la notion de pardon pour légitimer des actions violentes est ici pertinente au-delà de l'anthropologie des universités, étant donné qu'elle s'applique au débat public. Cette analyse peut, en effet, démontrer comment des actions violentes seraient à la fois déguisées en « culture » et résolues par « la culture ». En faisant recours à une notion morale comme le pardon, l'objectif semble avoir été que les crimes de sang seraient alors pardonnés sans que justice soit faite. L'opposition sociopolitique radicale s'est exprimée à travers un discours moral plutôt que politique ; l'opposition a opté pour occuper un espace moral en même temps qu'elle a cédé l'espace politique partisan au pouvoir de Blaise Compaoré. Car, si la plupart des Burkinabè ont dénoncé l'assassinat de Norbert Zongo, il y a eu simultanément un autre discours sur la nécessité de pardonner et de chercher « une solution à l'africaine » (Hagberg 2002).

Les notions d'impunité évoquées lors de l'affaire Norbert Zongo renvoient à des discours internationaux sur les droits humains. Pour comprendre l'impunité au Burkina Faso il s'avère néanmoins important de prendre l'appropriation locale des différentes notions d'impunité. Car les dynamiques entre impunité et pardon ne concernent pas seulement « la grande corruption ». Par exemple, les conflits violents entre différents agriculteurs et agro-pasteurs peuls ayant entraînés mort d'homme, surtout dans le camp des Peuls, illustrent amplement l'ambiguïté de ces notions. Les défenseurs des intérêts des agriculteurs se sont souvent opposés à leur condamnation, en disant que les Peuls ont d'abord foulé aux pieds les droits des agriculteurs. Pour ces acteurs, l'impunité des agriculteurs est compréhensible et même défendable à cause des tentatives de corruption des Peuls (Hagberg 1998, 2001, 2005, 2007a).

Les perceptions contradictoires que les acteurs ont de l'impunité m'ont été révélées par « Sylvestre », un ami *cum* interlocuteur de longue date. En septembre 2001, nous sommes partis interviewer un chef des chasseurs sur un cas de conflit violent entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peuls. Ce chef des chasseurs – leader des agriculteurs/chasseurs karaboro qui avaient attaqué un campement peul et tué plusieurs personnes – a ouvertement défendu le droit des agriculteurs de chasser les Peuls du village et même de les tuer (Hagberg 2007a). Après l'interview, « Sylvestre » et moi sommes partis boire un coup dans un bar de Banfora. J'avais été effrayé par les propos tenus par le chef des chasseurs ; suivant sa logique, les agro-pasteurs peuls seraient alors responsables des meurtres dont ils ont été victimes. Cette logique ressemblait en plus à celle des « ivoiritaires » à l'autre côté de la frontière burkinabè-ivoirienne. J'ai partagé mes sentiments avec « Sylvestre », qui lui avait une toute autre lecture de la situation.

« Sylvestre » a d'abord souligné que les Karaboro se seraient défendus des actions illégitimes des Peuls. « En réalité, il m'a dit, les Peuls sont incorrigibles ». Ce serait la raison pour laquelle les agriculteurs/chasseurs ont attaqué le campement peul. « Sylvestre » a poursuivi : « Les rumeurs couraient même que l'État a dit aux Peuls de s'armer et attaquer les Karaboro ; ces rumeurs ont couru, même si c'était faux ». « Sylvestre » a également dit que si les Peuls laissent les animaux brouter dans les champs des agriculteurs c'est bien une attaque contre toute leur famille, car « sans le mil ils ne pourraient pas vivre ». Pour conclure, « Sylvestre » a dit qu'il ne faut pas que les auteurs des meurtres soient condamnés par la justice, car ce sont les Peuls qui sont à l'origine des violences.

A ce moment-là, j'ai senti que je ne pouvais plus rester silencieux. J'ai alors demandé à « Sylvestre » comment lui, qui avait été très indigné par l'impunité dans le cas de l'assassinat de Norbert Zongo, pouvait en même temps souhaiter que les auteurs d'un crime de sang ne soient pas traduits en justice. Comment pouvait-il tenir des propos si contradictoires ? « Sylvestre » m'a répondu que comme « la justice ne fonctionne pas », on ne peut pas condamner les uns et laisser les autres. Autrement, tant qu'on absorbe « les grands », l'on ne doit pas condamner « les petits ». L'argument de « Sylvestre » est valable dans le sens que la lutte contre la corruption et l'impunité doit commencer au sommet de l'État et qu'il serait injuste de ne traduire que « les petits » devant la justice. Mais pour moi son argument est aussi une justification de l'injustifiable.

La discussion avec « Sylvestre » m'a troublé. D'un côté, ses points de vue reflétaient la position des intellectuels locaux lors des conflits violents (Hagberg 1998). Il n'y avait rien d'extraordinaire dans ses propos. De l'autre côté, j'ai aussi ressenti les limites du rôle de chercheur-observateur enfermé dans une posture d'anthropologie fondamentale. Même si nous sommes habitués à comprendre la position de nos interlocuteurs sans nécessairement la partager, à un moment donné, il était important d'affirmer mes convictions, indépendamment des conséquences sur la recherche menée. Le silence par rapport aux propos tenus par « Sylvestre » aurait pu être interprété comme un consentement tacite aux violences.

Ces deux exemples des différents contextes de l'impunité ne sont pas les seuls cas où j'ai éprouvé la nécessité de prendre position. Lors du drame de Sapouy, j'ai été profondément horrifié par cet assassinat. Mais au lieu de prendre une position explicite pour l'opposition, le mouvement « trop c'est trop » et le Collectif, j'ai plutôt essayé de comprendre l'émergence d'une opposition sociopolitique culturellement enchaînée. Dans la discussion de « Sylvestre » j'ai personnellement senti une responsabilité de m'exprimer sur ses propos. Ces cas illustrent clairement les dilemmes auxquels est confrontée une anthropologie s'intéressant à des enjeux

sociopolitiques contemporains. D'où l'intérêt d'une anthropologie engagée et non normative, visant à comprendre sans légitimer et à déconstruire sans banaliser.

Vers une anthropologie engagée

Pour conclure cet article sur l'anthropologie engagée à travers le complexe de l'impunité, des questions d'éthique me reviennent. Comment peut-on en tant que chercheur se positionner lorsque des droits fondamentaux, comme le droit à la vie, sont menacés et parfois complètement bafoués dans le milieu social étudié ? Comment peut-on sérieusement faire une anthropologie fondamentale et désengagée lorsque les violences et les crimes sont commis en toute impunité ? Pour ma part, les travaux d'Olivier de Sardan sur la corruption et le développement nous donnent des repères importants pour une anthropologie engagée.

Dans un premier temps, il s'avère central de poursuivre les recherches anthropologiques sur des thèmes et problèmes pertinents de la société étudiée. Une anthropologie engagée s'intéresse à des thèmes à pertinence sociale, tels que la corruption, la gouvernance, l'espace public, l'administration locale (Olivier de Sardan 2005 : 213), et le conflit, la guerre et la violence (Richards 2005). De même, l'ethnographie de la politique nationale nécessite une focalisation sur les notions culturelles influant la manière de penser et faire la politique (Hagberg 2002). Il s'agit alors d'une anthropologie engagée mais non partisane, car l'étude anthropologique de l'impunité doit chercher à comprendre les registres culturels utilisés, appropriés, voire même manipulés et abusés, pour justifier les pratiques corruptrices. Le recours au pardon, amplement célébré par la tradition africaine, mais sans satisfaire les droits et faire justice, exemplifie cette manipulation de la culture. L'organisation de la JNP n'est pas seulement la ruse du pouvoir postcolonial ; le recours au pardon communautaire avec des perceptions culturelles profondes des acteurs. La participation des hautes personnalités telles que les anciens chefs d'État et les chefs coutumiers et religieux ne pourrait pas, à mon avis, s'expliquer uniquement par la complicité, voire la corruption politique du pouvoir de Blaise Compaoré. Visiblement, ces personnalités avaient plus à perdre qu'à gagner en participant à la JNP.

Dans un deuxième temps, le défi d'une anthropologie engagée est comment déconstruire l'impunité relative aux crimes de sang sans pour autant la banaliser. Les notions contradictoires révélées lors de la discussion avec « Sylvestre » – d'une part la condamnation de l'impunité des

assassins de Norbert Zongo, d'autre part la défense de l'impunité des meurtriers lors du conflit agriculteurs-pasteurs – indiquent comment des repères culturels sont différemment perçus selon les contextes. La nécessité de prendre position est une manière de reconnaître que le chercheur est simultanément un acteur social. Ceci n'a rien d'étonnant, mais je propose ici une anthropologie engagée où il s'avère important de confronter des notions contradictoires de nos interlocuteurs. A un moment donné, le silence d'un chercheur serait facilement une légitimation des violences et même des meurtres. C'est pourquoi une anthropologie engagée nécessite non seulement l'engagement en tant que chercheur mais aussi en tant que citoyen.

Références

- ARCE, A. et N. LONG (éds), 2000, *Anthropology, Development and Modernities. Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*. Londres et New York : Routledge.
- BIERSCHENK, T., J.-P. CHAUVÉAU et J.-P. OLIVIER DE SARDAN (éds), 2000, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris : Karthala.
- BLUNDO, G., 2001, La corruption comme mode de gouvernance locale. Trois décennies de décentralisation au Sénégal. *Afrique Contemporaine*, 199 : 115-127.
- BLUNDO, G. et J.-P. OLIVIER DE SARDAN, 2000, La corruption comme terrain : pour une approche socio-anthropologique. In : G. Blundo (éd.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*. Paris : Presses Universitaires de France, 21-46. (Collection Enjeux, 9).
- CERNEA, M.M., 1995, Malinowski Award Lecture. Social Organization and Development Anthropology. *Human Organization*, 54 : 340-52.
- COLLÈGE DES SAGES (CS), 1999, *Rapport du Collège des sages sur les crimes imputés de 1960 à nos jours*. Ouagadougou, 30 July.
- COMMISSION D'ENQUÊTE INDÉPENDANTE (CEI), 1999, *Rapport de la Commission d'Enquête Indépendante*. Ouagadougou, 6 May.
- CREWE, E. et E. HARRISON, 1998, *Whose Development? An Ethnography of Aid*. Londres et New York : Zed Books.
- CROLL, E. et D. PARKIN (éds.), 1992, *Bush Base, Forest Farm. Culture, Environment and Development*. Londres et New York : Routledge.
- ESCOBAR, A., 1995, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton : Princeton University Press.

- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1946, *Applied Anthropology. Africa*, 16(2) : 92-8.
- FERGUSON, J., 1994, *The Anti-Politics Machine. 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GARDNER, K. et D. LEWIS (éds.), 1996, *Anthropology, Development and the Postmodern Challenge*. Londres et Sterling : Pluto Press.
- GRULLO, R.D. et R.L. STRRAT (éds.), 1997, *Discourses of Development. Anthropological Perspectives*. Oxford et New York : Berg.
- HAGBERG, S., 1998, *Between Peace and Justice. Dispute Settlement between Karaboro agriculturalists and Fulbe agro-pastoralists in Burkina Faso*. Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis.
- 2001, À l'ombre du conflit violent. Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul au Burkina Faso. *Cahiers d'Études Africaines*, 41(161) : 45-72.
- 2002, 'Enough is Enough'. An Ethnography of the Struggle against Impunity in Burkina Faso. *Journal of Modern African Studies*, 40(2) : 217-46.
- 2005, Dealing with Dilemmas. Violent Farmer-Pastoralists Conflicts in Burkina Faso. In : P. Richards (éd.), *No Peace, No War: An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts*. Oxford : James Currey, 40-56.
- 2007a, 'Each Bird is Sitting in its own Tree'. The Authority of Violence of the the Hunters' Association Benkadi in Western Burkina Faso. In : B. Derman, R. Odgaard et E. Sjaastad (éds.), *Conflicts over Land and Water in Africa*. Oxford : James Currey, 187-201.
- 2007b, Traditional Chieftaincy, Party Politics and Political Violence in Burkina Faso. In : L. Buur et H.M. Kyed, *State Recognition and democratization in Sub-Saharan Africa. A New Dawn for Traditional Authorities?* New York : Palgrave Macmillan.
- HAGUE APPEAL FOR PEACE, 1999, *Declaration of The Hague. The Civil Society of the Global South Support the Establishment of an International Criminal Court*. En ligne : <http://www.igc.org/cc/html/global-south.html>
- HUGERS, M. et J. Mazzochetti (éds.), 2006, Burkina Faso. L'alternance impossible. *Politique Africaine*, 101 : 5-18.
- HOBART, M. (éd.), 1993, *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*. Londres et New York : Routledge.
- MALINOWSKI, B., 1929, *Practical Anthropology. Africa*, 2(1) : 22-38.
- MBEMBE, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.
- MOSSE, D., 2004, *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres : Pluto.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai*

- en socio-anthropologie du changement social*. Paris : Karthala.
- 1999, *A Moral Economy of Corruption in Africa ? The Journal of Modern African Studies*, 37(1) : 25-52.
 - 2004, État, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest francophone. *Politique Africaine*, 96 : 139-62.
 - 2005, *Anthropology and Development. Understanding Contemporary Social Change*. Londres : Zed Books.
- OUÉDRAOGO, J., 1999, Burkina Faso. Autour de l'affaire Zongo. *Politique africaine*, 74 : 163-83.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1980[1930], *Applied anthropology. Research in Economic Anthropology*, 3 : 123-34.
- RICHARDS, P. (éd.), 2005, *No Peace, No War. An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts*. Oxford et Athens : James Currey et Ohio University Press.
- ROHT-ARLIAZA, N., 1995, *Impunity and Human Rights in International Law and Practice*. New York et Oxford : Oxford University Press.

Journaux quotidiens

L'Indépendant. Hebdomadaire, Ouagadougou.

Libération. Hebdomadaire, Bobo-Dioulasso, Une JNP sans la vérité et la justice. Une force au peuple ? *Libération*, No 62, 14-21 mars 2001, p. 4.