
L'ANTHROPOLOGIE AUJOURD'HUI*

Marc Augé

École des Hautes Études en Sciences Sociales – France

Rapprocher ces deux mots: “Anthropologie” et “aujourd’hui”, c’est suggérer que ce rapprochement, justement, fait problème, qu’il ne va pas de soi, qu’il soulève des questions. C’est sur ce problème et sur ces questions que je voudrais m’interroger. Cette interrogation peut avoir au moins le mérite de nous obliger à prendre quelque distance par rapport à notre pratique qui court toujours le risque d’être routinière, de ne jamais se remettre en cause, de s’enfermer dans sa propre cosmologie. Les anthropologues, après tout, sont soumis aux mêmes tentations que ceux qu’ils étudient, ils ont besoin de repères, et l’histoire dans laquelle ils sont entraînés, avec tous leurs contemporaines, leur complique la tâche lorsqu’elle semble les inciter à changer de “paradigme”.

Ce qui nous impose cette interrogation nouvelle, ce sont à l’évidence les changements intervenus dans le contexte de la recherche anthropologique. Mais les conséquences de ces changements de contexte ne peuvent pleinement s’apprécier qu’au regard de ce que nous pensons être l’essentiel, le cœur de cette recherche ou, en un autre langage et d’un autre point de vue, son objet intellectuel, indépendamment des objets empiriques, du “terrain”, qui peuvent varier, eux, en fonction du contexte puisque, à vrai dire, ils en font partie. Je m’interrogerai donc successivement sur le contexte (nouveau) de la recherche anthropologique, sur ce qui constitue à mon sens son objet essentiel et, enfin, sur ses éventuels nouveaux terrains d’exercice.

Le contexte d’abord. Je ne m’attarderai pas sur son aspect proprement professionnel. Nous avons tous subi des influences liées à l’histoire interne de la discipline, à l’histoire intellectuelle et à l’histoire en général. Il est bien évident, par exemple, que je me suis formé à la discipline anthropologique dans un contexte intellectuel différent de celui par rapport auquel les plus jeunes d’entre vous sont aujourd’hui invités à se situer. Dans les années 60, la tension intellectuelle la plus manifeste opposait, en France au moins, la méthode structuraliste à l’approche marxiste, même si, d’ailleurs, cette opposition n’était pas absolue et pouvait susciter des compromis ou des synthèses. Cette tension était aussi bien

* Palestra proferida pelo antropólogo francês em Tramandaí (RS), no dia 12 de setembro de 1995, na abertura da Vª Reunião de Antropologia do Mercosul.

caractéristique, à l'époque, de la philosophie ou de la linguistique, lesquelles n'étaient d'ailleurs pas sans influences sur la recherche anthropologique.

Cette période se caractérisait par un certain optimisme intellectuel. Cet optimisme pourrait paraître étrange, si l'on pense que l'on sortait de la Deuxième Guerre Mondiale, du génocide juif, des premières explosions atomiques et des guerres coloniales. Mais précisément, au prix de quelques dénis et de quelques oublis, les sciences sociales pouvaient croire à leur vigueur nouvelle et à leur avenir. Certains ont même été tentés de penser, à l'époque de la décolonisation et des guerres de libération, d'un communisme déjà discuté mais d'un marxisme constitué en référence intellectuelle obligée, qu'elles se substitueraient avantageusement à la philosophie en fondant sur des bases sûres la réflexion sur l'homme, la société, l'histoire et la science. Nous sommes aujourd'hui loin du compte. L'effondrement des systèmes communistes (effondrement politique mais également intellectuel et moral), les difficultés qui ont suivi les Indépendances et le triomphe manifeste de l'économie de marché ont incontestablement joué un rôle important dans la modification du climat intellectuel. Pour aller très vite, et au prix de simplification abusives, je dirai que la tension intellectuelle dominante oppose aujourd'hui le pôle relativiste au pôle universaliste. Bien entendu une telle opposition n'est pas nouvelle, de même que n'a pas disparu l'opposition des années 60 entre structure et histoire. Mais l'accent s'est déplacé. Lorsque certaines oppositions paraissent obsolètes (pensons au couple évolutionisme/diffusionisme) ce n'est pas qu'elles aient perdu toute pertinence, c'est qu'elles ont changé de langage en même temps, pour ainsi dire, que de position.

Le relativisme en anthropologie porte parfois aujourd'hui aux États-Unis le nom de "post-modernisme" et il est incontestablement l'héritier du culturalisme mais il se soucie avant tout, face aux tenants de l'uniformisation du monde et du "village global", et non sans quelques raisons, de mettre en valeur les reprises de parole locales, particulières. C'est ainsi que James Clifford prolonge l'image utilisée par Clifford Geertz de l'ethnologue qui "lit" une culture comme il lirait un texte, par dessus l'épaule de son informateur, en ajoutant qu'aujourd'hui les informateurs et les objets d'enquête de l'ethnologue lisent à leur tour ce qu'il écrit par dessus son épaule à lui. Le post-modernisme anthropologique est ainsi déporté tantôt vers l'observation d'une polyphonie culturelle, à travers la métaphore de la lecture, tantôt vers la pluralité des textes, à travers la définition de l'exercice ethnographique comme exercice d'écriture.

Or ce constat des différences (dont on trouve des équivalents dans la pensée philosophique contemporaine) peut-il constituer l'objectif principal de l'anthropologie?

Assurément non. En premier lieu, il faut bien admettre qu'à partir du moment où ces différences peuvent se décrire, elles sont du même coup relativisées, non pas niées mais appréhendées comme des expressions particulières qui ne sont ni incompréhensibles, ni intraductibles. Ceux qui croient à l'incommunicabilité absolue de ce qu'ils appellent les cultures doivent le dire franchement puis se taire ou parler d'autre chose. D'un autre côté, l'anthropologie post-moderne, en faisant remarquer à juste titre la force nouvelle des affirmations particularistes, désigne un phénomène général, un phénomène d'époque que les histoires locales ne peuvent suffire à expliquer, dans chaque occurrence particulière,

puisqu'elles en sont, au contraire, pour une large part, le produit. La contextualisation (je parle maintenant non plus du contexte intellectuel des sciences sociales mais du contexte social et historique des phénomènes qu'elles observent) a toujours été importante pour l'anthropologie sociale, d'autant plus qu'elle privilégiait l'observation des petits groupes. Mais aujourd'hui la question du contexte a évolué et, pour comprendre totalement leur objet, les anthropologues sont obligés de prendre en considération non seulement les éléments du contexte local mais une dimension qu'il faut bien appeler planétaire.

Voilà bien d'ailleurs ce qui distingue les sciences sociales des sciences de la nature. La complexité accrue que découvre la physique, par exemple, tient au perfectionnement des méthodes d'observation et de calcul: ce sont en quelques sortes les progrès de la connaissance, en ces domaines, qui rendent la connaissance moins sûre d'elle-même dans la mesure où ils font apparaître l'ampleur de ce que nous ne connaissons pas. La complexification est d'abord l'expression de la qualité accrue de l'observation. Il en va différemment avec les sciences sociales. Non qu'il n'y ait pas, de leur côté aussi, un accroissement des connaissances et un affinement des hypothèses interprétatives, et en ce sens une complexification. Mais elles doivent tenir compte également des changements qui affectent leurs objets; ces objets en effet sont historiques, pris dans une histoire dont le rythme s'est prodigieusement accéléré au cours du siècle. L'explosion démographique, l'allongement de la durée de vie moyenne, les mouvements migratoires et l'urbanisation intensive, par exemple, ont profondément changé, depuis le début du siècle, la réalité que les sciences sociales ont pour tâche d'explorer – la complexité accrue qui en résulte étant elle-même double puisque les observateurs eux-mêmes sont affectés par les changements d'une réalité dont ils font partie.

C'est à l'ensemble de ces changements contextuels que j'ai proposé d'appliquer le terme de "surmodernité" pour suggérer qu'ils s'apparentent davantage à un phénomène d'excès et de surdétermination du sens que d'une fin, d'un éclatement ou d'un infléchissement. L'excès surmoderne me paraît triple et se traduit premièrement par un excès d'images de diverses sortes qui nous donne, joint à l'accélération des moyens de transport, le sentiment que la planète rétrécit, deuxièmement (mais très lié au premier excès) par un excès d'informations qui nous donne le sentiment que l'histoire s'accélère, que nous sommes en quelque sorte rattrapés par une histoire qui s'identifie à l'actualité, troisièmement par ce que l'on pourrait appeler une individualisation du destin, un excès d'individualisation qui correspond à l'affaiblissement parallèle des cosmologies de divers ordres où se reconnaissaient différents types de communautés humaines et des institutions liées à ces cosmologies. Ce bouleversement contextuel, sur lequel il faudrait naturellement s'étendre davantage, se mesure, par exemple, à partir du fait qu'il n'y a plus aujourd'hui aucun groupe humain, si éloigné puisse-t-il être des grands centres de communication, qui n'ait conscience d'appartenir à la planète humaine. Le développement sans précédent des moyens de circulation, de communication et d'information contraint donc aujourd'hui l'anthropologue, s'il veut rester fidèle à l'idéal de totalisation qu'exprimait Mauss, à prendre en considération le nouvel espace/temps planétaire dans son observation des réalités les plus particulières. Il en résulte, paradoxalement en première apparence, que la pertinence des objets retenus par

l'anthropologue se mesure sur leur caractère prétendument authentique ou préservé; c'est la présence du global dans le local, de l'universel dans le particulier, de l'ailleurs dans l'ici qui fait simultanément la complexité et l'intérêt de nos nouveaux terrains d'étude, même si ou plutôt parce qu'elle est la source de difficultés, de tensions et de problèmes.

Encore convient-il, si nous voulons prendre conscience des conséquences que ce bouleversement peut avoir sur la recherche anthropologique, que nous nous interroguions sur ce qui fait la spécificité de celle-ci. On pourrait nous dire par exemple que les sociologues ont l'habitude des sociétés industrielles ou des sociétés complexes et que, à partir du moment où tous les groupes humains, si petits et si intégrés qu'ils soient, s'inscrivent (plus ou moins efficacement et aisément, c'est une autre question) dans la logique des sociétés globales, ils relèvent de l'analyse sociologique. Sans vaine querelle sur les mots et les définitions disciplinaires, nous (nous: les anthropologues) pourrions répondre que, si les phénomènes que nous étudions s'appréhendaient plus facilement dans des groupes démographiquement réduits (constat qui relève de la méthode), ces phénomènes eux-mêmes sont d'ampleur universelle et qu'ils ne disparaissent pas, même s'ils se modifient, avec les changements de contexte, du fait de leur nature intellectuelle.

Précisons ce point. Les anthropologues ont travaillé sur de nombreux thèmes (les systèmes de parenté, les règles d'alliances, les rapports à la nature, la religion sous ses différents aspects – le mythe et le rite, la notion de personne, l'organisation politique, les échanges économiques...). Mais, même si, bien entendu, les analyses qu'ils ont conduites à propos de ces différents thèmes recoupent celles que d'autres disciplines ont pu conduire de leur côté, elles ne se confondent pas avec elles. Ce que l'analyse anthropologique privilégie dans tous les cas, en effet, c'est le sens, dans l'acception sociale du terme, c'est-à-dire la relation entre individus ou entre groupes d'individus. La relation peut être elle-même envisagée de deux points de vue: il faut pour qu'elle existe qu'elle soit pensable par tous, autrement dit symbolisée, et repérable par tous, autrement dit instituée.

La chose paraît assez évidente dans le cas des systèmes de parenté, par exemple, puisqu'une série d'appellations, de prescriptions ou d'interdictions s'attachent, dans chaque configuration culturelle particulière, aux différentes relations recensables. Mais il faut aller plus loin et reconnaître (la leçon nous vient de Marx) que derrière les rapports des hommes à la nature ou aux dieux, ce sont des relations entre les hommes qui se disent et qui se mettent en jeu. Ce constat, si on nous le concède, n'est pas sans conséquences: il implique notamment que les destinataires proclamés de l'activité rituelle (les dieux, les morts pour la patrie, les ancêtres...) ne sont en fait (dans l'esprit même de ceux qui accomplissent le rite) que les intermédiaires ou les médiateurs d'une relation entre les humains. Cette position d'intermédiaires ou d'intercesseurs ne leur donne pas pour autant un moindre statut mais elle prend tout son sens par rapport à une vision du monde (que j'appelle "païenne") pour laquelle la coupure entre un monde dit "naturel" et un monde dit "surnaturel" est impensable. La relation symbolique, dès lors, n'unit jamais, au bout du compte, que des humains. Dans les systèmes les plus élaborés on peut pousser un peu plus loin cette logique de l'immanence et suggérer qu'entre les dieux, les ancêtres, les morts et les vivants il n'y a pas de différence de nature mais simplement de degré ou de position.

Il n'y aurait donc pas, sur ce plan, de différence fondamentale entre l'activité des groupes sociaux dont nous considérons qu'ils se livrent régulièrement à des activités religieuses intenses – qui sont ceux dont l'ethnographie classique a privilégié l'étude – et celle des secteurs les moins religieux ou les plus "areligieux" des sociétés de type laïque dans lesquelles l'activité séculière et l'activité religieuse sont officiellement distinguées et séparées. Dans tous les cas de figure, l'activité rituelle au sens large a pour objet et pour effet de construire des identités relatives à travers la reconnaissance (et la symbolisation) d'altérités relatives. Cette affirmation, qui voudrait avoir la valeur d'une définition, peut paraître abstraite ainsi formulée. Prenons deux exemples qui, je l'espère, permettront de l'éclaircir.

Quelques ethnologues, par exemple Mary Douglas à propos de la cérémonie de la pluie chez les Bochimans d'Afrique du Sud, ont suggéré, dans un esprit peut-être trop étroitement durkheimien, que la finalité avouée du rite n'était pas sa vraie finalité. Ainsi Mary Douglas suggérerait-elle que le rituel bochimane n'avait pas vraiment pour but de faire tomber la pluie mais de dramatiser la dépendance du groupe à son égard et, par là même, de réaffirmer son identité et son unité. Mais il n'était pas nécessaire, me semble-t-il, de mettre en doute la valeur performative que possède le rite aux yeux de ceux qui l'accomplissent pour souligner ses effets sociaux ou même sa finalité sociale. Dans tous les cas de rituel à finalité explicitement matérielle, physique ou, si l'on veut, événementielle (les rites de guérison, par exemple) rien ne permet d'affirmer que les acteurs se livrent à une simple mise en scène de leur cohésion sociale. La recherche du résultat est réelle; elle ne s'apparente d'ailleurs aucunement à une prière, à une imploration: les moyens par lesquels on essaie de "décider" le dieu sont plutôt des moyens de pression, des actions mécaniques d'un genre particulier. C'est ainsi que chez les Mina du Togo, dans le cas d'une épidémie de variole, on offrait à Sakpata, dieu de la variole, tous les aliments qui lui étaient interdits pour l'obliger à prendre la fuite en emmenant avec lui le mal dont il était la cause. C'est sous la contrainte humaine, une contrainte d'ordre physique et mécanique, qu'il en devenait le remède. Ainsi, c'est dans l'action commune, et par le traitement d'une altérité (celle du dieu de la pluie ou de la variole) que se réaffirme l'identité du groupe: c'est l'altérité qui est traitée en premier lieu (il faut que la relation du groupe au dieu soit rétablie, qu'elle redevienne normale, autrement dit que la pluie tombe ou que la variole cesse, que le dieu soit à nouveau "protecteur") et elle permet à l'identité du groupe de s'affirmer, c'est-à-dire de transcender, relativement à la pluie ou à la variole, la pluralité qui la constitue: car le groupe lui-même est fait de relations d'altérité, c'est-à-dire d'altérités relatives à l'âge, au sexe ou au statut.

Une cérémonie devant le monument aux Morts de la Guerre procède de la même logique: elle réunit pour une commémoration des personnes différentes par l'âge, le sexe, le statut mais qui s'affirment identiques relativement à leur qualité de citoyens. C'est en ce sens que le rite a affaire à des altérités et des identités "relatives": elles sont relatives à une qualité ou à une appartenance. Et la société fonctionne bien lorsque le caractère relatif des altérités et des identités qui les englobent est à la fois pensé, reconnu par ceux qu'elles concernent (c'est-à-dire lorsqu'elles sont efficacement symbolisées) et lorsque les institutions chargées de les mettre en oeuvre sont efficaces. Or nous vivons une période où

certaines institutions (comme l'École, les partis politiques, les syndicats, l'État lui-même) ont moins de prestige que jadis et où, parallèlement, les relations entre les uns et les autres sont plus difficiles à mettre en oeuvre, parfois même à proprement parler, impensables. Le terme "exclusion", apparu en Europe dans son acception actuelle il y a quelques années, ne désigne pas seulement la marginalité économique des exclus mais leur caractère impensable ou plutôt impensé: les exclus, ce sont ceux qu'on ne peut définir ni comme mêmes, ni comme autres, parce que, à vrai dire, on ne peut même plus le définir. On voit bien également comment la décomposition d'un grand ensemble national comme la Yougoslavie passe, notamment, par un échec de la pensée de l'altérité: quand on ne peut plus penser l'autre, on en fait un étranger. Le déficit ou l'échec rituel, la crise symbolique et institutionnelle de la relation ouvre la voie à toutes les violences.

Je m'arrête ici pour souligner simplement que l'anthropologie n'a pour objet ni l'individu, ni la collectivité, mais la relation qui permet, à des degrés différents de compréhension, de passer de l'un à l'autre. À ce titre elle me paraît tout à fait concernée par la crise actuelle qui, sous l'effet de ce que j'ai proposé d'appeler "surmodernité", affecte précisément les termes de cette relation, la représentation que nous en avons et les institutions qui la gèrent. Mais ni l'individu seul, ni la collectivité abstraites ne peuvent avoir de réalité historique. On peut donc supposer que la crise du sens (j'entends par là, encore une fois, le sens social, ou encore la relation, ou en un autre langage le symbolique) ne signifie pas purement et simplement sa disparition mais ses difficultés et éventuellement son renouveau. Elle peut donc être appréhendée non seulement à partir des réalités qui semblent ne plus faire sens, mais aussi à partir des recompositions de sens qui s'ébauchent ou s'élaborent dans le nouveau contexte économique et technologique. Les enjeux de la recherche anthropologique ont changé.

Quels sont donc ces nouveaux enjeux? Si l'on privilégie le point de vue de l'objet intellectuel, on considérera que la question du sens (dans l'acception sociale ici retenue) reste la fin ultime de la démarche anthropologique. Or elle se situe au coeur du débat philosophique contemporain, pour autant que celui-ci tourne autour de la question du relativisme. L'interrogation de l'anthropologue est donc triple. Elle a toujours porté sur le fait de savoir si les configurations correspondant à une ou à une société particulière relevaient d'un arbitraire total et si le sens que d'autres donnaient à leurs interrelations était irréductible à celui que pouvaient donner aux leurs d'autres autres. Elle porte en outre aujourd'hui sur les effets induits de la surmodernité: affectent-ils, transforment-ils ou éliminent-ils le sens de ces interrelations particulières, et ne suscitent-ils pas de nouveaux types de relations? Elle concerne enfin le problème du sens du sens, c'est-à-dire la possibilité que l'anthropologue peut avoir d'une part de faire un véritable objet intellectuel de ces différentes élaborations de sens, d'autre part de leur donner un sens dans le contexte contemporain dont il fait lui-même partie.

Car, du point de vue de la méthode cette fois-ci, on doit reconnaître que le nouveau contexte impose aujourd'hui à l'anthropologue observateur de dialoguer avec ceux qu'il observe. Sans doute aurait-il dû le faire plutôt. Toujours est-il qu'aujourd'hui il n'a pas le choix. Les cosmologies qu'il a sous les yeux ne sont pas des échantillons naturels

apportés au laboratoire mais des constructions éprouvées par l'histoire et pénétrées par un contexte contemporain dans lequel observateurs et observés sont immergés ensemble. La présence même de l'anthropologue correspond à cette pénétration du local par le global dont nous avons aujourd'hui à étudier les manifestations avant de nous interroger sur ses conséquences.

On pourrait nous objecter qu'il y a toujours eu contact culturel, négociation, affrontement. Mais le contexte actuel, du point de vue de l'anthropologie, est doublement inédit. Il est objectivement planétaire et il est commun à l'observateur et à l'observé. Du même coup certains problèmes leur sont également communs dans la mesure où les questions que se posent les uns sont aussi celles que se posent les autres: il est difficile de travailler chez des Indiens de l'Amazonie ou de la plaine vénézuélienne sans s'interroger sur leur sort, comme on dit, mais s'interroger ainsi c'est aussi bien s'interroger sur le fonctionnement de la démocratie vénézuélienne, plus largement sur la situation de l'Amérique du Sud, voire sur les rapports de force mondiaux. L'observateur, vénézuélien ou autre, est partie prenante à ces questions. On pourrait en dire autant de n'importe quel travail de ce genre, et par exemple, des travaux que des ethnologues français continuent de faire sur les Kanaks de Nouvelle-Calédonie. Quelque chose de nos propres incertitudes se reflète dans la détresse de ceux que nous observons. La recontextualisation nécessaire de l'exercice anthropologique lui donne dorénavant une dimension personnelle ou, l'on veut, engagée. Mais l'engagement, à la différence de celui des années 50, se définit par rapport à une contemporanéité réelle et vécue: les mêmes menaces pèsent sur tous même si, bien évidemment, les situations respectives des uns et des autres restent tragiquement inégales.

Que sont ces menaces? Elles sont, comme dans toutes les mythologies où les dieux à double face, les puissances ambivalentes, occupent toujours une place centrale, l'envers de nos espoirs. Ce sont, pour le dire vite, les menaces liées à la planétarisation et aux modes d'information, de communication, de décision et de pouvoir qui lui correspondent mais aussi la menace des réactions de sens contraire: les intégrismes, les particularismes, les idéologies de l'ethnie et de la race constituent des réponses perverses mais chaque jour plus attestées à l'extension du secteur surmoderne. S'agissant des premières, l'architecte et philosophe français Paul Virilio a récemment proposé le terme de "cyberespace". L'apparition du "cyberespace" marque le primat du temps sur l'étendue. Nous sommes à l'âge de l'immédiateté et de l'instantanéité. La communication se fait à la vitesse de la lumière et ce fait majeur sans précédent, nous dit Virilio, "met en cause la géopolitique, la géostratégie et bien évidemment la démocratie qui était liée à un lieu, à une cité".¹

Ces dangers formulables en termes de pouvoir ont leur homologue (et leur complément) en termes de culture. Un événement majeur de notre contemporanéité est ce que nous pourrions appeler la "mise en spectacle" du monde. Nous vivons au milieu des images et il n'est pas certain qu'habités à tout voir, nous regardions encore. L'actualité mondiale nous est quotidiennement livrée par fragments et nous entretenons avec elle une sorte de fausse familiarité. Les présentations de télévision, les hommes politiques et leurs marionnettes,

¹ Cf. Virilio (1995).

les vedettes du sport et de la variété ou les héros des grandes séries télévisées, indissociables des acteurs qui les interprètent, sont, à la longue, affectés du même degré de réalité/irréalité. Les reportages de la guerre du Golfe nous ont proposé des images identiques à celles des jeux vidéo. Le tourisme passe avant, pendant et après le voyage, par l'image. Le caméroscope est la prothèse du touriste moyen. Les parcs de loisir, dont Disneyland est la quintessence, constituent le comble de la "mise en spectacle": on vient y voir, spectacle d'un spectacle, des personnages des films de Disney auxquels, en le filmant, les touristes restituent leur vraie nature de personnages de cinéma. Ils infligent le même sort à leur famille puisque, au terme d'un mouvement inverse de celui de Woody Allen dans *La rose pourpre du Caire*, elle rentre à son tour dans l'écran pour rejoindre ses héros. Quant à la sollicitude entourée de télévisions, de systèmes vidéo et d'ordinateurs peut se satisfaire d'un rapport entièrement imagé ou, pour reprendre un terme significativement à la mode, d'un rapport virtuel au monde et à l'histoire.

Les réactions de sens contraire passent par une substantification de notions qui devraient rester relatives pour permettre au jeu social de fonctionner. La religion, l'ethnie, la culture peuvent être imaginées et vécues comme des entités fermées échappant au jeu combiné des altérités et des identités relatives dont j'ai essayé de montrer qu'il était constitutif du sens social: dès lors elles ne fonctionnent plus à la relation mais à l'exclusion. Et, au niveau individuel, chacun peut être conduit à se définir par une "identité de classe", selon l'expression de Devereux qui entendait "classe" au sens logique, précisant que celui qui s'identifiait exclusivement à une "classe" ainsi entendue (à son sexe, à son pays, son ethnie ou sa religion) était bien près de n'être rien du tout. Si les réactions à la surmodernité, en outre, peuvent être définies comme perverses c'est parce qu'elles ne répugnent pas à en utiliser les moyens (notamment les moyens de diffusion et d'information) pour en condamner les fins.

C'est donc l'actualité qui nous pousse à réaffirmer l'urgence d'un regard anthropologique sur les lieux où le sens essaie de résister ou de se redéfinir. À quel terrain ce regard peut-il s'appliquer aujourd'hui? Aux terrains habituels d'abord puisqu'ils témoignent précisément de l'intime subversion du local par l'universel, ensuite aux lieux de réception ou de consommation des messages des natures diverses transmis par les médias – aussi bien dans les favelas du Brésil que dans les clubs de vacances ou le confort douillet des intérieurs bourgeois, enfin et plus encore partout où s'expérimentent, dans l'approximation et la contradiction, de nouveaux singuliers à l'espace/temps planétaire: dans un cabinet d'architectes travaillant sur de grands projets urbains, dans une ONG s'affrontant au problème du sous-développement ou de l'environnement, au sein des associations humanitaires et médicales qui suivent à la trace les violences de la planète, etc. L'observation localisée est alors pleinement soumise à la nécessité d'une recontextualisation tenant compte de la part planétaire de tout événement particulier. Dans tous ces cas, ceux qui agissent, ceux qui sont l'objet de cette action, mais qui agissent aussi, et celui ou ceux qui observent sont au même titre objets de l'observation: c'est en effet leur co-présence qui fait de l'événement qui les réunit un phénomène pleinement contemporain, même si leurs responsabilités à l'échelle planétaire (ou à l'échelle locale) sont inégales.

L'observation, du même coup, a toutes chances de ne pas rester passive. Par le privilège qu'il accorde à la relation l'anthropologue se place au coeur des contradictions de notre contemporanéité: sur la voie étroite qui chemine entre le non-sens de la surmodernité et le sens saturé des réactions locales, dans l'espace encore incertain où s'esquissent et s'éprouvent les sens de l'avenir.

Référence

VIRILIO, P. Alerte dans le cyberspace. *Le monde diplomatique*, p. 28, août 1995.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.