

LA RIGUEUR DU QUALITATIF

[Jean-Pierre Olivier de Sardan](#), par [Yoram Mouchenik](#)

La Pensée sauvage | « L'Autre »

2018/2 Volume 19 | pages 223 à 234

ISSN 1626-5378

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-l-autre-2018-2-page-223.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Pensée sauvage.

© La Pensée sauvage. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

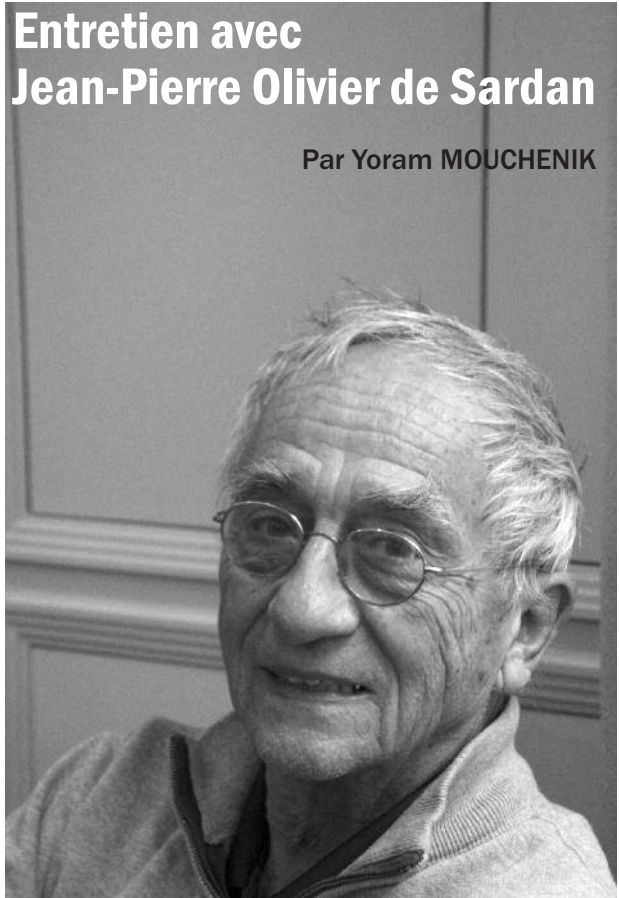
Jean-Pierre Olivier de Sardan est anthropologue, chercheur au LASDEL, Laboratoire d'Etude et de Recherche sur les Dynamiques Sociales et le Développement Local, structure de recherche en sciences sociales au Niger dont il est un membre fondateur. Il est professeur associé à l'Université Abdou Moumouni et responsable scientifique du master de socio-anthropologie de la santé et directeur de recherche émérite au Centre National de la Recherche Scientifique et directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris.

Chercheur engagé et impliqué, il travaille depuis plusieurs dizaines d'années au Niger dont il possède la nationalité. Ses objets de recherche sont multiples : l'anthropologie de l'action publique, les services publics, la santé, le développement, la corruption, la gouvernance, le travail de l'anthropologue, qui ont tous en commun la place essentielle de l'enquête de terrain, ses modalités et sa restitution avec le souci que la recherche fondamentale en anthropologie puisse avoir des effets sociaux ou au minimum soit une ressource pour l'action publique. Olivier de Sardan occupe une place particulière, inclassable, particulièrement impliqué dans son terrain, le Niger où il crée des structures de recherche, d'enseignement, et forme de futurs anthropologues africains. Il est un des rares anthropologues à avoir effectué une anthropologie du développement qu'il nomme socio-anthropologie du développement, travail considérable sous forme d'enquêtes empiriques de terrain produisant de nouvelles formes d'intelligibilité des phénomènes sociaux. Il démontre ainsi que les représentations et les pratiques liées aux interventions de développement sont des phénomènes sociaux qui peuvent être étudiés au même titre que les sujets favoris et plus classiques des anthropologues, comme la parenté, les mythes, etc. ●

La rigueur du qualitatif

Entretien avec
Jean-Pierre Olivier de Sardan

Par Yoram MOUCHENIK



L'autre (Yoram Mouchenik): Peux-tu nous parler de ton milieu familial, tes premières années, ta formation ?

Bien qu'étant originaire du Languedoc, j'ai fait toute ma scolarité à Paris. A la fin de la scolarité et au début de l'université la guerre d'Algérie était encore là. C'est comme ça que je suis entré dans des mouvements anti-guerre d'Algérie et ensuite à l'Union des étudiants communistes qui, à l'époque, était un peu oppositionnelle par rapport à la ligne du parti. J'ai commencé Sciences-Po qui était une sorte de programmation familiale et logique parce que mon père avait été conseiller d'Etat, mais je n'ai pas voulu continuer dans cette filière. Après trois ans à Sciences-Po, je suis passé en socio, ce qui, à l'époque, correspondait à une sorte de déclaration d'identité un peu gauchiste. J'ai pas mal milité pendant toutes ces années. Ensuite, j'ai fait le centre de formation à la recherche ethnologique qui venait d'être créé par Leroi-Gourhan, qui était le seul lieu de formation au terrain, le seul lieu vraiment de formation spécialisée en anthropologie, j'ai été je crois de la deuxième promotion. C'est à ce moment-là aussi, que j'ai eu l'occasion de partir au Niger parce que Jean Rouch avait demandé à André Leroi-Gourhan un doctorant pour partir au Niger, étudier un groupe insulaire de la vallée du fleuve au Niger.

L'autre : Qui s'appelait comment ?

Les Wogos, et ça a donné lieu à ma première thèse et aussi au premier ouvrage qui a été publié à l'Institut d'ethnologie, que j'avais intitulé *Système des relations économiques et sociales chez les Wogos du Niger*. Il y avait la volonté de l'inscrire un peu dans l'anthropologie économique marxiste à l'époque. C'était aussi le moment, quand j'étais au Niger, où j'ai travaillé avec Claude Meillassoux qui représentait, pour l'Afrique, le pôle du marxisme en anthropologie.

L'autre : A l'époque de la thèse, du premier terrain, quelles sont tes in-**fluences ? Est-ce d'emblée Meillassoux ou il y a d'autres influences ?**

C'était Meillassoux et puis ça a été très vite une dynamique propre du terrain, tout en gardant toujours un intérêt particulier pour les contradictions sociales, les diversités, les écarts, les différences. J'étais probablement plus intéressé par la dynamique du terrain, peut-être, que Claude Meillassoux, qui était plus intéressé par la fabrication de modèles théoriques. J'ai circulé en pirogue pendant un an au milieu des îles du fleuve Niger. C'est aussi là que j'ai commencé à apprendre la langue et avoir une approche à partir des représentations locales, des discours locaux qui, très vite, m'ont semblé importants. J'ai toujours gardé cette sensibilité à la sémiologie populaire.

L'autre : A cette époque-là, tu as rencontré Jean Rouch ?

Oui, c'était Rouch qui m'avait amené au Niger, donc j'étais dans les bagages de Rouch en quelque sorte. A l'époque, il avait déjà commencé à faire exister un centre nigérien de recherche, qui était l'ancien IFAN (Institut Français d'Afrique Noire), grâce aussi avec l'aide de Boubou Hama qui, à l'époque, était président de l'Assemblée nationale. On était quatre, cinq jeunes chercheurs français à travailler au Niger dans la mouvance de Rouch, qui était un peu le père protecteur, qui était quelqu'un de très charismatique, très fascinant, mais aussi parfois très ambigu.

L'autre : Quelle était son orientation et comment tu t'en es éventuellement différencié ?

Justement, son orientation était très inspirée par Marcel Griaule, et donc fascinée par les mythes et les rites. J'étais au contraire inséré dans l'anthropologie économique marxiste ; Il ne parlait pas non plus la langue locale.

L'autre : L'influence d'Althusser, est-ce la façon de chercher, de raisonner ?

Althusser n'a pas une influence directe sur ma perspective professionnelle. C'était plus sur l'engagement maoïste, j'étais parmi les membres du noyau

fondateur de l'UJCML (Union des jeunes marxistes-léninistes), j'étais responsable des comités Vietnam de base qui luttèrent contre la guerre du Vietnam. C'était un engagement très fort et c'était dans cette mouvance althussérienne qui cumulait un certain type de populisme et en même temps de fascination théorique ou de goût pour la théorie.

L'autre: Tu fais un premier passage au Niger, et ensuite tu vas y retourner.

Après ma thèse de 3^e cycle, je suis rentré au CNRS. J'ai continué à travailler au Niger pour faire ma thèse d'Etat sur les structures sociales des groupes songhay-zarma à l'ouest du Niger, où j'avais une approche assez historique, qui reconstituait ce qu'était la société au XIX^e siècle et voir comment elle avait été transformée par la colonisation. C'est à ce moment-là que j'ai ouvert de nouveaux thèmes, en particulier l'esclavage, mais aussi la chefferie et les guerres précoloniales. Dans ma thèse, il y avait deux parties. Il y avait d'un côté cette analyse de la société du XIX^e siècle à aujourd'hui, qui avait le mérite de ne pas être dans le traditionalisme parce qu'on voyait bien ce qui avait changé entre les deux. De l'autre côté, il y avait une sorte de dictionnaire notionnel, reposant sur un corpus de définitions des concepts locaux relatifs aux structures sociales, au pouvoir, à la parenté, à l'esclavage, etc., à partir des entretiens que je menais dans la langue songhay-zarma.

L'autre: Qu'est-ce qui t'a amené à élaborer ce dictionnaire?

Il y a trois orientations, trois axes que j'ai toujours développés à travers des sujets très différents : l'axe sur les représentations, l'axe sur les contradictions sociales et les conflits et l'axe sur l'action publique et ses écarts. L'axe sur les représentations, c'est l'approche émique (*emic*), c'est-à-dire basée sur les représentations des acteurs, sur leurs mots et leurs énoncés, avec la perspective de voir, dans ces repré-

sentations locales, quelles sont les représentations partagées, pour ne pas tout de suite imputer à un groupe un savoir qui ne serait pas partagé par les autres. Dans ce dictionnaire notionnel, il fallait faire très attention de trianguler et ne pas faire passer le point de vue d'une personne comme étant le point de vue de la société. Cela a donné le livre *Concepts et conceptions songhay-zarma*, un livre dans les deux langues en songhay-zarma et en français. Plus tard j'ai aussi coordonné avec Yannick Jaffré un livre basé sur la perspective émique qui s'appelle *La construction sociale des maladies*, c'est une étude comparative, avec d'autres chercheurs de l'Afrique de l'Ouest, sur les représentations populaires d'un certain nombre de maladies, en particulier des maladies internes ou des maladies de la peau. Là aussi, on partait systématiquement des représentations locales en les croisant, et on essayait de distinguer entre représentations spécialisées de guérisseurs et représentations populaires.

L'autre: Qu'est-ce qui t'avait amené, déjà à cette époque, à t'intéresser à la santé?

Quand j'ai fini ma thèse d'Etat avec ces deux ouvrages, *Sociétés songhay-zarma* et *Conceptions songhay-zarma*, j'ai eu une période de doute sur ce que j'allais faire. Je me suis rapatrié en Europe pendant quelques années. On a créé une jeune équipe, on a travaillé sur les représentations des identités locales en Lozère et en Camargue. Ça a été une parenthèse de quelques années. Puis, j'ai repris des collaborations avec Yannick Jaffré qui travaillait sur la santé. C'est dans cette foulée-là que nous avons coordonné un programme de recherche important sur la santé en Afrique de l'Ouest. Je suis parti sur la thématique de la santé, qui reste pour moi encore, jusqu'à aujourd'hui, une thématique forte.

Il y a trois orientations, trois axes que j'ai toujours développés à travers des sujets très différents : l'axe sur les représentations, l'axe sur les contradictions sociales et les conflits et l'axe sur l'action publique et ses écarts

L'autre: C'est l'influence de ton parcours ?

J'ai retrouvé le même intérêt pour les représentations locales que j'avais eu dans mon dictionnaire notionnel, mais cette fois-ci dans un domaine beaucoup plus précis, la santé. La santé est au cœur de deux de mes axes, l'axe des représentations populaires, et deuxièmement, celui qui est maintenant l'axe fort, l'action publique, les administrations, les écarts entre les comportements prescrits et les comportements réels. Dans le domaine de la santé, il y avait un gros décalage entre les normes officielles dans la santé et comment se comportaient réellement les agents de santé. J'ai donc développé ce nouvel axe, toujours en continuant le premier. En même temps j'avais impulsé l'anthropologie du développement: la santé m'est apparue comme un des secteurs du développement, à une époque où, souvent, la santé avait tendance à être complètement automatisée, comme si c'était un monde à part. On a essayé de réintégrer la santé comme un des domaines de développement où on voyait parfois à l'œuvre les mêmes phénomènes que dans l'éducation ou la justice.

L'autre: La santé dans l'anthropologie du développement, comment tu pourrais situer l'un et l'autre ?

Une des raisons de mon retour au Niger était l'intérêt pour les phénomènes dits de développement, dans une vision complètement non-normative, c'est-à-dire qu'est-ce qui se passe quand il y a des institutions de développement, des acteurs de développement, des gens qui disent qu'ils font du développement et qui rencontrent des gens qu'ils entendent développer ou changer ? La chaîne du développement part des experts internationaux à Rome, Washington ou Genève, mais après elle incorpore aussi les agents de terrain recrutés par des

ONGs locales, etc. C'est l'ensemble de la chaîne qui nous intéressait. C'est dans cette perspective que, à la fin des années 80, s'est constitué un réseau de chercheurs travaillant avec cette orientation, avec quelques chercheurs de l'IRD (Institut de Recherche pour le Développement), en particulier Jean-Pierre Chauveau, des chercheurs européens, en particulier Thomas Bierschenk, Giorgio Blundo, et un certain nombre de chercheurs africains. On a fondé, dans cette perspective-là, une association, qui est encore active maintenant, qui s'appelle l'APAD (Association pour l'anthropologie du changement social et du développement) dont j'ai été le premier président.

L'autre: Parmi tes résultats, quelles sont les choses qui étaient les plus frappantes, voire nouvelles ?

Dans la mise en œuvre d'un projet de développement, il y a une grande dérive par rapport à ce qui était prévu et qui est l'effet du jeu des acteurs, aussi bien des acteurs destinataires que des acteurs intermédiaires. Par exemple, on a fait un livre sur les agents intermédiaires, ce qu'on appelle les agents de développement, qui sont le petit personnel des institutions de développement et des projets, ceux qui sont à charge de sensibiliser les populations, etc., qui sillonnent le pays sur des motos.

Il y a énormément de manifestations de cet écart entre ce qui est prévu et ce qui se passe réellement, entre les conduites réelles et les conduites prescrites. On a commencé sur la santé et après, on l'a fait dans d'autres domaines. On continue à faire encore dans la santé, mais petit à petit cela s'est élargi à d'autres domaines et cette étude des écarts a été un des grands thèmes de fondation du LASDEL, c'est-à-dire notre laboratoire au Niger.

L'autre: Le LASDEL, on a l'impression que c'est assez unique dans l'espace africain ou d'Afrique de l'Ouest.

Sa naissance officielle, c'est 2001. Bien sûr, il y a une préhistoire. Je pense que c'est dans les années 90 où j'avais

Une des choses qu'on a mise en évidence, c'est l'importance des dérives dans les projets de développement. Le projet tel qu'il se définit lui-même, tel qu'il est sur le papier, tel qu'il est comme projet, il est complètement différent quand il est mis en œuvre

commencé à retourner au Niger et à travailler avec de jeunes Nigériens qui avaient envie de faire un DEA et après un doctorat. Donc, j'ai dirigé les DEA et les thèses, en les envoyant à l'EHESS en France. Après, j'ai eu la chance d'être mis en contact avec Tidjani Alou, qui venait de Bordeaux, de la science-politique, qui était intéressé par nos démarches empiriques. Tous les deux, on a mis en commun nos carnets d'adresses. On a essayé de développer quelque chose avec les jeunes chercheurs. On a lancé les choses sans du tout penser que ça allait prendre cette dimension. Petit à petit, on s'est rendu compte qu'on était en train de lancer un labo important, mais au départ on voulait juste faire une équipe entre des gens qui s'entendaient bien et avaient une confiance mutuelle.

L'autre : Pourrais-tu donner un exemple de représentations qui vont avoir une influence sur le comportement des acteurs ?

Par exemple, les personnels de santé vont percevoir les femmes de la brousse qui viennent consulter comme ignorantes, sales, ne comprenant rien, et cela va être une des raisons de leur attitude condescendante et parfois brutale vis-à-vis d'elles. Inversement aussi, les femmes voient une maternité ou un hôpital comme un parcours terrible du combattant, qui les effraie, et elles vont l'exprimer dans leurs mots. Il s'agit pour nous de voir comment les différents acteurs perçoivent les relations entre prestataires et usagers, et quelles sont leurs interactions. Je me rappelle toujours une femme qu'on avait interviewée chez elle, qui disait : « J'étais enceinte, il fallait que j'accouche, je connaissais personne à la maternité, donc j'avais très peur, je me suis arrangée, pendant les consultations, à essayer de repérer une sage-femme et de lui dire bonjour, lui sourire, jusqu'à ce qu'elle me réponde; et après, je lui amenais des ignames, des petits cadeaux ». Elle racontait comment elle avait essayé de nouer une relation un peu personnalisée dans ce monde extrêmement dur de l'hôpital ou des maternités.

L'autre : Quelque chose qui allait un peu la rassurer, la sécuriser ?

Oui, en l'occurrence. Il y en a d'autres qui vont, au contraire, décrire l'horreur de ce qu'ils ont vécu. On va utiliser beaucoup de récits d'accouchement par exemple. L'entrée par la sémiologie populaire, l'entrée par les représentations des acteurs, reste centrale, même maintenant, dans les recherches que nous menons sur l'action publique. Mais inversement, les représentations n'ont jamais été mon seul axe puisque je travaillais beaucoup sur les contradictions sociales et les conflits. Les trois axes, l'axe sur les représentations, l'axe sur les contradictions sociales et les conflits et l'axe sur l'action publique et ses écarts, continuent à coexister dans ce que je fais.

L'autre : Comment t'es-tu situé par rapport à une anthropologie plus classique, qui avait plus d'aura à l'époque ? Il y a Lévi-Strauss, ce que tu fais est très différent.

Moi, j'étais dans un héritage plutôt de type Balandier. Georges Balandier avait plusieurs mérites, d'abord pour lui, il n'y avait pas de distinctions fondamentales entre sociologie et anthropologie, ce que je pense profondément. Et ensuite il a vulgarisé en France l'école de Manchester, c'est-à-dire toute une série d'anthropologues anglais qui ont travaillé autour de l'Afrique du Sud et qui, les premiers, ont parlé de la situation coloniale, ont parlé des interactions entre la domination coloniale et les populations locales, ont parlé des réseaux de migrants, etc. Il s'intéressait aux dynamiques sociales à une époque où, au contraire, en France, régnait Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale, qui est une anthropologie extrêmement abstraite, extrêmement basée sur des comparaisons mondiales de mythes, de systèmes de parenté, de phénomènes assez décrochés des dy-

Les personnels de santé vont percevoir les femmes de la brousse qui viennent consulter comme ignorantes, sales, ne comprenant rien, et cela va être une des raisons de leur attitude condescendante et parfois brutale vis-à-vis d'elles

namiques sociales et politiques concrètes. Après, il y a eu d'autres influences. Quand j'ai commencé à travailler sur l'épistémologie de l'anthropologie, pour le livre *La rigueur du qualitatif*, là ça a été beaucoup l'influence de Passeron. J'ai eu la chance d'avoir travaillé avec Passeron dans le centre de la Vieille Charité à Marseille où j'ai animé un volet africaniste. Je partage tout à fait sa vision de l'épistémologie. Toutes les sciences sociales ont en commun un même régime de scientificité, qui leur est spécifique, différent du régime de scientificité des sciences expérimentales. Cela m'a aidé dans ma réflexion sur ce que la démarche anthropologique pouvait avoir de rigoureux, mais avec toujours la nécessité d'un ancrage empirique. Là aussi, je pense que c'est une constante.

L'autre : L'ancrage empirique est peut-être ce qui s'appelle le travail ethnographique, c'est-à-dire le terrain, l'observation; après, il s'agit imaginer comment cela fait système ou quel sens ça a ?

Bien sûr. Je n'ai jamais approuvé la distinction de Lévi-Strauss entre ethnographie, ethnologie et anthropologie. L'ethnographie, c'est le mec qui se tape le boulot de terrain, l'ethnologue fait des comparaisons régionales et l'anthropologue, c'est Lévi-Strauss qui fait les comparaisons mondiales en quelque sorte. J'ai toujours pensé que ce n'était pas comme ça que ça se passe. Bien sûr qu'on produit de la théorie. Bien sûr qu'on produit de l'interprétation savante. Mais elle n'a d'intérêt que dans la mesure où elle est ancrée dans des références empiriques solides. Là aussi, ça m'a rapproché beaucoup de l'Ecole de Chicago, qui est une influence importante pour moi, qui à l'époque était pas du tout habituelle dans l'anthropologie. Les anthropologues de ma génération, ils s'en foutaient de l'E-

cole de Chicago et il y en a quasiment aucun qui la cite dans ses bibliographies, il y a 30 ans ou 40 ans. Moi, au contraire, je trouvais que c'était extrêmement intéressant parce que c'était, au fond, la méthode ethnographique mais au cœur des modernités américaines. Et nous, on veut travailler sur le cœur des modernités africaines. Donc, c'est vraiment cette vision-là. L'Ecole de Chicago, c'était de produire des concepts enracinés dans les réalités locales.

L'autre : Il n'y a pas de théories ou d'hypothèses a priori, elles viennent du terrain ?

Non, on n'est pas naïf. Quand on va sur un terrain, c'est forcément avec des idées, des pistes, certaines curiosités précises, et aussi des présupposés. Mais il faut aussi avoir la capacité d'accepter que le terrain change nos présupposés, change nos visions et nous surprenne. Je supporte difficilement le terrain qui n'est que la justification de modèles préexistants, qu'on va toujours confirmer, ce qui existe pas mal dans les sciences-sociales où les fabricants de modèles théoriques les prétendent quasiment universels, et après, à chacun de les appliquer où il veut. Je n'aime pas du tout ça.

L'autre : Tu évoquais aussi les populismes en leur donnant plusieurs sens, comme si ça avait une influence dans le regard des anthropologues et d'autres types d'intervenants par rapport au type de contacts qu'ils avaient avec les terrains.

C'était une réflexion sur le lien qu'il y a pu avoir entre mon orientation anthropologique et le militantisme marxiste ou maoïste de mes jeunes années. Il me semblait que dans l'anthropologie, la découverte des autres peuples, des peuples dominés (les gens disaient avant « les peuples primitifs », nous, nous disions « les peuples dominés par l'impérialisme »), rappelle un peu le populisme idéologique du XIXe siècle, quand les intellectuels vont découvrir les moujiks et les paysans. Dans la dé-

Toutes les sciences sociales ont en commun un même régime de scientificité, qui leur est spécifique, différent du régime de scientificité des sciences expérimentales

marche de ces jeunes intellectuels que nous étions dans les années 60, qui allions découvrir des peuples lointains qui pouvaient apparaître comme exotiques, il y avait aussi cette sorte de démarche populiste, de donner un peu la voix à des gens qui n'ont pas de voix, de l'histoire à des gens dont on a nié l'histoire, etc. C'est ce que j'appelle le populisme mais ce n'est pas du tout le populisme au sens actuel pour qualifier les mouvements d'extrême droite. Ce n'est pas non plus le populisme politique au sens où on peut dire « un leader populiste », comme l'était Perón. Non, c'est vraiment le populisme des intellectuels qui a été le point de départ du populisme analysé par différents auteurs. Cette fascination pour les peuples lointains pouvait aussi concerner le peuple proche. Après, en y réfléchissant, j'ai commencé à me dire qu'il fallait rompre avec une certaine forme d'idéalisation de ces sociétés, peut-être parce que je voyais bien les stéréotypes et les clichés qu'on pouvait mettre sur ces sociétés africaines, et que ça m'énervait beaucoup. J'ai toujours été très hostile au regard exotique ou exotisant. Il me semblait qu'il fallait rompre avec les fascinations idéologiques. D'où la distinction que j'ai essayé de faire entre populisme méthodologique et populisme idéologique. Populisme méthodologique, c'est le fait de se dire : tout acteur aussi dominé soit-il, aussi marginal soit-il, exploité soit-il, tout acteur a du savoir, des connaissances, des stratégies, des logiques d'action. Tout acteur peut être considéré comme un expert dans un certain domaine. Le mendiant au feu rouge est un expert dans certains domaines, etc. C'est ça pour moi le populisme méthodologique, cette notion rejoint ce que Giddens avait appelé *agency*, c'est-à-dire l'agencéité, la capacité d'action que n'importe qui peut avoir, la marge de manœuvre de tout acteur. Il y a toujours une petite marge de manœuvre, quelles que soient les ressources et les contraintes. Donc populisme méthodologique, soit, mais pas populisme idéologique au sens de peindre tous

ces dominés aux couleurs qui nous plaisent, et les voir en fonction de nos propres préférences, préjugés ou sympathies. Il faut tenter d'avoir une distance critique vis-à-vis de nos propres biais, au moins dans le temps de l'enquête. Après, j'ai essayé de montrer dans un texte, qui est repris dans la *Rigueur* du qualitatif, qu'il y a plusieurs approches pour voir le peuple. On peut voir le peuple uniquement dans sa domination, c'est ce que Passeron appelait « le domino-centrisme de Bourdieu », le peuple n'est vu que dans l'intériorisation, par l'habitus, des phénomènes de sa propre domination. On peut voir le peuple uniquement dans ses résistances, c'est James Scott, qui vient des sciences-politiques mais qui est beaucoup anthropologue. Et puis enfin, on peut voir le peuple dans son autonomie, c'est-à-dire qu'il n'est ni dans la résistance ni dans la soumission, ce qui est probablement l'essentiel des réalités, ce qu'il faut investiguer. Après, il y a des concepts que j'ai développés plus récemment qui, au fond, se situent un peu dans le prolongement de ça, avec les normes pratiques. Les normes pratiques, c'est de savoir quelles sont les régulations latentes et les routines des pratiques des acteurs quand ils ne suivent pas les normes officielles.

Mais ces régulations ne sont pas forcément de l'ordre de la résistance, ni de la soumission, ça peut être des stratégies opportunistes, ça peut être des stratégies collectives, ça peut être plein de choses. Donc, c'est essayer de comprendre les régulations informelles des comportements non-observants, c'est l'un des chantiers sur lequel je travaille depuis plusieurs années maintenant.

L'autre : Tu es aussi connu pour avoir développé la socio-anthropologie et une revue du même nom.

C'était le bulletin de l'APAD. Maintenant il s'est transformé depuis deux ans en une revue dont le titre est « Anthropologie et développement »,

Essayer de comprendre les régulations informelles des comportements non-observants, c'est l'un des chantiers sur lequel je travaille depuis plusieurs années maintenant

et ça reprend le titre de l'ouvrage que j'avais écrit il y a longtemps. A un moment, j'ai aussi travaillé dans la revue *Enquête* qu'on avait faite avec Passeron, qui essayait d'être une revue de réflexion sur les pratiques de connaissance en sociologie, histoire et anthropologie, donc toujours dans une vision de confrontation des différentes sous-disciplines des sciences-sociales.

L'autre : En Afrique il y a eu des développements par rapport à la santé mentale. Il y a les travaux de Collomb, de Zempléni, etc. Quel est ton regard en fonction de l'anthropologie empirique que tu pratiques ?

J'ai souvent trouvé que les psychiatres, quand ils parlent de l'Afrique, sont trop rapides. Ils vont un peu trop vite et donc ils sont toujours menacés par des phénomènes de surinterprétation ou de mésinterprétation, justement parce qu'ils ne parlent pas les langues, ils ne connaissent pas la finesse ou l'ambivalence des mots. Ils ont vite fait de plaquer des clichés. Comme par exemple le « tradipraticien » qui est quelque part un méta-cliché parce

qu'il y a d'innombrables formes de tradipraticien, c'est un monde complètement hétéroclite, qui n'est pas unifié. Souvent, on va le voir uniquement dans une seule de ses dimensions, par exemple, les danses de possession. Les psychiatres sont souvent fascinés sans voir que ce n'est qu'un aspect de la palette des pratiques thérapeutiques, sans voir aussi qu'une grande

partie des thérapies aujourd'hui ne sont pas du tout traditionnelles ou sont néo-traditionnelles. L'exemple le plus frappant, c'est sur ce qu'on appelle les pharmacies par terre et les colporteurs de médicaments modernes. Aujourd'hui, plus de la moitié des actes de quête de soins quotidiens sont d'acheter un médicament à un colporteur de médicaments, ce n'est pas d'aller voir un tradipraticien. Je trouve qu'il y a souvent un décalage

dans les interprétations. Alors, il y en a qui sont plus prudents, Ortigues était un peu plus prudent. Mais enfin, il était aussi dans une vision très générale. A la limite, je dirais qu'il manque justement de terrains ethnographiques. Mais après tout, pourquoi pas. Je connais des psychiatres qui font un très bon travail clinique, mais ils ne prétendent pas faire de la théorie transculturelle.

L'autre : Tu as une prudence par rapport à l'usage du mot culture.

J'ai critiqué une configuration idéologique récurrente, que j'ai appelée « culturalisme traditionnaliste africain ». Il y a une série de clichés sur l'Afrique dite traditionnelle, qui serait la cause des décalages qu'il y a aujourd'hui entre les pratiques quotidiennes et l'Etat moderne. On impute souvent ça à la pression du communautaire, des rituels, de la sorcellerie, comme s'il y avait toute une série de choses qui venaient du passé africain, qui seraient encore là et qui plomberaient en quelque sorte l'Afrique actuelle ou qui, en tout cas, justifieraient son écart par rapport à la modernité qu'on essaye d'y importer ou de l'obliger à accepter. Cela m'a beaucoup énervé, parce que ça ne tient absolument pas compte de toutes les modifications qu'il y a eu depuis le XIXe siècle. Même dans le domaine des pratiques religieuses, elles ne sont plus du tout ce qu'elles étaient. Dans le domaine des pratiques familiales, elles ne sont plus du tout ce qu'elles étaient au XIXe siècle. Et on ne tient pas compte de toutes ces modifications. D'une certaine façon, tout ce qui, en Afrique, est différent de ce qui existe en Europe – et Dieu sait qu'il y a beaucoup de choses – est imputé au passé de l'Afrique au lieu de l'imputer à la modernité de l'Afrique. La modernité africaine est différente de la modernité occidentale, évidemment. J'ai eu certaines polémiques avec des collègues qui imputaient tout à ce passé africain (sous diverses formes, comme le néo-patrimonialisme). Moi, je pense qu'il faut rendre compte

Les psychiatres, quand ils parlent de l'Afrique, sont trop rapides. Ils vont un peu trop vite et donc ils sont toujours menacés par des phénomènes de surinterprétation ou de mésinterprétation

des spécificités africaines et des écarts aux normes officielles d'origine occidentale par l'analyse du présent actuel et de la modernité africaine, et non par l'invocation du passé et de la tradition.

L'autre : Tu as aussi une réflexion par rapport au système de soin, quand tu comparais la Chine ou l'Inde à l'Afrique.

On sait très bien qu'il y a des systèmes médicaux savants non-occidentaux, comme la médecine ayurvédique ou la médecine chinoise. La spécificité de l'Afrique, c'est qu'il n'y a pas de système expert basé sur la formation de spécialistes, et un corpus de connaissances stabilisées qui serait transmis. C'est extrêmement éclaté. Le marché thérapeutique est extrêmement fluide, segmenté, divers et en permanent changement. Donc, il n'y a pas une médecine savante africaine qui aurait existé de façon transversale. Je l'ai cherchée, d'autres gens l'ont cherchée, on a du mal à la voir. Ce que nous avons vu dans La construction sociale des maladies, c'est que les représentations populaires des maladies étaient la base des thérapies et que les spécialistes ou soi-disant tradipraticiens ne faisaient que broder autour de ces représentations populaires, sans apporter un savoir radicalement différent. J'avais utilisé à ce moment-là comme concept la notion de « module ». Chaque entité nosologique populaire est un module et ça ne forme pas forcément système.

L'autre : A ton avis, pourquoi ces différences ?

Ça s'explique par la situation de l'Afrique précoloniale, où il n'y a pas eu une classe dirigeante unifiée qui a pu se constituer au fil des siècles, comme en Inde ou en Chine. Mais ça ne veut pas dire qu'il ne se passait pas des choses intéressantes en Afrique du XVIIe, XVIIIe, XIXe, mais disons qu'elle était beaucoup plus fragmentée. Je n'ai pas cherché à plonger dans le passé pour en rendre compte.

Je me suis contenté du constat qu'il n'y avait pas de médecine savante et que les différentes formes de tradipraticiens sont très ancrées sur des savoirs populaires locaux partagés, mais pas plus. Donc, c'est une structure modulaire, on rajoute un module ici, on rajoute un module là, mais on n'est pas dans une sorte de pyramide englobante comme les médecines savantes, qui classifient et ordonnent systématiquement, avec des taxinomies extrêmement complexes et riches. Ce n'est pas en termes de valeur, je ne dis pas que c'est moins bien, c'est simplement différent.

L'autre : Il y a en France le développement d'une clinique des migrants et des réfugiés, où entre la notion de culture avec des spécificités du type d'accueil, d'interactions et des adaptations.

Par rapport à ça, je réagis plus comme chercheur, je ne suis pas thérapeute. Je n'ai pas compétence pour juger et évaluer. Comme chercheur, si je devais monter un programme de recherche là-dessus, ce qui m'intéresserait, ce serait vraiment les représentations croisées, c'est-à-dire de voir comment les thérapeutes perçoivent les migrants, les imaginent, les classifient, et, inversement, comment les migrants perçoivent les thérapeutes, les imaginent, les classifient. Prendre tous les acteurs de l'interaction médicale, soignants, soignés, plus les périphériques qui sont autour de ça, les administratifs, les notables, etc. et essayer d'abord de voir l'ensemble des représentations des uns et des autres. Ensuite observer des situations d'interactions. J'aurais tendance à le faire comme nous travaillons en Afrique. C'est pour ça que je pense que notre méthode de travail n'est pas spécialement africaniste ou africaine, on a une entrée par les interactions, par la différence des points de vue, par la diversité des regards

Une grande partie des thérapies aujourd'hui ne sont pas du tout traditionnelles ou sont néo-traditionnelles. L'exemple le plus frappant, c'est sur ce qu'on appelle les pharmacies par terre

ou des pratiques, etc. Donc, je l'appliquerais si je devais faire un programme de recherche sur l'interaction thérapeutique avec des migrants en France. C'est un peu la méthode qu'on emploie en parlant de « groupes stratégiques ». On essaye de voir quels sont les groupes stratégiques impliqués dans un système d'interaction ou dans des situations de contact ou de négociation.

L'autre : Ton ancrage au Niger est très important, comment tu te situes par rapport au Niger dont tu as la nationalité entre ta position de chercheur impliqué et de citoyen ?

Je suis soucieux de garder la tension entre le rôle de chercheur et le rôle de citoyen, enfin d'essayer de la gérer le mieux possible. Il est vrai que dans mes recherches que je mène au Niger, un des aspects de ce rôle de citoyen, c'est que je suis citoyen nigérien. Il ne s'agit pas que de moi, l'ensemble des chercheurs du LASDEL a un peu l'idée que, au fond, nos recherches doivent pouvoir essayer d'être utiles. Mais on ne fait pas pour autant d'anthropologie appliquée, ça reste de l'anthropologie fondamentale mais en espérant que cette anthropologie fondamentale puisse permettre des réformes et une amélioration de la qualité des services, etc. En tout cas, faire des petits pas. On est très soucieux de diffuser nos résultats aux autorités médicales, par exemple le ministère de la Santé. On voudrait qu'ils tiennent compte de nos résultats. En y réfléchissant, je pense que le rôle de citoyen est très important à deux niveaux, avant et après la recherche elle-même. Il est d'abord important sur le choix des objets de recherche. Nous prenons des objets de recherche comme les comportements des fonctionnaires nigériens, le système de santé, les problèmes fonciers, l'immigration, qui sont tous des problèmes chauds, pas des problèmes de pure connaissance académique. Il y a un peu de militantisme dans le choix de ces sujets, c'est indéniable,

mais on ne doit pas baisser la garde au point de vue méthodologique et de la production de connaissances. On se donne les mêmes exigences que toute recherche fondamentale. Ce n'est pas parce que ça peut être utilisable qu'on doit, pour autant, faire de la recherche de seconde zone. Pendant le temps de la recherche, il faut se méfier de nos préférences citoyennes. C'est tellement vite fait de projeter nos préférences sur la réalité qu'il vaut mieux être vigilant. Bien évidemment, on ne peut jamais se départir complètement de ses préférences. Bien évidemment, on part de quelque part. Mais une fois dit cela, qu'est-ce qu'on fait ? On s'en satisfait, on le glorifie, on s'enferme dans ses présupposés ? Ou au contraire on essaye de s'en méfier un peu, on essaye d'être surpris, on essaye de voir des choses qu'on n'avait pas forcément envie de voir ? Moi, je suis pour la seconde option, sachant qu'on ne peut jamais le faire complètement, mais il vaut mieux essayer. C'est une forme de vigilance par rapport aux biais. On essaie de former nos étudiants à cette vigilance par rapport aux biais spontanés qu'on a sur le terrain.

Je pense que dans nos approches, il doit y avoir un principe d'égalité épistémique. Tous les groupes impliqués, tous les groupes stratégiques sur le terrain méritent notre intérêt, y compris ceux pour lesquels on n'a pas a priori de sympathie particulière. Quand on étudie la corruption, les douaniers corrompus méritent notre intérêt, il faut comprendre comment ils fonctionnent, comprendre leur logique et essayer de « penser comme les indigènes » (Geertz). En l'occurrence, l'indigène, c'est le douanier. Il faut qu'on puisse penser comme lui, même si, au départ, ce n'est pas notre tasse de thé et qu'on n'a pas envie d'être un douanier corrompu.

L'autre : C'est de l'empathie ?

Il faut combiner empathie et critique. Le principe de base, c'est que, dans le temps de l'entretien, on est plutôt

dans l'empathie avec notre interlocuteur, en même temps on doit toujours garder un sens critique permanent. C'est ça justement, ne pas tomber dans le populisme idéologique par exemple. Il faut toujours combiner l'empathie qui permet de se mettre du côté de l'interlocuteur et d'essayer de comprendre sa logique, et en même temps le sens critique qui nous permettra après de décoder, de comparer, d'interpréter. On doit faire les deux. Ça, c'est le processus de la recherche. Après la recherche, on peut reprendre sa casquette de citoyen, dans le service après-vente en quelque sorte des résultats de l'enquête. C'est comme ça que j'essaye de régler le problème de la tension entre le rôle de citoyen et le rôle de chercheur. Le rôle de citoyen est évidemment plus fort au LASDEL parce que nous travaillons dans un institut de recherche nigérien, et sur notre pays. Quand ce sont des chercheurs d'une université française qui travaillent sur un pays africain, où ils ne font que des missions, le rôle de citoyen est moins évident.

L'autre: Dans le champ de la santé mentale et de la psychiatrie inter ou transculturelle on a souvent comme point de référence Collomb, Devereux.

A un moment, j'ai travaillé un peu sur les maladies mentales et j'ai travaillé aussi sur les danses de possession au Niger. Je n'ai pas trouvé beaucoup d'aide dans ce qui existait. Bien sûr, j'ai lu Devereux, j'ai une certaine admiration pour ce qu'il avait fait avant, je partage certains de ses points de vue sur les sciences sociales. Après, je trouve que c'est pas très utile car c'est trop général. Par exemple, moi j'ai connu des psychiatres pour qui la possession par un génie, c'était essentiellement un système thérapeutique local pour soigner les maladies mentales (je pense que pour Collomb c'était aussi l'interprétation sous-jacente, mais Collomb n'était pas un théoricien). J'ai essayé de leur expliquer, que pour les gens concernés,

les danses de possessions n'ont rien à voir avec des maladies mentales. Quand un individu est « appelé » par un génie c'est certes sous la forme de désordres psychiques (mais aussi psycho-somatiques et physiques) temporaires qui sont des signes d'appel. Une fois qu'on a fait l'alliance avec le génie, par l'initiation, c'est fini, il n'y a plus de problèmes. La personne sera possédée régulièrement, de façon rituelle, socialisée et banalisée. Et elle n'est jamais considérée comme malade mentale. Par contre le malade mental, c'est celui chez qui les danses de possession, ça ne marche pas. L'exemple du fou déambulant en haillons, qui est l'image de la folie en Afrique, ne relève pas du tout de la danse de possession, contrairement à ce que pensent certains psychiatres. Voilà ce qu'apporte l'analyse des représentations émiqques, elle déconstruit certains présupposés, certains clichés.

L'autre: Comme citoyen tu évoquais les développements d'un Islam inquiétant au Niger.

Oui, parce qu'il y a l'islam et l'islam. Actuellement, on a une déferlante de l'islam wahabiste (salafiste, intégriste) qui a commencé progressivement depuis une vingtaine d'années et qui modifie complètement les conditions de ce qu'était l'islam. L'islam aujourd'hui au Niger n'a pas grand-chose à voir avec l'islam d'il y a 40 ans, lequel était différent de l'islam il y a un siècle, etc. L'islam, c'est aussi une série de courants. On a un marché religieux très fractionné et segmenté aussi. Le mot secte est toujours gênant mais des groupes islamiques qui s'opposent les uns aux autres, qui se disputent les uns contre les autres, il y en a pas mal.

Il faut toujours combiner l'empathie qui permet de se mettre du côté de l'interlocuteur et d'essayer de comprendre sa logique, et en même temps le sens critique qui nous permettra après de décoder, de comparer, d'interpréter. On doit faire les deux. Ça, c'est le processus de la recherche. Après la recherche, on peut reprendre sa casquette de citoyen



Avec votre **abonnement premium** vous pouvez également écouter les entretiens sur revuelautre.com

L'autre : Est-ce une nouvelle domination qui est en train de s'imposer ?

Oui, c'est vrai, il y a de ça. Je n'utilise plus trop le concept de domination parce que ça me semble un concept trop général. Parler de la domination en général me gêne toujours, c'est la domination de qui, sur quoi, comment. Aujourd'hui, l'idéologie wahhabiste est portée par des acteurs sociaux précis. Elle a bénéficié du soutien de l'Arabie Saoudite et du Qatar (formation de prédicateurs, d'imams, financements de mosquées, utilisation d'ONGs de type Qatar Charity, etc.) Aujourd'hui, l'idéologie salafiste tient un peu le haut du pavé. Même si la majorité de la population n'est pas salafiste, ils ont réussi à imposer un certain nombre de pratiques à tout le monde. C'est un très gros problème politique pour l'avenir du pays. Ça veut dire qu'on a une idéologie moyenâgeuse au lieu d'un Islam des Lumières.

L'autre : Cette inquiétude est-elle partagée par les Nigériens ?

Il y a beaucoup de Nigériens qui sont inquiets de ça. Après, il y en aussi

beaucoup qui soutiennent ça. A l'université, l'association des étudiants musulmans est wahhabiste. La mosquée de l'université a un imam wahhabiste. Il y a plein de discriminations qu'ils essaient d'opérer et qui sont très inquiétantes pour l'avenir. Il y a un vrai danger, c'est clair.

Mais l'idéologie wahhabiste se nourrit en particulier de la crise de l'Etat (favoritisme et corruption, par exemple), de la crise du système éducatif (dans un état catastrophique), de la crise des services publics (qui sont de très mauvaise qualité). Des réformes réelles dans ces domaines sont sûrement le meilleur moyen à long terme d'endiguer l'influence salafiste et de renverser la tendance. Ces réformes ne peuvent venir de l'extérieur, ni obéir aux injonctions des bailleurs de fonds. Elles ne peuvent venir que de l'intérieur des sociétés africaines. C'est aussi un de nos objectifs de recherche que d'identifier les réformateurs de l'intérieur et de documenter leurs réformes. ●

■ Bibliographie sélective de Jean-Pierre Olivier de Sardan

Une politique publique de santé et ses contradictions. La gratuité des soins au Burkina Faso, au Mali et au Niger avec V. Ridde (eds), Karthala, 2015

Une politique publique de santé et ses contradictions. La gratuité des soins au Burkina Faso, au Mali et au Niger avec V. Ridde (eds), Karthala, 2015.

La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique. Louvain-La-Neuve: Bruylant, 2008.

Etat et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal), avec G. Blundo, Paris, Karthala, 2007.

Une médecine inhospitalière. Les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest, avec Y. Jaffré, Paris, Karthala, 2003.

La sage-femme et le douanier. Cultures professionnelles locales et culture bureaucratique privatisée, Autrepard, 2001.

La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest avec Y. Jaffré (eds.), PUF 1999.

Les sociétés songhay-zarma (chefs, guerriers, esclaves, paysans...), Paris, Karthala, 1984.

La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest avec Y. Jaffré (eds.), PUF 1999.

Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social, Karthala, 1995.

Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social, Karthala, 1995.

Les sociétés songhay-zarma (chefs, guerriers, esclaves, paysans...), Paris, Karthala, 1984.

■ Crédit photographique : P. 223 Yoram Mouchenik