

Liberté, censure, autocensure : les défis de la recherche

Un hommage à Fariba Adelkhah

Peter Geschiere

Université d'Amsterdam

Sociétés politiques comparées, 55, septembre-décembre 2021

ISSN 2429-1714

Éditeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Peter Geschiere, « Liberté, censure, autocensure : les défis de la recherche. Un hommage à Fariba Adelkhah », *Sociétés politiques comparées*, 55, septembre/décembre 2021,
http://www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria2_n55.pdf



Liberté, censure, autocensure : les défis de la recherche. Un hommage à Fariba Adelkhah.

Résumé

Lors de ma conférence d'introduction à une rencontre européenne pour soutenir Fariba Adelkhah, privée de liberté depuis plus de 800 jours par le régime iranien, et son combat pour la liberté de la recherche académique, j'ai analysé les contraintes que j'ai eues à expérimenter dans mes recherches de terrain. Rétrospectivement, un thème central pour moi a été le glissement facile de la censure vers l'autocensure. Noam Chomski et, après lui, Johan Coetzee avaient déjà prévenu qu'un tel glissement est d'autant plus effectif qu'on n'en est guère conscient. Dans mon cas, des expériences intimes lors de mon premier stage de terrain en Tunisie en 1968 qui semblaient menacer « la continuité de mes recherches » – véritable mantra durant ce stage – m'ont fait censurer mes choix ultérieurs de thèmes de recherche avec une évidence qui me paraît rétrospectivement assez étonnante. Les réalités postcoloniales ont joué un rôle dans ce contexte, imposant des conclusions plus ambiguës concernant les rapports de pouvoir sur le terrain que le *self-reflexive turn* de l'anthropologie actuelle ne le suggère. De ce point de vue, l'œuvre de Fariba Adelkhah est riche d'enseignements par la sensibilité de ses approches sur le terrain et la subtilité de ses analyses.



Freedom, censorship and self-censorship: The challenges of research. In Honour of Fariba Adelkhah

Abstract

In my introductory lecture for a European meeting to support Fariba Adelkhah, under arrest in Iran for already more than 800 days, and her struggle for the principle of freedom for academic research, I analyzed my own experiences of restrictions in my field-work since 1968. In retrospect a central theme for me has been the easy slippage from censorship into self-censorship. Already Noam Chomski and after him Johan Coetzee warned that such a slippage is all the more effective when one is not conscious of it. In my case, certain intimate experiences during my first field-work in Tunisia in 1968 which seemed to “endanger the continuation of my research” – the expression became a true mantra for us – made me censor my choice of subjects in later field-work projects with a self-evidence that in retrospect is quite surprising. The post-colonial realities did play a role in this, imposing a more ambiguous balance of power in the field than is not often suggested by the self-reflexive turn in our discipline. For all these aspects Fariba Adelkhah's work is a true treasure because of the sensitivity of her approaches and the subtlety of her analysis.



Mots-clés

Autocensure ; Cameroun ; colonialisme ; (homo)sexualité ; recherches de terrain ; Tunisie.



Keywords

Cameroon; Colonialism; Field-work; (Homo)sexuality; Self-censorship; Tunisia.

Pour le quatrième temps de notre réflexion collective sur la liberté scientifique, Sociétés Politiques Comparées publie deux contributions issues de l'étape parisienne de la Caravane des libertés scientifiques organisée par le FASOPO et par le Comité de soutien à Fariba Adelhah. Cette rencontre s'est tenue à Paris les 23 et 24 septembre 2021, grâce à une collaboration avec le CERI et Sciences Po, et au soutien de l'Agence française de développement et de la Mairie de Paris. C'est à partir d'un retour sur une expérience personnelle de recherche que chacun des deux textes contribue à cette réflexion. Peter Geschiere pointe les conséquences de l'autocensure, d'autant plus importantes que celle-ci est inconsciente. Roland Marchal analyse les transformations de l'évaluation du risque et des sources de financement, et leurs effets sur l'accès au terrain et sur les choix thématiques et méthodologiques des chercheurs. Tous deux mettent l'accent sur la part de l'impensé et sur l'omniprésence des questions liées aux risques dans les activités de recherche. Réfléchir aujourd'hui à ces questions est d'autant plus important que, comme le rappelle Roland Marchal, alors que la mesure du risque est devenue centrale pour l'administration de la recherche, les premiers intéressés en ont été dessaisis et sont de moins en moins appelés à en débattre avec leurs autorités de tutelle. Prendre le temps de sortir de l'implicite les pratiques de bricolage et de braconnage que tout chercheur de terrain réalise, c'est aussi une façon de construire une alternative à cette tendance à tout percevoir, ou presque, sous le prisme du risque.

Le courage de Fariba, ses souffrances et sa détermination – cela fait déjà plus de huit cents trop longues journées qu'elle est privée de liberté – m'ont fait réfléchir sur ce qu'est la liberté de la recherche¹. Ainsi, je réalise de plus en plus que, pour moi, la liberté de la recherche a toujours été (malheureusement) étroitement liée à l'« autocensure ». Et je dois avouer qu'à cet égard il y a un contraste (pour moi assez humiliant) avec Fariba. Depuis longtemps, Noam Chomski a pointé le fait que la « censure » se transforme aisément en « autocensure ». Et il a ajouté qu'une telle autocensure est d'autant plus effective si on n'en est pas conscient – c'est-à-dire lorsqu'elle a été « intériorisée² ». L'auteur sud-africain Johan Coetzee a écrit dans le même sens sur ces expériences sous l'apartheid³. Apparemment donc, ce glissement facile de la censure vers l'autocensure demande une attention constante. Cette conférence deviendra-t-elle donc pour moi-même une « auto-libération » ?

Béatrice Hibou m'a demandé de faire une conférence introductive pour notre réunion de cette année qui se déroule sous le signe de la « caravane de la liberté », pour honorer la force avec laquelle Fariba a mis le principe de la liberté de la recherche scientifique à l'agenda de notre réseau et de la communauté scientifique en général. Tout d'abord, tous mes remerciements vont à Béatrice donc, mais aussi à Jean-François Bayart, à Florence Brisset, et spécialement à Irene Bono (qui a lancé cette belle idée de caravane de la liberté) pour continuer à faire respirer le FASOPO, malgré le Covid et d'autres problèmes, avec tant d'énergie et de créativité. Mais aussi et surtout parce que tous continuent à faire marcher cette caravane pour soutenir Fariba dans sa lutte pour cette liberté qui est la condition de la vie pour nous tous en tant que chercheurs.

Béatrice ne m'a certainement pas invité ici du fait de certaines expériences particulières en rapport avec le combat pour cette liberté contre des formes de coercition officielles (car, comme je viens de le dire, mon expérience est assez limitée à cet égard). Elle m'a plutôt invité à cause de ma longévité dans le domaine de la recherche. Et c'est vrai que, sur ce long chemin, j'ai eu à faire avec des entraves très différentes dans des contextes assez variés.

¹ Texte de la conférence introductive présentée pour la rencontre européenne « Liberté scientifique et risques du métier » du FASOPO, du séminaire « Sociologie et anthropologie sociale du politique. Penser en pensant à elle » du CERI et du Comité de soutien à Fariba Adelhah qui a eu lieu les 23 et 24 septembre 2021 à l'Hôtel de Ville de Paris et au CERI.

² Voir Herman et Chomski, 1988.

³ Coetzee, 1996.

TUNISIE

Mon premier « terrain » date en effet de 1968, ça fait du temps... Et, rétrospectivement, le glissement entre censure et autocensure avait déjà marqué ce premier terrain pour devenir une constante dans mes recherches. Ces premières recherches – dans le contexte d'un stage pour des anthropologues en herbe – se situaient dans une région assez particulière de la Tunisie, la Khroumiri, région montagneuse dans le Nord-Est du pays toujours considérée comme une région sous-développée. À l'époque, c'était la dernière région de la Tunisie où il y avait encore des *gourbis* – des cases faites de grandes pierres entassées et couvertes par une toiture de paille, symbole de la Tunisie « pré-moderne ». La photo ci-jointe montre l'anthropologue-en-formation devant « son » *gourbi* (avec mes excuses pour la qualité : avec le temps, c'est devenu une photo « historique »).



L'anthropologue devant son *gourbi* (© Ruud Bos, Tunisie, 1968)

Ce *gourbi* même avait déjà eu toutes sortes d'implications assez spéciales pour mon sujet. Pour les autorités tunisiennes – à l'époque, le régime de Habib Bourguiba –, une maison de ce type était devenue une réalité assez humiliante. Bourguiba mettait en avant la modernisation rapide de la Tunisie et prétendait parfois qu'il n'y avait plus de gens qui habitaient dans des « cases » pareilles. En outre, « mon » *gourbi* avait aussi certaines particularités. Les autres chercheurs du projet (dans d'autres villages) étaient tous logés dans une cour familiale. Mais « mon » *gourbi* se trouvait dans un lieu ouvert, le long d'un sentier public – tout le monde passait devant ma porte et pouvait même y entrer (une situation qui a des avantages mais aussi des désavantages pour un chercheur). C'est seulement plus tard que j'ai compris que le bâtiment avait été érigé dans un but spécifique : il avait servi d'*hanout* (magasin), mais les propriétaires – mes bailleurs, qui avaient leur cour à une distance de plus de 100 mètres – avaient dû le fermer à cause de la politique socialiste d'Ahmed Ben Salah.



L'interlude « socialiste » en Tunisie : Bourguiba et Ben Salah (© Philippe Le Tellier, *Paris Match*)

En effet, dans les années 1960, Bourguiba – qui avait suivi une politique plus ou moins libérale après l'indépendance (1954), mais commençait à s'inquiéter de sa popularité déclinante – avait fait une volte-face assez abrupte en laissant le champ libre à son ministre Ahmed Ben Salah, un ancien syndicaliste, pour appliquer ses idées socialistes. Ce Ben Salah avait immédiatement annoncé des mesures assez incisives – pour ce qui concerne la campagne, surtout une collectivisation de l'agriculture, mais aussi toutes sortes de mesures visant à décourager d'autres entreprises privées, comme les *hanouts*, souvent de tout petits magasins mais tout de même considérés comme des débuts d'« exploitation ». Les interventions de Ben Salah visaient d'abord les régions de grande production agricole, comme la vallée du Medjerda (juste au sud des montagnes de la Khroumiri), où les anciennes fermes des colons devaient être collectivisées. Les toutes petites parcelles des Khroumirs ne semblaient guère se prêter à de telles expériences. Les gens de « mon » village ne craignaient donc pas tellement que, chez eux aussi, les champs pourraient être expropriés. Mais mes bailleurs attribuaient la faillite de leur *hanout* – à tort ou à raison – à la politique socialiste du gouvernement. Et en effet, au lieu de faire croître la popularité de Bourguiba, le tournant socialiste se heurtait à un mécontentement croissant. Ainsi, une année après mon séjour, l'expérience fut aussi abruptement arrêtée qu'elle avait commencé. Ben Salah fut emprisonné. Il réussira à s'évader et continuera à se battre jusqu'à sa mort en 2020 pour un nouveau tournant socialiste, d'abord en partant en Algérie, puis plus tard en rentrant au pays.

Évidemment, de tels sujets politiques étaient complètement interdits pour nous et ce n'est qu'à la fin de mon séjour que je découvrais le rôle originel de mon *gourbi*. Mais mes problèmes avec la censure et l'autocensure étaient tout autres. Le projet auquel je participais était aussi assez spécial : c'était un projet de l'université d'Amsterdam pour former des étudiants en anthropologie comme « chercheur de terrain ». C'est vrai que les autorités tunisiennes étaient quelque peu suspicieuses vis-à-vis de cette équipe hollandaise qui choisissait cette région à problèmes pour y entamer des recherches. Donc il y avait certainement des entraves politiques dans le choix des thèmes de recherches et des sujets pouvant être évoqués avec les villageois. Mais si je me sentais contraint et dans l'obligation d'être prudent, c'était pour une tout autre raison. Les superviseurs du projet – tous des Néerlandais – prenaient leur tâche très au sérieux. Pour eux, entraîner de jeunes chercheurs impliquait aussi de les discipliner ; nous étions admonestés pour nous en tenir strictement aux directives formulées par les superviseurs qui nous attribuaient un sujet (le mien était le *khamessat* – l'institut de métayages qui donnait aux sans-terres le droit à un cinquième de la récolte pour leur travail) et nous n'étions pas censés nous aventurer dans d'autres domaines. Évidemment, nos superviseurs voulaient à tout prix éviter d'aggraver les suspicions des autorités tunisiennes. Mais leurs craintes étaient plus larges. Pendant la

semaine de préparation pour les étudiants, le fait qu'ils ne devaient rien faire qui pourrait « entraver la continuité du projet » (parce que les superviseurs espéraient revenir chaque année) était devenu un véritable mantra. Ce mantra – « ne pas entraver la continuité de la recherche » – resterait avec moi.

Rétrospectivement – et c'est presque comique –, ce n'étaient pas les entraves politiques qui me préoccupaient. À vrai dire, je n'avais que de vagues notions du contexte politique plus large de mes recherches – comme le socialisme de Ben Salah – et je n'étais donc guère gêné par le fait de ne pas parler politique avec mes interlocuteurs. Les complications que je craignais beaucoup plus me concernaient sur le plan personnel. Au bout de quelques semaines, je m'étais en effet impliqué dans une affaire passionnée avec le jeune homme du village (un personnage « trop dynamique » comme on disait de lui) qui avait été recruté pour être mon assistant de recherches. Le film *Brokeback Mountain*⁴ sur la romance entre deux cow-boys dans les montagnes de Wyoming viendrait plus de trente ans après, mais l'affaire avait pris la même tournure pour moi. Et ce développement inattendu avait certes des conséquences sur « la continuité de mes recherches ». Premièrement parce que mon assistant – « dynamique » dans tous les sens – risquait d'assumer la direction de mes recherches. Heureusement, on avait réussi à trouver un point d'accord sur cette question. Mais le danger principal venait plutôt de mes superviseurs. Je ne craignais pas tellement que les autres villageois aient des soupçons ; après tout, des pratiques érotiques entre garçons faisaient partie de la vie quotidienne au village. Mais, à cette époque, l'homosexualité était toujours considérée comme un scandale aux Pays-Bas (c'était par exemple toujours un motif pour être exclu du service public). Et, aux yeux de mes superviseurs hollandais, mon comportement assez spécial aurait certainement mis en danger la « continuité du projet ». Sans doute s'ils avaient soupçonné ce qui se passait – et le directeur du projet travaillait avec un assistant local qui avait l'allure d'un inquisiteur –, j'aurais risqué de me faire exclure du village et d'être renvoyé aux Pays-Bas. Ce qui n'était certainement pas un début prometteur en tant que chercheur de terrain ! Heureusement, mon assistant avait encore plus peur que moi (il perdrait son emploi et le salaire tant convoité). Il avait donc inventé une petite cérémonie pour assurer que le secret resterait entre nous. Mais, de ce fait, la sexualité devenait un domaine dont on ne parlait pas dans nos interviews avec d'autres personnes. Est-ce que l'autocensure est encore plus contraignante lorsqu'elle touche à des domaines intimes ? Je reviendrai sur ce sujet.

CAMEROUN

Recherches anthropologiques et toile de fond coloniale

Après mon initiation à la recherche de terrain en Tunisie (1968)⁵, j'ai surtout travaillé au Cameroun et, dans ce contexte, les termes de liberté et d'(auto)censure s'imposaient immédiatement, même avant mon arrivée en 1971. Déjà, les préparations pour mes recherches au Cameroun me confrontaient à la fois avec l'omniprésence de la toile de fond coloniale dans la pratique de l'anthropologie, en ce qui concerne la méthodologie *in the field* d'une part et, de l'autre, avec des réalités postcoloniales assez différentes, surtout en ce qui concerne l'accès au terrain.

En 1970, en me préparant pour mes recherches au Cameroun, je lisais par chance John Beattie (anthropologue d'Oxford – plus tard mon prédécesseur à la chaire d'anthropologie de l'Afrique à l'université de Leyde). J'étais surtout intéressé par son petit livre assez didactique dans lequel il expliquait comment il avait organisé ses recherches de terrain à Bunyoro (Ouganda)⁶. Dans ce livre, il insistait aussi sur l'importance de faire un choix stratégique du lieu où on s'établirait pour la première phase intensive du *field-work* et il suggérait une méthode qui me semblait d'abord assez efficace pour faire ce choix. Il passait de

⁴ Film d'Ang Lee sorti en 2005.

⁵ Je n'évoquerai pas mon expérience de terrain suivante (en 1969) à Kisangani (à l'époque cette ville s'appelait toujours Stanleyville). Mes recherches là-bas furent très brèves et la situation était tellement chaotique (juste après les attaques de Jean Schramme et de ses mercenaires) qu'il est difficile d'en parler en termes de liberté et de censure.

⁶ Bunyoro est l'un des fameux « royaumes interlacustres » d'Ouganda. Le livre de Beattie, *Understanding an African Kingdom: Bunyoro*, fut publié en 1965 à Londres chez Holt, Rinehart and Winston.

village à village pour faire un *speech* – bien préparé et assez paternaliste – aux villageois rassemblés⁷. Lors d'une présentation orale à Leyde, Beattie ajouta qu'il amenait pour ces occasions dans ses bagages une caisse qu'il utilisait comme un *soap-box* (caisse à savon mais, en anglais, aussi une sorte de tribune improvisée) pour s'adresser aux villageois. Ainsi positionné, il leur expliquait le but de ses recherches et, à travers leurs réactions, il essayait de déterminer quel village serait un bon point de départ pour ses recherches. Cette image de l'anthropologue sur une caisse à savon qui s'adressait à partir de cette position élevée aux villageois me reviendra maintes fois lors de ma longue bataille pour être autorisé à habiter quelque part au Cameroun. Dans mon cas, « être autorisé » s'avérait ne pas être si simple parce que ça ne dépendait pas seulement de la bienveillance des autorités camerounaises, mais aussi des villageois. L'aisance de Beattie sur sa caisse à savon montre aussi à quel point l'anthropologie a été formée par le contexte colonial.

Beattie avait lui-même longtemps travaillé pour *the colonial service* et se tourna vers l'anthropologie seulement au début des années 1950 ; il commençait son *field-work* à Bunyoro en 1951. Mais le livre que je viens de citer date de 1965⁸ et il écrivait ses conseils didactiques apparemment sans réaliser combien les temps avaient changé. Ce qui est peut-être plus surprenant est qu'en 1970 je n'étais pas du tout préparé moi-même à tous les obstacles pour avoir accès à « mon » terrain. J'avais pensé que la principale haie avait été franchie une fois que j'avais obtenu une bourse de recherches de l'organisation scientifique des Pays-Bas. Mais, évidemment, tout devait encore être fait. D'abord obtenir un visa pour le Cameroun et un permis de recherches, ensuite « suivre mon dossier » – j'ai vite appris à apprécier la signification lourde de cette expression si souvent utilisée par mes nouveaux amis camerounais – le long de tous les niveaux administratifs. Je dois avouer que ma confrontation avec la bureaucratie camerounaise, plus que les réalités de la vie au village, était pour moi un véritable *culture shock* – ce qui est aussi un signe clair que ma formation d'anthropologue m'avait mal préparé aux réalités postcoloniales.

Je vous épargnerai le récit de mes longs détours pour finalement obtenir cette petite note du sous-préfet qui me permettait de m'installer dans la région que j'avais choisie, et de toutes les fois où j'avais mis un costume sombre (et assez chaud) pour signifier mon respect aux autorités camerounaises. Sans doute beaucoup d'entre vous ont fait des « pèlerinages » pareils. Mais je crois que ces expériences signalent un point d'intérêt plus général. On parle maintenant beaucoup de la nécessité de « décoloniser » l'anthropologie, mais cette discussion semble surtout s'orienter sur le niveau des idées et des conceptions : sur l'ethnocentrisme trop tenace dans les conceptions de base de la discipline. De telles attaques touchent certainement à des points cruciaux. Mais je crois qu'il faut compléter cette perspective idéale avec un focus sur la pratique de la recherche : sur les hypothèses derrière les méthodes suivies que je viens de signaler chez Beattie, mais aussi sur les rapports de force lors des différentes phases de recherche. Et, alors, la situation pour l'anthropologue pourrait être plus ambiguë qu'on le suppose en général.

La *self-reflexivity* (qui dernièrement est devenue un courant très fort en anthropologie) souligne la position de pouvoir du chercheur et l'importance de neutraliser un *extractive style of research* (style de recherche qui vise à « extraire » – informations, connaissances). Mais ces *self-reflexive* anthropologues semblent souvent oublier les expériences assez humbles qui, pour eux aussi, doivent avoir marqué les débuts de leurs recherches. Est-ce qu'ils et elles n'ont pas une idée exagérée de leur position de pouvoir ? Pour les anthropologues, surtout lors des recherches sur le terrain, le rapport de force est souvent plus ambigu. À cet égard aussi, l'ethnographie fine de Fariba est pleine de leçons, surtout pour la clarté et l'honnêteté – souvent aussi l'humour ou même l'ironie – avec lesquelles elle analyse sa propre position dans des configurations de pouvoir très complexes. Elle montre aussi que la patience et la qualité des rapports personnels, construits sur une longue durée, peuvent aider à naviguer entre des écueils apparents.

⁷ Beattie, 1965, 14.

⁸ C'est-à-dire un an après qu'il ait publié *Other Cultures* (Beatty, 1964), une introduction à l'anthropologie qui devait demeurer assez influente pendant longtemps.

Réalités postcoloniales

Mon introduction dans « mon » village maka fut en effet très différente de celle de Beattie sur sa caisse à savon. Le thème de mes recherches était les changements dans les rapports d'autorité au niveau du village en interaction avec la formation de l'État (décolonisation, politique nationale). Le choix d'un village pilote fut donc relativement important. Mais mon introduction dans ce que j'espérais devenir « mon » village fut une scène assez comique, mais aussi tellement chaotique qu'elle me rendait assez nerveux pour l'avenir de mes recherches. La scène peut aussi servir d'exemple du rôle assez humble que les réalités postcoloniales imposent aux anthropologues au début de leurs recherches.

Une fois obtenu ma petite note d'autorisation du sous-préfet, je me décidais à approcher le chef du village de Bagbeze II (« les fils de la panthère ») pour demander la permission de venir habiter dans son village. Le choix de ce village était principalement motivé par le fait que mes interlocuteurs m'avaient signalé que c'était le lieu d'origine de beaucoup d'« évolués » (pour reprendre le jargon très colonial qui était toujours courant dans les années 1970 et qui qualifiait d'« évolué(e)s » chacun – et chacune – qui avait pu faire carrière en dehors du village grâce à ses diplômes). En effet, des missionnaires presbytériens américains avaient fondé une école à Bagbeze II dans les années 1930. Ce village avait donc la réputation d'être « plus moderne », ce qui pouvait être intéressant pour mes recherches.

Après avoir trouvé le chef devant sa maison, il me considéra d'un œil assez méfiant, regarda ma précieuse note du sous-préfet avec suspicion (plus tard je découvris qu'il ne savait pas lire – il avait aussi travaillé en dehors du village, mais comme menuisier, donc il n'était pas considéré comme « évolué ») et me dit ensuite assez sévèrement qu'« évidemment » ce n'était pas à lui de prendre une telle décision. Les villageois devaient se réunir pour en décider. Donc je devais revenir le dimanche suivant et payer deux dames-jeannes de vin de palme (dix litres chacune) pour la « réception ».

Lorsque je revins le dimanche suivant – après la fin du service dans la petite église presbytérienne –, il y avait pas mal de personnes (une trentaine) qui m'attendaient, hommes et femmes avec les enfants un peu derrière. Le chef annonça qu'évidemment on devait d'abord boire et donc le vin de palme fut rapidement consommé. Comme toujours, le vin « chauffait » les discussions suivantes. Un jeune homme assez saoul commençait à crier : il doit habiter chez nous, pas chez ces « colons » (j'avais trouvé un logement provisoire chez les missionnaires hollandais dans un village voisin). D'autres jeunes insistaient sur le fait que je devais d'abord distribuer des cigarettes. Un vieux essayait de les calmer en disant que j'avais une note du sous-préfet et que je devais donc être traité avec respect. Mais il ajouta qu'évidemment je devais laisser ce « serviteur des colons » (un jeune du village où je logeais chez les prêtres qui m'avait accompagné) chez lui et embaucher seulement des jeunes du village où je voulais habiter. Le chef, de nouveau d'un air assez sombre, laissa durer le brouhaha un certain temps. Puis il déclara abruptement que le village était d'accord et qu'il déciderait de l'endroit où je devrais habiter. Cette dernière décision conduirait plus tard encore à de longues négociations avec le chef qui insistait pour que j'habite dans une maison « moderne » (type de maison propagé par un projet de développement mais peu confortable, surtout parce que les villageois rivalisaient pour montrer qui pourrait ériger la maison la plus grande). Tandis que j'estimais que, en tant qu'anthropologue, je devais plutôt habiter dans une maison plus « traditionnelle ». Pour le chef, cette préférence induisait que je niais la « modernité » de son village. Véritable kermesse de confusions (la maison style « de poto-poto » qui me plaisait s'avéra être introduite par les Français dans les années 1940 – donc pas du tout « traditionnelle ») qui ne fut résolue que lorsque j'acceptai de payer le chef – après tout un bon menuisier – pour qu'il « modernise » ma case de poto-poto. Tout ça me faisait de nouveau penser avec jalousie à l'anthropologue Beattie sur sa caisse à savon.



L'anthropologue devant sa case de poto-poto (© Cees Gijssbers, Cameroun 1971)

À d'autres égards aussi, je me sentais souvent comme un funambule – et certainement pas dans une position de contrôle. Pour mes recherches, je dépendais clairement du soutien du sous-préfet pour qui il était apparemment évident que je travaillais pour le gouvernement et qu'il pouvait donc m'imposer – sur le mode autoritaire qui convenait à sa fonction – de « petites missions » qui pourraient s'avérer être assez pénibles. Par exemple, il me chargea de faire un « petit rapport » pour lui sur les personnes qui assistaient aux réunions que des missionnaires bahai organisaient dans les villages. Au Cameroun du temps d'Ahidjo, toute association devait d'abord être approuvée par l'administration (la promulgation en 1989 de la loi sur la liberté d'association fut un véritable bouleversement dans un contexte auparavant caractérisé par un contrôle autoritaire et étouffant du parti unique). Ainsi, la demande du sous-préfet de rapporter quels villageois assistaient à ces réunions bahai pourrait leur causer de vrais problèmes. Mais je dépendais autant de la bienveillance des villageois, qui en étaient clairement conscients et n'hésitaient pas à me le rappeler. À cet égard, la scène assez mouvementée de mon introduction dans le village de Bagbeze II avait été un bon apprentissage.

Je réalisais aussi rapidement que je devais adapter mon plan de recherche. Un terme clef était pour moi *Local Level Politics*, un concept alors à la mode dans l'anthropologie politique anglo-saxonne. L'idée était, que pour « moderniser » l'anthropologie, on ne devait plus se contenter d'étudier la politique locale (*local politics*), mais plutôt la politique dans la société locale comme un niveau (*level*) dans des configurations plus vastes. Ma question principale était donc comment les rapports d'autorité locaux étaient influencés par des développements plus larges : la décolonisation, la politique nationale, et surtout l'émergence des partis politiques, etc. Mais, évidemment, il devint rapidement clair que les autorités camerounaises n'aimaient pas tellement qu'un étranger parle de tels sujets. Dans le Cameroun d'Ahmadou Ahidjo – le premier président du pays après l'indépendance en 1960 –, les mots-clefs étaient la « vigilance » envers la « subversion ». Les circonstances assez traumatisantes de l'indépendance camerounaise peuvent expliquer cette obsession paranoïaque, avec une menace cachée mais omniprésente. Dans les années 1950, les Français avaient tout fait pour écarter l'UPC (Union des populations camerounaises) qui demandait déjà dès 1948 une

indépendance complète et fut forcé d'opter pour la guérilla. Pour pallier cette menace sérieuse, le gouvernement colonial s'est efforcé de recruter une élite « coopérative » afin de retenir le pays dans les raies de la « Françafrique ». L'avènement d'Ahidjo – à l'époque assez inattendu – comme leader national fut le produit de cette politique. Ainsi l'UPC fut forcé d'opter pour la guérilla. Ensuite, grâce au soutien massif de la France, Ahidjo a réussi à étouffer la résistance de l'UPC, d'abord en tant que Premier ministre, puis président. Il n'est donc pas très étonnant que l'établissement de son régime ait été accompagné par l'organisation d'un service d'information très développé et actif. Dans les années 1970, il était encore normal que, lorsqu'on s'était installé sur une terrasse pour parler avec quelqu'un un homme, inconnu se mette à votre table pour suivre la conversation. La crainte des informateurs était si répandue qu'alors la conversation s'interrompait abruptement. Mes collègues français me parlaient avec indignation du fait que Pierre Alexandre (un de leurs doyens), après une visite brève sur le terrain, avait été sommé par la police de laisser ses notes de recherches à l'aéroport. Et en effet, après quelques mois, une élite maka me fit comprendre que j'étais sur la liste noire de la DIRDOC (Direction de la documentation), le service craint de Jean Fochivé, le grand spécialiste de l'information au Cameroun durant plusieurs décennies. Je n'ai jamais été sûr que cela soit vrai mais il était clair que les élites maka faisaient tout pour ne pas être interviewé par moi. Ils voulaient bien boire un pot avec moi – comme ils aimaient à dire, « entre nous, les Blancs ». Mais pas d'interview...



Jean Fochivé, grand spécialiste de « l'information » sous les Présidents Ahidjo et Biya

(© Délégation générale à la sûreté nationale, Cameroun)

Bon, tout ça n'est pas inédit. Comme Germaine, une amie d'un ami à Yaoundé, me disait : « Oui, oui, on a beaucoup à faire avec vous, les chercheurs – il y en a de toutes sortes de plumages ». Je ne compris la portée de ses mots que lorsque mon propre ami me chuchota que cette Germaine travaillait pour la DIRDOC même. Après tout, cette pression officielle n'a néanmoins pas été un véritable problème pour mes recherches. Je veux de nouveau mentionner Fariba ici parce que ses recherches offrent un véritable inventaire de tout une série de stratégies (ou plutôt de tactiques ?) inventives pour contourner de telles entraves. Comme Béatrice

Hibou l'a bien montré lors de son discours à Rabat pour notre caravane, le mot-clef à cet égard est « l'intime⁹ ». Je ne veux pas prétendre que j'égale la maîtrise de Fariba pour créer des relations qui permettent de vraiment partager la vie des gens dans des situations hautement contrôlées. Mais il est vrai que, pour moi aussi, des contacts directs, entretenus avec beaucoup de patience, offraient des entrevues précieuses et me permettaient de contourner le redoutable refrain « vigilance et subversion » propagé par les canaux officiels dans le Cameroun de l'époque.

Autocensure et (homo)sexualité

Rétrospectivement, d'autres formes de censure, moins visibles, ont restreint mes recherches au pays maka de façon plus regrettable. Et ici je reviens au thème de l'autocensure annoncé au début de ma présentation. En effet, l'œuvre de Fariba est aussi très originale parce qu'elle montre que, même dans une situation hautement autoritaire comme en Iran (beaucoup plus de contrôle – et surtout de contrôle plus efficace – qu'au Cameroun), la liberté de recherche est minée par toutes sortes de contraintes, pas seulement par des interdits imposés par l'État, mais aussi par d'autres rapports, souvent à caractère intime. C'est seulement ces dernières années que j'ai réalisé avec quelle détermination j'ai évité systématiquement le sujet de la sexualité lors de mes recherches au Cameroun. Comme je viens de le dire, l'autocensure est encore plus effective lorsqu'elle est inconsciente – ce qui s'applique apparemment « par trop bien » (comme on dit au Cameroun) à mon cas. Apparemment, le refrain « ne jamais entraver la continuité de la recherche » et mes expériences personnelles dans le *douar* tunisien m'ont mis dans le crâne qu'il fallait mieux éviter, autant que possible, le sujet de la sexualité au Cameroun. Et c'est seulement récemment que j'ai réalisé qu'ainsi une lacune a été créée que je commence maintenant à regretter. La conséquence en est que j'ai été complètement surpris lorsque, autour de 2005, « l'homosexualité » (il reste à voir ce que les gens qui l'utilisent entendent par ce terme) est devenue un enjeu public de premier ordre au Cameroun. Ainsi, le pays est devenu l'un des précurseurs dans la vague d'homophobie qui a inondé le continent.

Laissez-moi expliquer brièvement. C'est seulement en 1972 que l'homosexualité fut criminalisée au Cameroun par un décret présidentiel. Avant cette date, elle était une pratique à laquelle on ne faisait allusion en public qu'avec mépris. Déjà en 1971 (lorsque j'arrivais au pays), il y avait des rumeurs sur des pratiques de chantage – des jeunes menaçant de dénoncer surtout des hommes un peu plus âgés ou expatriés auprès des gendarmes à cause de propositions « honteuses ». Mais, dans ces années, « l'homosexualité » restait un sujet caché, apparemment absent de la vie quotidienne. Ça a changé abruptement début 2006 avec « l'affaire des listes » devenue fameuse par la suite. En janvier de cette année-là, plusieurs journaux publièrent des listes d'« homosexuels supposés » ou même « éminents » du Cameroun : des ministres, des directeurs de compagnies publiques, des leaders religieux, des sportifs renommés, ainsi que quelques femmes dans des positions éminentes. Apparemment, les éditeurs de ces journaux avaient été encouragés, quelques semaines plus tôt, à dénoncer tout ce « scandale » par le sermon de Noël de l'archevêque de Yaoundé lui-même, Monseigneur Tonye Bakot, qui avait surpris son audience – toute l'élite nationale réunie dans la cathédrale de la capitale – en s'attaquant aux « Grands » qui imposent des initiations homosexuelles – surtout la pénétration anale – à des jeunes anxieux de trouver un emploi. Ces accusations publiques eurent pour conséquence que le fait de dénoncer les élites comme « les pédés de la République » est devenu un moyen d'exprimer l'insatisfaction populaire vis-à-vis du régime¹⁰. Le gouvernement pour sa part réagissait par une intensification de l'action judiciaire contre l'homosexualité en tant que pratique criminelle. On a déjà beaucoup écrit sur cette affaire¹¹. Mais il importe de souligner que « l'affaire » ne s'est toujours pas calmée. Au contraire, depuis 2005-2006, l'homosexualité – surtout en liaison avec l'élite – est devenue la cause d'une véritable panique morale.

⁹ Béatrice Hibou, « Fariba Adelhah, ou les mille et une frontières du terrain anthropologique », *Critique internationale*, n° 90, 2021, pp. 11-20.

¹⁰ Ndjio, 2012.

¹¹ Pour des analyses critiques, voir Mbembe, 2006 ; Guebogo, 2009 ; Awondo, 2019 ; Nyeck, 2013.

Avec mon ami Rogers Orock (jeune chercheur camerounais qui enseigne à l'université du Witwatersrand à Johannesburg), j'essaie d'écrire un livre en me focalisant sur le rôle de la franc-maçonnerie dans cet enchaînement. Notre titre (provisoire et peut-être trop ambitieux) est *Franc-maçonnerie, homosexualité et enrichissement illicite. Imaginaires postcoloniaux en Afrique centrale*¹². Notre thèse est que, si l'on veut comprendre pourquoi le Cameroun s'est positionné si abruptement à l'avant-garde de la marée d'homophobie partout dans le continent depuis la fin du siècle dernier, il faut se concentrer sur le rôle particulier que la franc-maçonnerie et d'autres associations secrètes (comme la Rose-Croix) ont joué dans ce pays. Pour aller vite, depuis les dernières décennies du XX^e siècle, l'élite est de plus en plus associée dans l'imaginaire populaire avec la franc-maçonnerie (ou avec la Rose-Croix) ; cette association est également très forte au Gabon ; dans d'autres pays francophones, c'est plus récemment que ce lien est devenu un enjeu public. Il y a aussi un rapprochement couramment établi en Afrique francophone entre ces « loges » et l'homosexualité. Et, surtout, la pénétration anale serait, dans de tels rapports, une source de richesse. Ainsi, on dit maintenant au Cameroun qu'on vit sous une « anusocratie » (les Gabonais parlent plutôt d'une « anustocratie » – apparemment, ils jouent plutôt avec le mot « aristocratie » que « démocratie¹³ »).



Le nouveau président Ali Bongo intronisé comme grand-maître de la Grande Loge du Gabon par François Stifani, alors grand-maître de la Grande Loge Nationale Française (© AfrikMag, Gabon 2009)

Évidemment, il serait trop long d'approfondir ce sujet maintenant. Mais, dans ce contexte, il devient vital de comprendre pourquoi l'homosexualité est passée si abruptement d'un sujet plus ou moins caché en un enjeu brûlant. Les années 1990 sont particulièrement intéressantes à cet égard car, selon quelques observateurs, il y avait alors un intérêt croissant et assez ouvert – par exemple dans les médias – pour des pratiques sexuelles alternatives. Cette tendance aurait donc été abruptement bouleversée après 2000. Et c'est vrai que, rétrospectivement, le sujet surgissait régulièrement – ne serait-ce que de façon assez implicite – dans mes recherches depuis les années 1970. Déjà durant mon premier séjour de recherche chez les Maka, j'étais par exemple fasciné par la figure impressionnante de Mezing Merlin, à l'époque le plus grand *nganga* (guérisseur) du canton. Merlin donnait des performances publiques splendides, dansant torse nu du coucher de soleil jusqu'à l'aube pour invoquer l'aide des *mindjim* (« esprits ») pour « guérir les gens ». Lors de ses danses, il était souvent accompagné d'une petite fille qui suivait le rythme érotique de ses hanches avec une

¹² Voir aussi deux articles que nous avons déjà publiés : Geschiere et Orock, 2020 ; Orock et Geschiere, 2021. Voir aussi Geschiere, 2017.

¹³ Voir Geschiere et Orock 2020.

souplesse hallucinante. On disait que sa mère l'avait emmenée chez Merlin parce que la fille avait un *djambe* (« sorcellerie ») trop puissant dans son ventre – ainsi elle aurait « mangé » tous les enfants que sa mère avait mis au monde après elle. Merlin devait la « guérir » – c'est-à-dire lui apprendre à contrôler son *djambe* –, ainsi elle pourrait devenir une grande *nganga* (guérisseuse) à son tour¹⁴. Mais il était aussi clair qu'en la retenant avec lui, Merlin rendait sa performance encore plus spectaculaire – la fille était en effet une danseuse talentueuse.



Guérisseur Mezing Merlin avec sa compagne et en dansant (© Cees Gijsbers, Cameroun (pays Maka) 1971)

J'étais aussi frappé par le fait que Merlin, orné de façon spectaculaire lors de sa danse, portait un assemblage d'accoutrements masculins et féminins : des bandes de peaux de félins (panthère ou genette) sur le corps et une peau de singe sur sa tête, comme les guerriers d'autrefois ; mais aussi une petite jupe très colorée et des colliers de perles rouges. J'étais également intrigué par sa présentation quotidienne : grand homme musclé, il avait un comportement assez coquet (de petits rires, des gestes élégants). Il était aussi le père d'une grande famille avec deux femmes et bon nombre d'enfants. C'était seulement après mon premier séjour sur le terrain que j'avais lu dans la littérature que les guérisseurs transgressent souvent les distinctions de genre. Mais déjà avant d'avoir lu cela, j'étais frappé par les ambiguïtés qui entouraient cette personne. Pourtant, il était apparemment évident pour moi que je ne devais pas poursuivre cette piste de recherche. Rétrospectivement, cette restriction que je m'imposais à moi-même me semble un bon exemple d'une autocensure inspirée par le mantra « ne rien faire pour ne pas entraver la continuité des recherches ». Et, en effet, cette restriction était d'autant plus effective que je n'en étais pas conscient !

¹⁴ Le mot *nganga* est à la fois singulier et pluriel, et s'applique aux hommes et aux femmes.

CONCLUSION

Bon, il est temps de conclure. Qu'est-ce qu'on peut retenir de tous ces exemples ?

Pour moi, il s'ensuit d'abord que la « liberté de la recherche » est toujours relative. Les anthropologues coloniaux comme John Beattie pouvaient apparemment profiter d'une certaine liberté pour s'adresser aux villageois comme ils le voulaient du haut de leur caisse à savon. Mais le fait que leurs interlocuteurs étaient plus ou moins obligés de les écouter limitait la liberté même de ces chercheurs. Il y a toutes sortes d'entraves à la liberté du chercheur. Avoir le soutien du régime au pouvoir, comme c'était le cas pour les anthropologues au temps colonial, peut certainement faciliter l'organisation des recherches sur place. Pourtant, ce soutien même peut facilement devenir source de restrictions, y compris à l'époque coloniale (par exemple lorsque les autorités obligeaient le chercheur à s'adapter aux mœurs de la colonie). Mais, surtout, le fait qu'à l'époque coloniale les interlocuteurs de l'anthropologue avaient de bonnes raisons de se sentir obligés de collaborer avec les recherches, au moins formellement, implique aussi que, dans ces circonstances, on ne peut guère parler de liberté de recherche. Il est clair aussi qu'à cet égard les réalités postcoloniales amènent de grands changements : ce n'est pas seulement que le soutien des autorités sur place n'est plus garanti (au contraire, obtenir son autorisation de recherches devient souvent une longue bataille) mais aussi – ce qui est souvent plus important – qu'il n'y a plus une obligation formelle pour les interlocuteurs – au village, dans le quartier urbain, et encore plus parmi l'élite – de recevoir l'anthropologue. Et mes interlocuteurs étaient en tout cas très conscients du fait que les choses avaient changé à cet égard. Ces considérations suggèrent une certaine prudence vis-à-vis de l'idée selon laquelle les recherches de terrain sont marquées par un rapport de pouvoir unilatéral : l'anthropologue en contrôle et les interlocuteurs comme objets. L'autoréflexivité – maintenant très à la mode dans notre discipline – a tendance à exagérer la position de pouvoir du chercheur. Surtout sur le terrain, les anthropologues sont souvent contraints à un exercice d'équilibriste pour contenter la communauté où ils ont leurs recherches. Pour moi, le début de mon séjour sur le terrain m'a appris à être assez humble. Je ne crois pas qu'à cet égard les expériences de beaucoup de mes collègues aient été très différentes. Et ça vaut la peine d'inclure cette phase précaire dans des débats sur recherches et pouvoir.

Mais mes expériences personnelles semblent surtout illustrer l'insistance de Noam Chomski, déjà cité, sur les dangers du glissement facile de la « censure » vers l'« autocensure ». Mes expériences personnelles dans le *douar* tunisien et les raisons pour lesquelles je me suis enfermé dans une autocensure assez sévère par rapport aux recherches sur la sexualité peuvent paraître assez spécifiques, mais la force du mantra qui me fut répété là-bas encore et toujours – « ne rien faire qui pourrait entraver la continuité de la recherche » – n'est sans doute pas si exceptionnelle que cela. Au contraire, avec les limitations croissantes des possibilités de faire des recherches de terrain – recherches de plus en plus sous contrat, limitations financières –, ce mantra semble gagner en puissance : encore plus de raisons de se censurer et donc plus de danger d'un glissement vers l'autocensure. Et surtout, dans de telles circonstances précaires, il importe de rester au moins conscient d'un tel glissement. Il est impossible de généraliser ici – par exemple en suggérant que les chercheurs devraient refuser toute sorte de censure. Surtout, avec la précarité croissante des recherches – pression des régimes autoritaires, limites financières –, accepter certaines formes de censure pourrait devenir inévitable. Évidemment, ce sera un choix personnel de déterminer dans quelle mesure on peut accepter certaines limites ou à partir de quel moment ces dernières risquent de dévoyer les buts principaux du projet. Mais au moins, on doit essayer d'en rester conscient et d'éviter ce glissement si facile vers une autocensure qui fait apparaître certaines limites comme allant de soi.

Pour revenir au courage exceptionnel de Fariba, peut-être la meilleure preuve de ce courage est qu'elle a toujours résisté à ce glissement vers une autocensure intériorisée, contre tant de formes de censure qui ont toujours entouré ses recherches. Certainement contre la censure des régimes politiques sous lesquels elle a dû travailler : en effet, ça demande du courage lorsqu'on entre sur un nouveau terrain (comme pour elle l'Afghanistan) d'essayer d'obtenir un accès personnel dans une zone si difficile que le Hazarajat ; je suis également frappé par son choix d'apprendre l'arabe alors qu'elle est toujours privée de liberté (ce choix me

semble de nouveau un défi direct envers les autorités iraniennes), et encore plus par sa grève de la faim, qui a eu malgré tout un certain succès. Mais je suis aussi impressionné par sa résistance contre des formes de censure moins officielles, par exemple par son refus continu d'opter pour des compromis plus faciles qui, pour elle, signifieraient des entraves au principe que les recherches académiques doivent être libres.

En tout donc, une comparaison assez humiliante pour moi, mais qui est surtout un hommage à son courage et aussi à la clarté de son regard.

L'AUTEUR

Peter Geschiere est professeur émérite en l'anthropologie de l'Afrique à l'université d'Amsterdam. Depuis 1971, il a effectué des recherches anthropologiques et historiques dans plusieurs régions de Cameroun et ailleurs en Afrique équatoriale et occidentale. Il a notamment publié *Sorcellerie et politique. La viande des autres* (Karthala, 1995) ; et (avec Rogers Orock) "Anusocratie? Freemasonry, sexual transgression and illicit enrichment in postcolonial Africa", *Africa*, vol. 90, n° 5, 2020, pp. 831-851

ABOUT THE AUTHOR

Peter Geschiere is emeritus professor for the Anthropology of Africa at the University of Amsterdam. Since 1971 he has undertaken historical-anthropological field-work in various parts of Cameroon and elsewhere in West and Central Africa. His publications include *Witchcraft, Intimacy and Trust: Africa in Comparison* (University of Chicago Press, 2013) and (with Rogers Orock) "Anusocratie? Freemasonry, sexual transgression and illicit enrichment in postcolonial Africa", *Africa*, vol. 90, n° 5, 2020, pp. 831-851

REFERENCES

- AWONDO, Patrick (2019) *Le sexe et ses doubles. (Homo)sexualité en postcolonie* (Lyon : ENS éditions).
- COETZEE, J. M. (1996) *Giving Offense: Essays on Censorship* (Chicago: University of Chicago Press).
- BEATTIE, John (1964) *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (London: Cohen & West).
- (1965) *Understanding an African Kingdom: Bunyoro* (London: Holt, Rinehart and Winston).
- GESCHIERE, Peter (2017) "A 'vortex of identities': freemasonry, witchcraft, and postcolonial homophobia", *African Studies Review*, vol. 60, n° 2, pp. 7-35.
- GESCHIERE, Peter et OROCK, Rogers (2020) "Anusocratie? Freemasonry, sexual transgression and illicit enrichment in postcolonial Africa", *Africa*, vol. 90, n° 5, pp. 831-851.
- GUEBOGO, Charles (2009) « Penser les "droits" des homosexuels/les en Afrique : du sens et de la puissance de l'action associative militante au Cameroun », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 43, n° 1, pp. 129-150.
- HERMAN, Edward S. et CHOMSKI, Noam (1988) *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media* (New York: Pantheon Books).
- HIBOU, Béatrice (2021) « Fariba Adelkhah, ou les mille et une frontières du terrain anthropologique », *Critique internationale*, n° 90, pp. 11-20.
- MBEMBE, Achille (2006) « Le potentat sexuel. À propos de la fellation, de la sodomie et autres privautés postcoloniales », *Le Messenger*, 17 février 2006.
- NDJIO, Basile (2012) "Postcolonial histories of sexuality: the political invention of the libidinal African straight", *Africa*, vol. 82, n° 4, pp. 609-631.
- NYECK, S. N. (2013) "Mobilizing against the invisible: erotic nationalism, mass media, and the 'paranoid style' in Cameroon", in NYECK, S. N. et EPPRECHT, Marc (dir.), *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship* (Montréal/Kingston: McGill-Queen's University Press), pp. 151-169.
- OROCK, Rogers et GESCHIERE, Peter (2021), "Decolonization, Freemasonry and the rise of 'homosexuality' as a public issue in Cameroon: the return of D' Aujoulat", *African Affairs*, vol. 120, n° 478, pp. 26-56.