



L'utilisation de données ethnographiques vidéo à des fins de luttes territoriales : accident de terrain ou juste retour à la communauté?

Maude Désilets
Collège André-Laurendeau

L'anthropologie engagée, c'est-à-dire la prise de position de l'anthropologue dans les débats de société et son apport scientifique à des questions politiques, se présente parfois comme un terrain glissant, n'allant pas du tout de soi. Cette question, qui divise la discipline depuis le début de son histoire, suscite des débats forts intéressants. Les défenseurs de l'anthropologie appliquée accusent ses détracteurs de s'enfermer dans leur tour d'ivoire académique en refusant de mettre leur savoir au service de la société. Pour qui s'intéresse à la figure et au rôle de l'intellectuel sur la place publique, les écrits d'Edward Said¹ (1994, 2004) et de l'anthropologue américain Robert Gonzáles (2004, 2007), que nous verrons plus avant, sont de véritables références. Selon eux, les spécialistes des sciences humaines bénéficient d'une portée non négligeable et se doivent d'informer et de conseiller le public et les dirigeants sur des questions de conflits politiques.

Les intellectuels, ou ici plus précisément les anthropologues, ont-ils la responsabilité sociale de se prononcer sur des questions politico-économiques? Leur statut de scientifique leur recommande-t-il une totale objectivité et une neutralité par rapport à un objet d'étude qui doit rester le plus « pur » possible, le plus près de la réalité, libre de l'influence de l'observateur? Notre tâche serait-elle précisément l'observation, servant à éclairer un autre groupe de travailleurs mieux formés pour l'étape de l'intervention? Plusieurs positions se font valoir et chaque terrain ou situation comporte ses particularités. Or, l'équipe ayant collaboré à ce travail de

¹ À cet égard, on peut noter la prise de position que Said prend sur le conflit israélo-palestinien, notamment en s'exprimant publiquement sur la création d'un double État en Palestine.

recherche est d'avis qu'il existe des terrains qui permettent davantage de neutralité et que d'autres en donnent simplement l'illusion, mais qu'aucune démarche anthropologique n'est libre d'un certain parti pris ou d'un engagement. Dans une optique holiste, nul ne peut s'exempter du politique, que ce soit à travers des études portant sur des questions religieuses, environnementales, technologiques ou même récréatives comme le tourisme.

En juin et juillet 2004, nous étions sur le terrain chez les Amérindiens kaingang du sud du Brésil, à l'intérieur des terres de l'État de Santa Catarina qui partage une frontière avec l'Argentine. Notre équipe de recherche était formée de deux étudiants à la maîtrise, Nelson Arruda et moi-même, accompagnant le professeur et ethnologue Robert Crépeau qui, depuis une quinzaine d'années, analyse l'évolution spirituelle et la situation politico-économique de ses informateurs de la région de Xapecó. La région porte aussi le nom de *Contestado*², surtout dans la littérature historique régionale.



Carte de l'état de Santa Catarina dans le sud du Brésil. Notez que la ville de Xapecó s'écrit Chapecó sur la carte (source : www.v-brasil.com).

Parmi les figures de l'univers religieux et spirituel des Kaingang, un personnage mythique discret, mais bien présent, a servi de fil conducteur à mon mémoire de maîtrise : le moine São João Maria (Saint-Jean-Marie). Il s'agit d'un personnage historique du 19^e et 20^e siècle, issu du catholicisme populaire, qui est devenu saint guérisseur et qui agit en tant que guide ou esprit auxiliaire dans le travail de plusieurs femmes guérisseuses kaingang.

Lancés sur la trace du mystérieux personnage, nous commençons notre recherche de terrain sur la côte de l'État de Santa Catarina où il fut presque impossible de tirer quelque information sur le saint en question en discutant avec les habitants des petites comme des grandes villes. Lorsque nous sommes entrés à l'intérieur des terres afin d'atteindre la région de Xapecó, il

² La région du *Contestado* ([terre] contestée) doit son appellation à un ancien conflit ayant opposé les États de Santa Catarina et du Paraná dans une concurrence pour la possession de ce territoire.

parut clair que nous pénétrions dans un monde distinct de la côte, tranché par les montagnes de la *Serra Geral* que nous devions gravir. Il n'y a pas que le paysage qui changeait, passant d'un décor de plages entourées par la forêt atlantique, ponctuée de villes comme Florianópolis avec ses cinq cents milles habitants, à un dénivelé montagneux et verdoyant, puis à une quasi plaine agricole sur un plateau beaucoup moins peuplé. La culture de la côte, urbaine et plus libérale, contrastait également avec celle de l'intérieur, davantage rurale et plus conservatrice. Bien que la collecte de données sur la spiritualité autochtone y fût très riche, l'expérience sur le terrain, de par sa nature heureusement imprévisible, nous a inévitablement conduits à aborder des questions politico-économiques.

La question principale de cette recherche de terrain réalisée dans le cadre du projet « Spiritualité amérindienne et modernité avancée : le cas du Brésil et du Québec »³ consistait à comprendre comment le culte à São João Maria et la lutte territoriale des Kaingang s'articulaient à la société régionale, en étudiant les rôles idéologiques et pragmatiques qui étaient attribués au personnage. L'analyse du phénomène a contribué dès lors à éclairer les stratégies identitaires des groupes, en précisant par qui, pour quoi et comment celles-ci sont mises en œuvre, tout en explorant les passages entre les contextes sociaux, religieux et historiques et les connexions local-global.

Sur le plan méthodologique, Nelson Arruda filmait les entrevues qui portaient principalement sur des questions religieuses, entre autres sur le rituel des morts nommé *Kiki-Koia* (Crépeau 1994), et qui allaient constituer un corpus de données ethnographiques à des fins d'analyse et, éventuellement, d'archives. Les communautés kaingang allaient alors pouvoir consulter les résultats par Internet. Nous voulions également utiliser ces données pour réaliser un documentaire sur la place du saint moine dans cette communauté. Mais voilà que les recherches prirent une tout autre tangente le jour où R. Mendez, un résident du territoire nommé Toldo Imbu, qui fait l'objet de la lutte territoriale, a demandé s'il pouvait poser les questions lui-même. Nous avons alors suivi le terrain là où il nous menait avec une vive curiosité. En effet, nous nous sommes rendu compte que R. Mendez détournait les questions sur la religion vers des questions sur l'occupation ancestrale des terres du Toldo Imbu par les Kaingang. Notre contribution était dès lors sollicitée pour participer aux luttes territoriales de nos informateurs. Dès notre retour du terrain, nous nous sommes appliqués au montage de films appuyant les revendications territoriales de la communauté kaingang qui procède à l'occupation du Toldo Imbu, en lieu et place du projet initial de documentaire.

Plutôt que de se pencher sur la problématique énoncée plus haut qui guidait la recherche de terrain dans le cadre de mes travaux de maîtrise, le présent article propose une prise de position sur l'engagement des anthropologues dans des questions politiques, à travers une situation concrète où un parti pris est amené sur la place publique. Notre utilisation de données ethnographiques vidéo afin d'appuyer les Kaingang dans leur lutte territoriale constitue-t-elle un accident de terrain ou un juste retour à la communauté? L'équipe s'est-elle laissée emporter par son attachement affectif pour son « sujet » d'étude? Il est question ici d'un engagement à l'égard d'individus, en l'occurrence nos informateurs, et non d'un engagement envers la discipline, un organisme, un sujet de recherche ou envers les citoyens en général.

³ Projet dirigé par les professeurs Robert Crépeau de l'Université de Montréal et Claude Gélinas de l'Université de Sherbrooke, de 2003 à 2006.

A priori, il convient de définir les termes de l'anthropologie engagée afin de situer notre démarche. Nous ne pourrions discuter d'engagement sans faire référence au débat qui secoue actuellement la discipline au sujet du recours aux anthropologues en Afghanistan et en Irak. Bien que le débat appartienne à un autre contexte, il soulève tout de même les mêmes questions de fond quant à la place qui revient aux anthropologues. Le contexte local brésilien ainsi que la question de la complexité identitaire seront ensuite abordés, pour ouvrir enfin sur une discussion touchant les dilemmes éthiques, les enjeux et les stratégies de cet exemple particulier où le terrain mène les chercheurs sur une voie qui ne peut demeurer neutre. À ce stade, les questions du contrôle des médias, en l'occurrence la caméra, et de l'idéal de la collaboration dirigeront la réflexion.

L'anthropologie et l'engagement : où en est la discipline?

Des efforts doivent-ils être fournis par les anthropologues pour informer le grand public sur des enjeux comme la guerre, la paix et le pouvoir? Plusieurs anthropologues pensent que oui : selon l'anthropologue américain R. Gonzáles, qui a produit l'ouvrage *Anthropologists in the Public Sphere*⁴, la communication de perspectives informées peut contribuer à une éducation civique qui lutte contre la censure et le corporatisme des médias : « Those reaching the general public taught students and laypeople important information useful for carrying out the challenging work of participatory democracy » (Gonzáles 2004:12). Les anthropologues et autres intellectuels auraient donc la responsabilité de communiquer leurs connaissances afin d'encourager des prises de décisions politiques, militaires et socio-économiques éclairées.

Les courants théoriques de l'anthropologie des dernières décennies – teintés par le post-modernisme – ont contribué à briser le discours hégémonique, à dénoncer l'association historique de la discipline au projet colonialiste et à envisager l'autorité ethnographique de façon critique. Cependant, ce courant a eu tendance à se pratiquer dans une introspection qui, quoique nécessaire, alla jusqu'à en devenir presque insulaire et à s'enfermer dans une hyperintellectualisation des thèmes d'études pour se couper des préoccupations de ce monde.

Une certaine ouverture civique se manifeste néanmoins au sein de l'anthropologie contemporaine. Certains chercheurs considèrent que la discipline est particulièrement pertinente et adaptée à cette époque où des débats sur la globalisation économique – et ses effets contradictoires –, ainsi que sur des phénomènes tels que les biotechnologies, le multi et l'interculturalisme ou le fondamentalisme religieux, font constamment la une des journaux. Dans son ouvrage *Exotic no More: Anthropology on the Front Lines*, Jeremy MacClancy (2002) fait valoir la valeur publique de la discipline, qui contribue tantôt à l'exposition des faiblesses des programmes de développement à politiques englobantes, tantôt à la compréhension d'un grand éventail de pratiques sociales comme le travail des enfants ou la consommation de crack (Bourgeois 2001). Les anthropologues se font également parfois les « avocats » de ceux à qui la parole n'est pas accordée. La connaissance du terrain étudié nous permet de mieux comprendre les

⁴ Même si González traite de l'anthropologie américaine (États-Unis), ses idées sont considérées ici dans une perspective anthropologique internationale.

conséquences réelles de certaines actions gouvernementales sur les communautés et de les dénoncer, souvent même avant qu'une crise n'éclate. Malheureusement, on fait trop souvent appel aux anthropologues pour essayer de réparer les pots cassés après-coup. Demeurons tout de même vigilants : il ne faut pas non plus investir l'anthropologue d'une pensée magique, faire de lui un être possédant le meilleur des points de vue possibles. Gonzáles tend un peu à surestimer la capacité qu'a la discipline à prédire l'avenir et il y a un danger dans ce type d'enthousiasme : faire de l'anthropologie une science divinatoire.

Nous reviendrons sur ces considérations plus avant, après avoir pris connaissance du contexte local de notre exemple ethnographique brésilien et de quelques données de terrain.

Le contexte local : les Kaingang du sud du Brésil

Les Kaingang qui habitent la *Terra Indígena Xaçecó* (terre indigène Xaçecó) – une réserve autochtone fédérale de 15 000 hectares et d'une population de 4 000 personnes – s'inscrivent de plus en plus dans ce que l'on pourrait qualifier de « modernité avancée », autant par les techniques agricoles utilisées que par le recours aux systèmes d'éducation et de santé.

Nous ne pourrions aller plus avant sans parler des « identités régionales multiples ». Le Brésil se caractérise par un très riche métissage, autant sur le plan culturel que phénotypique. Par souci de clarté, commençons par énoncer les nombreux sens investis dans l'expression « identités régionales multiples ». Premièrement, il y a trois grandes dénominations identitaires utilisées par les habitants de la région : *Indio* (Indien ou Amérindien), *Caboclo* (Métis) et *Colono*⁵ ou *Branco* (Colon ou Blanc). Les *Caboclos*⁶ du sud du Brésil sont perçus comme des Métis entre *Indio* et *Colono*, mais sont également liés, dans une moindre proportion, aux *Negro* (Noirs)⁷. Le terme *Caboclo* est également utilisé dans les ouvrages historiques comme synonyme des « habitants du *Contestado* » ou du *Sertão* (intérieur des terres du Sud brésilien).

Ces dénominations doivent être employées prudemment, car un même individu possède généralement plusieurs origines. D'ailleurs, selon la circonstance, il utilisera une des trois identités. De plus, une personne peut être indiquée comme étant *Indio*, *Caboclo* ou *Colono* et ne pas se considérer comme tel. Ce découpage est donc intersubjectif, mouvant et circonstanciel.

Cette réalité s'illustre avec l'exemple de R. Mendez, l'instigateur de nos projets de films. Le père de R. Mendez, João Maria, de descendance *Indio* et *Colono*, est *Caboclo*. Il réside dans la petite ville d'Abelardo Luz avec d'autres

⁵ *Colono* est un terme d'autoappellation qui implique une ascendance européenne, le plus souvent portugaise, italienne, allemande ou polonaise, ou provenant de l'état de Rio Grande do Sul.

⁶ Le terme *Caboclo* est à utiliser avec prudence, car il peut être perçu de façon péjorative, souvent associé à l'ignorance et à un caractère rustique.

⁷ Il y a par contre très peu d'individus possédant une ascendance africaine dans le sud du Pays. Ils sont surtout présents dans le nord-est du pays dû à leur déportation massive à l'époque de l'esclavage (aboli en 1850) pour la culture de la canne à sucre (Burns 1970). Les *Caboclos* du sud du Brésil résultent donc principalement d'un métissage d'Autochtones et de descendants d'Européens (Pereira de Queiroz 1957).

habitants de toutes identités. La mère de R. Mendez est d'origine italienne, donc *Colona*. R. Mendez, pour sa part, est né sur la terre indigène Xapecó et a grandi parmi les Kaingang. Bien que l'ascendance autochtone de R. Mendez soit plus éloignée que celle de son père, il se considère et est considéré comme Kaingang – donc *Indio* – par certains de ses compères, tandis que son père se considère et est considéré comme *Caboclo*. Ainsi, d'autres critères que la descendance peuvent déterminer l'attribution d'une identité comme le lieu d'habitation ou de naissance, le statut socio-économique et l'enculturation, c'est-à-dire l'apprentissage et l'éducation culturelle reçue et promue (Mead 1969[1955]).

São João Maria et la lutte territoriale

Le moine, un personnage historique ayant vécu vers la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, occupe une place centrale dans l'histoire régionale. Lors de nos entrevues, un informateur affirmait que son grand-père conversait avec lui au début du 20^e siècle, alors que, curieusement, une autre l'accueillait brièvement chez elle, il y a à peine vingt ans. On en parle tantôt comme un guérisseur miraculeux (São João Maria le saint guérisseur), tantôt comme un leader politico-religieux (São João Maria le chef d'une bande de rebelles). Est-ce là toujours le même personnage?



Photo culte de São João Maria. On la retrouve sur plusieurs autels de dévots et, plus récemment, dans la majorité des livres d'histoire du Contestado (Source : Pereira de Queiroz 1957). Sans pouvoir le prouver avec certitude, il s'agirait du deuxième personnage historique ayant incarné le moine, nommé São João Maria de Jesus. Les informations sur ce deuxième personnage sont très minces.

On peut parler davantage d'une « figure » de moine dont l'identité aurait été incarnée par différentes personnes. Tous les livres historiques sur la région du *Contestado* se réfèrent au *monge* (moine), un personnage extraordinaire et mystérieux à l'image des vieux pèlerins des légendes moyenâgeuses vêtus de bure, portant les cheveux longs et la barbe, allant pieds nus ou en sandales et s'appuyant sur un bâton (Vinhas de Queiróz 1966; Pereira De Queroz 1957).

S'il n'y a qu'un seul São João Maria selon les informateurs sur le terrain et que ceux-ci le considèrent comme un saint immortel, la littérature historique, quant à elle, reconnaît officiellement trois hommes qui auraient prêché sous cette identité. La littérature historique expose cette vision unitaire du moine dans le catholicisme populaire et, bien que personne ne sut jamais très bien quand finirent les activités du premier et quand commencèrent celles des suivants, certaines données sont précisées sur ces trois hommes d'influence. Mais l'anthropologue, pour son compte, plaiderait pour une véritable tradition, c'est-à-dire dans le sens que Vinhas de Queirós (1966) donne à ce terme, soit une « famille » ou une classe de guérisseurs et d'intervenants avec le monde surnaturel. Les premiers moines, prêchant et guérissant, répondaient à un besoin et occupaient un créneau laissé vacant à la fois par l'Église qui manquait de représentants et par l'absence de médecins. Une tradition que des pénitents, même antérieurs au « premier moine » de l'histoire épique du *Contestado*, ont instaurée dans la région et qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, ce qui expliquerait la visite récente du moine sur la réserve. Cependant, les guérisseuses n'entretiennent pas une relation avec un homme historique, mais bien avec le saint, agissant comme esprit auxiliaire dans une tradition chamanique, donc libre de l'emprise du temps.

Or, bien que le culte de guérison s'inspire davantage des actions du premier moine, plus pacifiste et reconnu pour ses guérisons miraculeuses, le troisième moine, déserteur de l'armée brésilienne, a marqué l'histoire régionale en ayant fait figure de chef spirituel d'un mouvement millénariste aux traits contestataires. Il fut assassiné en 1912 par un général de l'armée. Ce mouvement politico-religieux a pris forme au début du 20^e siècle alors que le gouvernement mettait en branle de grands développements économiques; comme un chemin de fer financé par la vente de quinze kilomètres de terres à une compagnie américaine exploitant des scieries alimentées par un déboisement mécanisé, entraînant une dépossession territoriale de milliers d'habitants, principalement *Caboclos* et Autochtones.

On peut parler ici d'un véritable choc de la modernité. C'est, entre autres, la transition rapide au capitalisme – on parle d'une transformation complète des référents économiques en moins de dix ans – qui aurait donné lieu à une crise sociale et économique et créée des exclus. La répression des participants de ce mouvement politico-religieux, principalement *Caboclos*, a mené à l'épisode sanglant de la guerre du *Contestado* (1912-1916), opposant les troupes du gouvernement au groupe des rebelles (Pereira De Queroz 1957). Le travail de terrain a su révéler que derrière le personnage se cache un système de croyances, mais ce dernier permet également de révéler une dynamique identitaire et politique entre les différents groupes de la région.

Le territoire du Toldo Imbu est situé sur la réserve Kaingang de Xapécó qui est délimitée par les autorités brésiennes. Cependant, cette portion a fait l'objet d'un contrat en blanc au début des années 1950, c'est-à-dire d'une vente illégitime du territoire à un *Colono* par un fonctionnaire de la Société de

protection des Indiens (SPI). Les Kaingang ont été déplacés et ont perdu les territoires qui forment actuellement les municipalités d'Entre Rios, de Bom Jesus et de Toldo Imbu. Une vingtaine de familles procèdent depuis une dizaine d'années à la réoccupation d'une superficie de seulement neuf hectares du territoire du Toldo Imbu. Sur ce territoire, on retrouve présentement une dizaine de maisons très précaires, occupées par un nombre indéterminé de Kaingang, et la composition du « village » demeure très changeante. Il s'agit évidemment une terre infertile délaissée par les *Colonos*, puisqu'elle n'est composée que d'une couche de roches. De plus, l'industrie d'exploitation agricole exerce un pouvoir non négligeable en appuyant les *Colonos* dans leur monoculture du soja dans toute la région. Par ailleurs, la région de Xapecó demeure ébranlée par l'éclatement d'un conflit, en février 2004, entre les agriculteurs *Colonos* et les Kaingang en raison de cette occupation; conflit qui a donné lieu à un échange de tirs et à la mort d'un *Colono*, agriculteur résident de la ville d'Abelardo Luz. Aucun coupable n'a été identifié. Nous étions les premiers chercheurs à retourner sur les lieux depuis les événements et la tension était encore palpable.

La guérisseuse Diva [2004] a su illustrer la symbolique du saint populaire dans un langage qui peut sembler métaphorique, mais qui se réfère à une réalité bien tangible lorsqu'elle dit que : « São João Maria est de la terre, de l'eau et de la forêt » (traduction libre)⁸. Il est de la terre par son nom en langue kaingang, *Gawog*, qui signifie « qui lutte pour la terre ». Cette dénomination pourrait faire référence aux épisodes historiques de la *guerra do Contestado*, mais elle s'applique surtout à un travail bien actuel par son aide dans la lutte territoriale du Toldo Imbu, comme l'atteste une informatrice, la guérisseuse Matilde :

Je l'ai vu [Saint-Jean-Marie], mais pour tester ma foi, il s'est changé en enfant. Quand je suis allée habiter là [Toldo Imbu], nous commençons la lutte pour la terre, il manquait seulement la source d'eau de São João Maria pour « fermer la carte ». J'étais là, et alors est venu un petit enfant, là d'en bas, un ballon sous le bras. Il me dit : « bonjour madame, vous connaissez cette eau de São João Maria? ». Je voulais savoir où, ça faisait des mois que je la cherchais, mais je ne savais pas où elle était. Alors, il m'a montrée (traduction libre)⁹ [Matilde 2004].

Cette source d'eau, en tant que marqueur d'identité, devait permettre de « fermer la carte », c'est-à-dire prouver définitivement l'occupation kaingang du territoire par un lieu de culte au saint moine. En cette époque de lutte territoriale, on attribue au moine le rôle de justicier, de défenseur de la terre. Reprenant les propos de Diva [2004], « Saint-Jean-Marie est notre justicier » (traduction libre)¹⁰. Si les maires et les politiciens ne semblent pas aider les Kaingang à faire valoir leurs droits territoriaux ancestraux, São João Maria demeure un allié devant le système des droits fonciers.

São João Maria est de l'eau à cause bien sûr de la guérison possible à travers son eau sainte, consommée ou passée sur les parties du corps souffrantes. Enfin, il est de la forêt par sa connaissance sans égal des plantes médicinales et parce qu'il y habite. Les trois éléments, la terre, l'eau et la forêt, ainsi que ses prophéties qui clament toutes des catastrophes

⁸ « São João Maria é da terra, da agua e do mato ».

⁹ « Eu vi ele, mas para provar a minha fé, ele se tornou uma criança. Quando eu fui morar lá, começamos a luta pela terra, faltava só a fonte de agua de São João Maria para fechar a mapa. Estava lá, aí vem um um piázinho, lá de baixo, uma bola no braço. Ele diz isso para mim : "boa tarde dona, sabe daquela agua do São João Maria". Eu queria saber onde, fazia meses que estava procurando, mais não sei onde fica. Dai me mostrou ».

¹⁰ « São João Maria é o nosso justiciero ».

écologiques, placent São João Maria en position de protecteur de la nature et du mode de vie des Kaingang; parce qu'il a besoin de ces éléments, dormant en forêt près de cours d'eau ou dans des grottes selon les témoignages, s'alimentant et guérissant grâce aux ressources naturelles.

La guérisseuse Ivanira [2004] décrit une relation d'une intensité inespérée avec São João Maria. De toutes les personnes rencontrées, c'est elle qui incarne le plus fidèlement la philosophie du moine. Comme les deux autres guérisseuses, elle travaille de pair avec le saint en association avec ses autres guides¹¹ pour connaître les plantes médicinales et les *orações* (prières). Cependant, on constate que São João Maria représente beaucoup plus qu'un guide pour cette informatrice; il symbolise un modèle de vie adopté par Ivanira à la suite de sa rencontre initiatique :

Il est arrivé à ma maison, j'étais en train de mourir de haute pression [...]. Grâce à Dieu, quand je l'ai vu, il était dans la porte et malade dans le lit, il me fit me lever. Il dit : « va près de ton autel, parce que je veux t'enseigner quelque chose. La première infusion que tu vas faire, tu vas découvrir tous les remèdes que je veux t'enseigner ». Le jour suivant, je connaissais tous les remèdes que São João Maria m'a enseignés [...]. J'étais tellement heureuse, je lui ai fait une demande. Je ne voulais pas être riche, je voulais être pauvre comme São João Maria, il n'a rien, il n'a pas de foyer, il n'a jamais voulu être riche. Alors, je ne veux pas être riche moi non plus dans ma vie. La richesse dans ma vie est le pouvoir qu'il m'a donné. Le pouvoir dont Dieu m'a bénie, je peux guérir toutes les personnes qui viennent chez moi (traduction libre)¹² [Ivanira 2004].

Effectivement, la petite habitation d'Ivanira consiste en quelques planches de bois entourées de murs confectionnés en toile de plastique soutenant un toit. Par contre, l'*altar* (autel) où sont disposées les images de saints et les objets de culte occupe une vaste zone dans la maison en proportion avec l'espace de vie, ce qui donne une idée de la place centrale du sentiment religieux pour cette femme. Son refus volontaire du luxe et du confort représente ici une résistance à l'emprise de l'économie de marché, une pureté face aux vices et aux châtiments qu'a introduit le nouvel ordre mondial dans la société brésilienne, qui a entre autres mené à la vente illégale du territoire du Toldo Imbu aux *Colonos* dans les années 1950.

Ces extraits d'entrevues illustrent une véritable « instrumentalisation identitaire » (Offman 2000). Le discours autour du saint moine et la fonction de la source d'eau sainte sortent du champ spirituel et identitaire pour gagner le champ politique. Ce qui n'est pas sans rappeler la guerre du Contestado. Ou plutôt, on observe le maintien de la fonction politique du système de croyances autour de São João Maria, s'ajustant au contexte moderne où les conflits sociaux et territoriaux sont encore présents, bien que moins radicaux. Comme on l'a vu, le moine est sollicité dans la lutte pour le Toldo Imbu,

¹¹ Ivanira travaille en collaboration avec quatre autres guides, en plus de São João Maria. Elle qualifie d'*anjos* (anges) les deux premiers, le *Pagé*, qui est un indien pur et la *Cabocla*, une femme métisse. Deux autres guides, des animaux cette fois, viennent à la visiter : le *jaguatirica* (Ocelot ou *Felis Pardalis*) et le *furão* (petit animal local semblable à une martre, *Grison Vittatus*) qui entrent dans la catégorie de *Kujá*.

¹² « *Ele chegou na minha casa, estava morendo de pressão alta [...]. Graças a Deus, quando eu vi ele estava na porta, e doenta na cama, ele fiz o levantar. Ele diz, olha, você fica perto de seu altar para que quer te ensinar uma coisa. O primeiro chazinho que você vai fazer, você vai descobrir tudo remédio que estou te ensinando. Quando foi o outro dia, eu sabia tudo remédio que SJM me ensinou [...]. Tão alegre que eu estava, fiz uma pedida para ele. Por que não queria ser rica. Eu queria ser pobrezinha como o São João Maria. Ele não tem nada, não tem fogão, ele nunca quer ficar rico. Então também não quero ficar rica na minha vida. A riqueza na minha vida é o poder que ele me deu. O poder que Deus me abençoe, eu posso curar todas as pessoas que chegam na minha casa ».*

territoire ancestral kaingang. Selon la guérisseuse Mathilde [2004], c'est lui qui a su indiquer la source d'eau qui permettait de « fermer la carte ». La source d'eau sainte constitue un véritable marqueur identitaire et territorial, un « géosymbole » (Bonnemaison et Cambrezy 1996) auquel on se réfère davantage qu'aux frontières établies par l'État brésilien pour délimiter le territoire, pour « fermer la carte ». La fonction religieuse du culte, plus évidente, est également maintenue : on véhicule à travers lui la foi catholique populaire, essentielle au processus de guérison.

Bien que les entrevues réalisées sur la spiritualité aient permis d'apercevoir le rôle politique du *santo*, notre véritable traversée vers l'engagement, le seuil de la prise de position politique a été franchi lorsque nous avons accompagné R. Mendez dans sa récolte de témoignages sur l'occupation ancestrale de la région par les Kaingang. Or, comment se concrétise l'implication de l'anthropologue dans cette lutte, alors qu'il est placé devant un choix qui amène plusieurs considérations éthiques?

La réalisation des films du Toldo Imbu : enjeux, dilemmes éthiques et stratégies

Le chemin du retour fut bien sûr animé de discussions sur l'utilisation des entrevues de R. Mendez. Est-ce que le soudain et éphémère changement de sujet d'entrevues constituait un accident de terrain, un glissement de sens? Sans vouloir faire de l'humour géographique, s'agissait-il d'un « glissement de terrain »? Sans aucun doute, certains anthropologues y verraient un danger de perdre pied, de sortir du cadre scientifique d'observation pour passer de l'autre côté, celui de l'intervention politique. L'anthropologue qui se positionne traditionnellement dans le siège de l'observateur, qui tente de comprendre et de décoder le contexte social sans vouloir l'altérer, participe maintenant à l'histoire, façonne jusqu'à un certain point son sujet d'étude, s'immisce dans la trame sociohistorique du peuple étudié. Cependant, le simple fait de refuser et de fermer les yeux sur cette réalité du terrain représente également une prise de position, selon nous. C'est pourquoi il est impossible de rester neutre dans une telle situation.

S'impliquer dans une telle bataille politique et identitaire comporte des enjeux éthiques. Par exemple, les films peuvent-ils provoquer une augmentation de l'hostilité entre les *Indios* et les *Colonos*? Si la situation s'envenime, comment notre travail sera-t-il reçu? Peut-il contribuer à empirer la situation du Toldo Imbu? Le jeu des alliances se présentant sur chaque terrain, notre collaboration avec R. Mendez peut-elle nous nuire s'il n'est plus le bienvenu chez certains membres de la communauté? L'engagement comporte toujours un haut facteur d'imprévisibilité. Le geste posé, l'aide apportée, peut rapidement devenir nuisible à la population au gré des fluctuations du contexte politique ou des relations humaines.

Ceci nous mène inévitablement à la question de la responsabilité du chercheur envers sa discipline : risquons-nous de « brûler » notre accès aux données à l'avenir en prenant le risque de l'engagement? Plus particulièrement dans le cas à l'étude ici, les interrogations se poursuivent : serions-nous perçus comme des anthropologues ou des activistes par le gouvernement brésilien? Notre institution d'attache y verrait-elle un manque d'objectivité de notre part?

Le dilemme de l'engagement a été vivement discuté entre les membres de l'équipe et, tout en étant conscient des conséquences possibles, le débat se soldait sur une vision partagée par tous les membres. À vrai dire, nous expérimentons ce que vivent plusieurs anthropologues impliqués dans ce type de démarche : les questions mentionnées plus haut paraissent secondaires. La seule question qui demeure est : pourquoi leur refuser de prendre la parole à travers notre travail? Cela nous paraissait comme un juste retour à cette communauté, généreuse de son temps et de son hospitalité depuis les quinze dernières années.

Les questions du contrôle du média et de l'idéal de la collaboration se posent ici. L'utilisation de la caméra comme moyen de sensibilisation est loin d'être un nouveau phénomène. Ce projet n'est pas exceptionnel ni unique, dans le sens que le pouvoir politique potentiel de l'image fait partie intégrante de l'anthropologie depuis l'introduction sur le terrain de la caméra comme outil de recherche. La technologie n'est jamais un objet neutre et notre utilisation de la caméra représente une ressource, un instrument politique potentiel. Plusieurs anthropologues ont élaboré des projets de film après des années de recherche dans une communauté et ont été confrontés à des demandes d'appui semblables. En anthropologie visuelle, on peut se référer aux documentaires classiques tels que ceux de John Marshall, qui a travaillé chez les Bushmen pendant cinquante ans (Elder 1995). Le DVD *A Kalahari Family – 1951-2001* offre une anthologie de ses réalisations vidéo (Marshall 2002). Le projet de Worth et Adair *Through Navaho Eyes*, qui a vu le jour dans les années 1960, est reconnu dans le monde anthropologique comme le premier exemple où la caméra changeait de main, pour donner le point de vue local des Navaho, formés pour réaliser leurs propres films.

Dans le contexte brésilien, le projet *Video nas aldeias*¹³ (Vidéo dans les villages) (Aurderheide 1995), Patricia mis sur pied par Vincent Carelli dans les années 1980 est particulièrement intéressant. Ses réalisations avaient pour but de faciliter l'utilisation de la vidéo par les Autochtones wayampis et ainsi leur donner une certaine forme de pouvoir par la production et la réappropriation de leurs propres images. Toujours à la même époque, Terence Turner (1990) collaborait avec les Kayapó pour leur initiative de vidéos activistes, qui visaient à illustrer leur propre culture à des fins de revitalisation culturelle et de luttes politiques, comme en témoigne le film *The Kayapo – Out of the Forest* de Turner et Beckham (1989) qui met en scène des démonstrations rituelles agressives en guise de protestation contre la construction du barrage hydroélectrique d'Altamira.

Actuellement, les médias visuels sont sollicités pour une myriade de projets activistes. Par exemple, le projet *Witness* fondé par Peter Gabriel se sert de la vidéo pour dénoncer des abus de la personne et le projet *Wapikoni Mobile*, une roulotte-montage qui parcourt les réserves du Québec afin que les Autochtones de tous groupes réalisent des courts métrages sur les sujets de leur choix. Où se situent les films du Toldo Imbu dans cette véritable tradition de films anthropologiques, où souvent le seul fait d'utiliser l'image donne une teinte d'anthropologie engagée?

Très rapidement au retour du terrain, l'équipe de recherche collaborait à l'élaboration d'un court film intitulé *Os Kaingangs do Toldo Imbu* (Les Kaingang du Toldo Imbu) (2004) en utilisant les entrevues de R. Mendez sur

¹³ Consulter la version électronique de ce projet de la Norwegian Agency for Development Cooperation à l'adresse suivante : <http://www.videonasaldeias.org.br/abertura/index.html>.

l'occupation ancestrale des terres par les Kaingang. Dans le cheminement de la lutte territoriale des Kaingang, R. Mendez désirait enregistrer des témoignages de *Caboclos* qui occupent selon lui une « position identitaire plus neutre » entre les *Indios* et les *Colonos*.

Les informateurs livraient des témoignages sur les souffrances vécues lors de l'usurpation des terres et lors de la disparition des villages par les flammes. Mais surtout, l'accent était mis sur les ancrages géophysiques et culturels de la région, comme les cimetières, marqueurs territoriaux par excellence, et des lieux de culte tels qu'une chapelle catholique brûlée par les *Colonos* et les sources d'eau sainte de Saint-Jean-Marie.



Informateur Kaingang interviewé par Rildo Mendez pour son mémoire au sujet des marqueurs identitaires territoriaux. Photo : Robert Crépeau 2004.

Le film a d'abord été visionné par la communauté qui le présenta à son tour à des fonctionnaires de la Fondation nationale des Indiens (FUNAI) venus de la capitale Brasília. Ces derniers furent vivement intéressés et se déclarèrent même émus.

Lorsque Crépeau est retourné sur le terrain l'année suivante, rien n'avait bougé. Aucune mesure n'avait été prise par le gouvernement malgré sa reconnaissance de la légitimité de l'occupation et malgré les compensations de 50 000 Reais (environ 25 000 \$ canadiens) par jour de retard sur la restitution des terres par le gouvernement fédéral – compensations promises à la communauté depuis mai 2004, soit avant la réalisation du film.

Nous nous remettons donc au montage d'un deuxième film l'année suivante, intitulé *O Toldo Imbu, un ano depois* (Toldo Imbu, un an après) (2006) pour

constater la (non)évolution de la situation. Ou plutôt, le film devait illustrer la détérioration de la situation socio-économique des habitants du Toldo Imbu, la pauvreté et la discrimination ayant augmenté depuis la mort du *Colono* lors du conflit armé en 2004.

Ainsi, les films visent deux buts premiers : sensibiliser les représentants du gouvernement par le pouvoir suggestif de l'image et accélérer le processus de restitution des terres, puisqu'elles sont déjà reconnues comme appartenant aux Kaingang. Les courts métrages ont également été présentés dans le cadre du colloque interdépartemental intitulé *Pour une anthropologie citoyenne?* à l'Université de Montréal en mars 2006.

Ensuite vient la question de la collaboration. Étant donné la simplicité des moyens employés par l'équipe de recherche et la nature instable de la situation en temps de luttes territoriales, ce projet de films comporte ses limites. Nous travaillions dans un contexte de collaboration intéressante dans le cas du premier film alors que R. Mendez réalisait les entrevues et que Crépeau et Arruda tournaient les images. Cependant, R. Mendez a été évacué du processus de montage, effectué par Arruda et moi-même, tout simplement parce que notre matériel se trouvait à Montréal. Ce premier film a été envoyé par la poste¹⁴ à la communauté qui nous a manifesté sa satisfaction. R. Mendez était absent lors de la réalisation du deuxième film, puisqu'il a quitté la communauté du Toldo Imbu à la suite d'un conflit interne entre familles. Crépeau a donc repris le flambeau. Comment allions-nous signer le deuxième film? Car ces détails sont extrêmement importants. Le premier film se présente comme suit : « réalisation : R. Mendez, avec la collaboration de Robert Crépeau, Maude Désilets et Nelson Arruda ». Attribuer la réalisation du deuxième film à notre équipe de travail uniquement revenait selon nous à s'appropriier le projet de R. Mendez. Nous avons donc choisi d'indiquer : « Une initiative de la communauté du Toldo Imbu, avec la collaboration de Robert Crépeau, Maude Désilets et Nelson Arruda ». En bref, la situation n'a pas fourni la collaboration rêvée d'un grand projet de film où, par exemple, les entrevues seraient dirigées par plusieurs membres de la communauté qui regarderaient les heures de « rush », choisiraient les extraits désirés, le ton et le rythme façonnés lors du montage.

Comment s'assurer de ne pas abuser de l'autorité ethnographique? Le danger de prendre la parole pour la communauté plutôt que de donner la parole à la communauté est toujours présent (Hastrup 1995). Or, c'est l'initiative qui constitue le point primordial, nous renseignant sur la source de motivation du projet. Ce point de départ peut soulever plusieurs questionnements. Si l'initiative vient de l'anthropologue, comment les membres d'une communauté se positionnent-ils par rapport à une telle entreprise? Ce qui est dénoncé par l'anthropologue comme une injustice en est-elle vraiment une pour la communauté? Est-ce que les membres d'une communauté désirent vraiment que cette partie de leur vécu devienne un débat sur la place publique? Dans notre cas, comme nous l'avons mentionné, l'initiative vient de R. Mendez, membre de la communauté du Toldo Imbu, appuyé par plusieurs autres Kaingang, nous évitant au moins ces questionnements.

¹⁴ D'ailleurs, pour l'envoi postal, nous devons passer par une intermédiaire, une *Colona* de la ville de Xanxerê qui a réalisé des projets artistiques avec les Kaingang. Pourtant, les Kaingang ont accès à la poste, seulement, leurs lettres et leurs paquets se font constamment intercepter au bureau de poste, ce qui constitue bien sûr un acte discriminatoire.

Les stratégies de montage influencent toujours la perception du spectateur (Ruby 2000). C'est ici qu'il convient de mentionner qu'une querelle entre les familles du village a éclaté entre le premier et le deuxième film. Le conflit en question portait sur la mise en place d'un nouveau *cacique* (chef) du Toldo Imbu, qui n'a pas fait l'unanimité. Étant donné que le deuxième film portait sur la situation du Toldo Imbu en général, ce conflit interne revenait sans cesse dans les entrevues. Nous considérons que cet aspect faisait partie de la réalité et que nous devions, par conséquent, inclure toutes les voix dans le film. Mais les Kaingang seraient-ils de cet avis? Ce conflit interne pourrait-il leur nuire pour les luttes territoriales, exposant une faiblesse d'union? Un dilemme scientifique se présentait entre montrer la réalité telle qu'elle est ou ne pas montrer certains aspects stratégiquement nuisibles. La solution fut donc d'insérer les parties du discours sur le conflit interne dans un bloc amovible, pour possiblement le couper selon la demande de la communauté. Un autre pas de plus vers la collaboration s'est manifesté alors que Crépeau retournait sur le terrain en mai 2006. Au lieu d'envoyer le film final par la poste comme cela avait été fait pour le premier film, Crépeau a pu réunir la communauté à l'occasion d'une projection où ils ont pu s'exprimer sur le contenu. En définitive, la partie sur le conflit a été conservée, comme faisant partie de la réalité. La communauté considérait que tous avaient le droit à la parole.

Un point de vue souvent exposé stipule que la réalisation de tels films peut servir à « légitimer » la place de l'anthropologue dans la communauté. Effectivement, la réalisation de documentaires sur des problèmes locaux peut aider à négocier l'entrée d'un anthropologue sur son terrain ou à appuyer l'importance de sa présence au sein du groupe étudié. Par contre, Robert Crépeau, qui travaille depuis les quinze dernières années au sein de cette communauté, n'a plus à légitimer sa présence – rappelons ses efforts et sa participation soutenus au sein de la communauté, notamment à travers le projet de site Internet pour fins de diffusion de la culture Kaingang, sa participation aux rituels du *Kiki-Kioa*, ainsi que son intégration dans le quotidien de ce groupe. Certains affirment que l'anthropologie engagée est un mythe. Dans ce sens, il est vrai que le choix du thème est toujours dirigé. Le simple fait de choisir un sujet de recherche représente un engagement de la part du chercheur, dont les intérêts ne sont jamais neutres. Crépeau a eu des demandes des Kaingang qui désiraient tourner son attention vers les matchs de football et les campagnes électorales. Bien qu'il ait accepté de filmer un match important, il n'a pas réalisé de série de documentaires sur les tournois. Les documentaires ne servent pas seulement les intérêts de la communauté, ils recourent quand même nos intérêts de recherches et la lutte territoriale fait partie du contexte régional. Il y a eu ainsi convergence d'intérêts. Les entrevues de R. Mendez nous ont permis d'analyser les préoccupations immédiates et les stratégies de ce groupe à l'étude. Le saint populaire étudié est fortement associé au territoire : les Kaingang se servent des sources d'eau sainte de Saint-Jean-Marie comme de marqueurs territoriaux.

Pour clore, j'aimerais rappeler un des grands arguments qui appuie une anthropologie citoyenne, dans le sens plus large de l'engagement de l'anthropologue par rapport aux citoyens ou aux membres de la société dans laquelle il mène ses recherches. Il s'agit d'une question souvent posée dans ce type de réflexion : offrons-nous un juste retour de la connaissance aux citoyens qui sont ceux qui nous fournissent nos salaires? N'avons-nous pas une responsabilité intellectuelle envers les non-anthropologues qui occupent tantôt le siège de lecteur et d'auditeur et tantôt celui de sujet d'étude?

Parallèlement, rappelons que le présent article porte davantage sur l'engagement de l'anthropologue envers les informateurs : est-ce que l'utilisation des données ethnographiques vidéo à des fins de luttes territoriales constitue un accident de terrain ou un juste retour à la communauté? La question souffle inéluctablement la réponse. Les informateurs eux-mêmes ont couramment rappelé les chercheurs à l'ordre sur ce point : offrons-nous un juste retour de connaissances à nos informateurs, ceux-là même sur qui la connaissance anthropologique est basée? Les Kaingang investissent beaucoup de temps et d'énergie, en passant parfois des journées entières à nous apprendre leur culture, comme de véritables professeurs. Historiquement, beaucoup de communautés ont condamné la propension des anthropologues à récolter des données avec la collaboration des habitants, puis à disparaître en se les appropriant. Dans la perception de l'informateur, qui a parfois une vision beaucoup plus pratique de l'utilité des données ethnographiques, il ne subsiste que la forte impression d'avoir donné unilatéralement et que tout ce travail n'a pas porté fruit. La collaboration implique une contribution et un gain de la part des deux partis. Or, dans la perspective du terrain comme un échange humain, parfois d'une longue durée (quinze ans dans le cas de Robert Crépeau), nous considérons finalement que l'utilisation des données ethnographiques pour une prise de position politique d'initiative locale constitue un juste retour à la communauté, tout en faisant partie intégrante du projet de recherche.

Il est à noter que les entrevues ne rejoignaient pas seulement nos intérêts de recherche. L'approche de R. Mendez a conduit à un corpus de données où le contenu portait sur des observations locales tangibles et où le ton demeurait empreint de respect, dirigé davantage vers l'expression des expériences et des inquiétudes que vers une approche accusatrice ou violente. Que serait-il advenu de ces entrevues si la prise de parole avait comporté des propos racistes ou haineux, contraires à nos convictions politiques et morales?

Nous avons consciemment choisi de donner la parole aux Kaingang à travers ces entrevues parce qu'elles rejoignaient nos convictions personnelles, nous paraissaient éclairées, mesurées et raisonnables. N'est-ce pas là justement la définition la plus élémentaire de la collaboration, c'est-à-dire, selon l'édition 2007 du Larousse, « travailler avec d'autres à une œuvre commune »? Avouons également que nous étions complètement obnubilés par le projet de film puisqu'il naissait d'une expérience subjective d'échange humain.

Cette proche collaboration peut donner lieu à des clins d'œil intéressants. Robert Crépeau s'est mérité un nouveau nom de la part de la guérisseuse Diva : comme le moine Saint-Jean-Marie, elle l'appelle parfois *Gawog* lui aussi – défenseur de la terre.

Références

- Aurderheide, Patricia
1995 The Video in the Villages Project: Video Making with and by Brazilian Indians. *Visual Anthropology Review* 11(2):83-93.
- Bonnemaison, Joël et Luc Cambrezy
1996 Le lien territorial : Entre Frontières et Identités. *Géographie et Cultures* 20:7-18.
- Bourgois, Philippe
2001 En quête de respect : le crack à New-York. Paris: Éditions du Seuil.
- Burns, Bradford
1970 A History of Brazil. New York: Columbia University Press.
- Crépeau, Robert
1994 Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religiologiques* 10:143-157.
- Elder, Sarah
1995 Collaborative Filmmaking: an Open Space for Making Meaning, a Moral Ground for Ethnographic Film. *Visual Anthropology Review* 11(2):95-101.
- Gonzáles, Roberto J.
2004 Anthropologists in the Public Sphere: Speaking out on War, Peace, and American Power. Austin: University of Texas Press.
2007 Towards Mercenary Anthropology? The New US Army Counterinsurgency Manual FM-3-24 and the Military Anthropology Complex. *Anthropology Today* 23(3):14-19.
- Hastrup, Kirsten
1995 The Native Voice: On Taking Responsibility. In *Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. Kirsten Hastrup. Pp.146-208. Londres and New York: Routledge.
- Marshall, John
2002 A Kalahari Family – 1951-2001. 360 min. Documentary Educational Resources. Watertown.
- MacClancy, Jeremy, ed.
2002 Exotic No More: Anthropology on the Front Lines. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret
1969[1955] Mœurs et sexualité en Océanie, vol. 2: Adolescence à Samoa. Édition révisée. Paris: Plon.
- Norwegian Agency for Development Cooperation
2008 Video Nas Aldeias. Document électronique, <http://www.videonasaldeias.org.br/abertura/index.html>, consulté le 8 septembre 2008.

Offman, Odile

2000 Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires.
Autrepart 14:33-51.

Pereira De Queroz, Maria Isaura

1957 La Guerre Sainte au Brésil : Le Mouvement Messianique du
Contestado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Ruby, Jay

2000 Picturing Culture. Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward

1994 Representations of the Intellectual. New York: Vintage Books.

2004[2003] Culture et résistance. Entretiens avec David Barsamian.
Christian Calliyannis, trad. Paris: Fayard.

Turner, Terence et Michael Beckham, dirs.

1989 The Kayapo – Out of the Forest. 51 min. Granada: Disappearing
World Series.

Turner, Terence, dir.

1990 The Kayapo Project: A Progress Report. Revue de la Commission
d'anthropologie visuelle. Montréal: Université de Montréal.

Vinhas de Queiroz, Mauricio

1966 Messianismo e Conflito Social : A Guerra Sertaneja do Contestado :
1912-1916. Sao-Paulo: Editora Ática.

Résumé/Abstract

La caméra vidéo fait désormais partie de la trousse d'outil que l'anthropologue emporte avec lui sur le terrain. Or, plusieurs exemples ethnographiques attestent que la caméra n'est jamais un outil neutre. De 2004 à 2006, notre équipe de recherche participait à sa façon aux luttes territoriales des Autochtones brésiliens Kaingang par l'utilisation de nos données ethnographiques vidéo. C'est à travers cet exemple concret qu'il nous est possible de prendre position sur l'engagement de l'anthropologue dans des conflits politico-économiques où un parti pris est amené sur la place publique. Est-ce vraiment là le rôle des anthropologues? Une telle démarche, loin d'être isolée, s'inscrit dans une tradition d'anthropologie engagée où le scientifique sort du cadre de l'observation pour s'immiscer davantage dans la trame sociohistorique du groupe étudié. Les dilemmes, les enjeux et les stratégies du chercheur engagé sont illustrés à travers cet exemple particulier où le terrain mène sur une voie qui ne peut, de quelque façon, demeurer neutre.

Mots clés : Anthropologie engagée, Brésil, Kaingang, luttes territoriales, utilisation de la caméra-vidéo sur le terrain

The video camera is now part of the toolkit the anthropologist brings to the field. Far from being a banal object, several ethnographic examples show that the camera is never a neutral tool. From 2004 to 2006, our research team was participating in its own way with the Brazilian native kaingangs territorial fights by using our ethnographic video data. Through this concrete example, where one is brought into a public space, it is possible for us to take a stand on the anthropologist's engagement in politico-economic conflicts. Is this really the role of the anthropologist? Far from being unique, this situation is embedded in a tradition of applied anthropology in which the scientist steps out of their observer role to get into the action, interfering with the history of the studied group. The dilemmas, the stakes and the strategies of the engaged researcher are shown through this example where the field brings you on a path in which it is impossible to remain neutral.

Keywords: Applied Anthropology, Brazil, Kaingang, Territorial Fights, Video-Camera Use on the Field

Maude Désilets
Enseignante en anthropologie
Collège André-Laurendeau
maude.desilets@claurendeau.qc.ca