

études  
rurales

Études rurales

163-164 | 2002

Terre, territoire, appartenances

---

## La globalisation ambiguë

Avant-propos\*

Édouard Conte, Christian Giordano et Ellen Hertz

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/110>

DOI : [10.4000/etudesrurales.110](https://doi.org/10.4000/etudesrurales.110)

ISSN : 1777-537X

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 9-24

### Référence électronique

Édouard Conte, Christian Giordano et Ellen Hertz, « La globalisation ambiguë », *Études rurales* [En ligne], 163-164 | 2002, mis en ligne le 18 juin 2003, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/110> ; DOI : [10.4000/etudesrurales.110](https://doi.org/10.4000/etudesrurales.110)

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

---

# La globalisation ambiguë

Avant-propos\*

Édouard Conte, Christian Giordano et Ellen Hertz

---

Deux transformations sociopolitiques majeures ont marqué l'Europe depuis la fin des années quatre-vingt. D'une part des mouvements migratoires massifs de caractère économique et politique, allant des « périphéries » méridionales vers les centres du Nord. D'autre part l'implosion de vieux États et l'apparition de nouveaux sujets politiques dans la partie centrale et orientale du Vieux Continent. Depuis lors, le thème des appartenances a connu dans les sciences sociales et humaines une conjoncture aussi spectaculaire qu'inattendue. Paradoxalement, tandis que tout tend vers une société globalisée, une thématique est redevenue à la mode en Europe : celle de la nation et de ses expressions politico-institutionnelles, débat qui, des années durant, avait été relégué aux oubliettes et considéré par beaucoup comme quasi tabou. C'est dans ce contexte qu'a été reprise et affinée la célèbre dichotomie entre « nation civique » et « nation ethnique », dont le premier terme est associé à la France (révolutionnaire et postrévolutionnaire), le second étant réservé à l'Allemagne et au monde germanophone [Dumont 1991 : 23 sq. ; Finkielkraut 1987 : 14 sq. ; Talmon 1967 : 67 sq.].

*Kulturnation, Staatsnation* et appartenances territoriales

Dans le cadre de cette construction bipolaire, Johann Gottfried Herder (1744-1803), pour avoir popularisé des termes comme *Volk*, mais surtout *Volksgeist*, se vit attribuer un rôle clé en tant qu'inventeur du concept de nation ethnique. L'idée herderienne de *Volk*, communauté fondée sur la descendance, est en général opposée à celle de nation propagée par les révolutionnaires français, rationalistes et jacobins, qui naîtrait du libre contrat entre citoyens, ou mieux, comme l'écrira plus tard Ernest Renan (1823-1892), sur un « plébiscite de tous les jours ». Herder fait figure de concepteur de l'« explosif le plus dangereux des temps modernes » [Finkielkraut *op. cit.* : 56 sq. ; Talmon *op. cit.* : 224]. En réalité, il a été mal compris, surtout par ses critiques français qui l'ont présenté comme un esprit obscurantiste et un défenseur emblématique de l'irrationalisme romantique de facture germanique. Il a été désigné d'office comme l'apologiste classique d'une vision du monde particulariste et relativiste, antithétique de l'universalisme de la raison [Finkielkraut *op. cit.* : 14 sq.]. Or Herder, n'en déplaise à ses nombreux censeurs, tout en soulignant avec force les différences entre les cultures, était en définitive un intellectuel à

mi-chemin des Lumières et du *Sturm und Drang*, clairement influencé par la philosophie de Jean-Jacques Rousseau. Il croyait fermement en l'unité du genre humain : « Quelle que soit la variété des formes humaines, il n'y a sur toute la surface de la terre qu'une seule et même espèce d'homme. » [1834, II : 1] Et on ne peut manquer d'ajouter à ce propos que, quelques décennies plus tard, les évolutionnistes anglo-saxons, héritiers du rationalisme des Lumières et peu sensibles au romantisme allemand, partiront d'une prémisse presque identique à celle de Herder lorsqu'ils établiront le principe de « l'unité psychique de l'humanité », *the psychic unity of mankind*.

Une lecture attentive des textes de Herder fait apparaître celui-ci comme un sceptique, un *Kulturpessimist*, bref un esprit critique au regard de certaines formes simplistes de rationalisme, qui insiste sur la dialectique des Lumières, tel un lointain précurseur de Theodor W. Adorno et de Max Horkheimer, plus que comme un relativiste obsédé par les différences entre les hommes et les peuples [Herder 1992 : 102 sq. ; Horkheimer et Adorno 1998]. Nul doute, il est antimoderniste et, en définitive, conservateur, mais, quoique féroce et imbue d'un venimeux esprit polémique, sa critique des prétendues conquêtes morales et philosophico-sociales du rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle nous rappelle, malgré le passage du temps, la *Zivilisationskritik* en vogue aujourd'hui encore dans certains milieux intellectuels dits progressistes. Il serait ainsi bien hasardeux d'accuser Herder d'avoir transformé l'idée universaliste de la culture en un concept différentialiste mettant en exergue « ma » culture, et de le voir comme un éminent artisan de la « défaite de la pensée », comme l'affirment Julien Benda [1965 : 52] et Alain Finkielkraut [*op. cit.* : 14]. Toutefois, nul ne conteste que Herder ait, avec les frères Grimm, popularisé une conception nouvelle de la culture, qui repose, pour l'essentiel, sur l'éloge de la spécificité linguistique. En somme, Herder a jeté les bases de ce que l'on peut appeler le « culturalisme allemand », dont le référent premier est l'idée du *Volk* conçu d'abord comme une communauté de langue. On ne peut donc pas lui attribuer la paternité de l'idée de nation ethnique. En revanche il a forgé celle de *Kulturnation*.

Aux yeux même de ses adeptes, Herder ne pourrait prétendre figurer au panthéon des philosophes de langue allemande, car ses écrits sont trop contradictoires et trop peu rigoureux pour souffrir la comparaison avec ceux de ses contemporains les plus immédiats tels que Immanuel Kant ou Friedrich Hegel. Néanmoins, grâce à ses intuitions fulgurantes et son incontestable don rhétorique, il proposa une panoplie de formules efficaces et de concepts facilement applicables, qui allaient faire tache d'huile. Non seulement en Allemagne mais à travers l'Europe entière, et surtout dans la partie centre-orientale du Vieux Continent où les élites se reconnaissaient pleinement dans l'entreprise ardue qui consistait à réaliser l'unité de leurs nations respectives. Cette surprenante popularité des inventions herderiennes renvoie notamment à sa notion de *Volk*, du reste assez vague et « fuyante ». Mais ce sont précisément ces ambivalences conceptuelles et rhétoriques qui déchaînèrent, d'abord en Allemagne, des débats incendiaires auxquels allaient participer des hommes politiques, des juristes, des philosophes, des littéraires et des folkloristes de renom. Presque tous ces intellectuels tentèrent de préciser la notion de *Volk*, et la très grande majorité d'entre eux, à l'exception de quelques dissidents, comme Othmar Spann, qui prônèrent la *Kulturnation* en soulignant l'importance première de la langue et des coutumes, insistèrent toujours davantage sur le poids primordial des origines et de la descendance communes [Veiter 1984 : 16]. Le folkloriste Adolf Strack fut un représentant notoire de cette tendance, qui, dans une publication de 1902, chercha à définir l'affiliation au *Volk* comme une appartenance proprement physiologique [Greverus 1987 : 167 ; Strack 1902 : 153]. Toutefois c'est en Europe centrale et orientale

que la renommée de Herder atteignit son apogée. Dans ce *mare germanicum* qui s'étendait alors de Tallinn à Sofia, la notion de *Volk* fut associée progressivement à celle de descendance (Christian Giordano dans ce numéro). De cette présentation succincte, il apparaît que Herder, pour sa part, pensait les appartenances en termes culturels et avant tout linguistiques. En revanche, le cortège, vaste et hétérogène, de disciples et d'épigones, allemands ou non, qui s'en inspirèrent, contribuèrent, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, à essentialiser le concept de *Volk* et, par voie de conséquence, celui de nation (Édouard Conte).

Si nous comparons la vision culturaliste du *Volk*, originellement conçue et diffusée de façon si éclatante par Herder, avec la définition de la nation proposée par l'Académie française en 1694, nous constatons que la différence entre les deux conceptions n'est pas aussi manifeste que celle qui relève de la classique opposition entre la nation « manière allemande » et la nation « manière française » [Gosewinkel 2001 ; Weil 2002]. En effet, dans un article fondateur, l'Académie entend par « nation » l'ensemble composé de « tous les habitants d'un même État, d'un même pays, qui vivent sous les mêmes lois et usent de la même langue » [cité par Lochak 1988 : 77]. L'accent est donc mis, tout comme il le sera chez Herder presque cent ans plus tard, sur la dimension culturelle et en particulier sur la communauté de langue. Mais les analogies ne s'arrêtent pas là. Il en est d'ailleurs une d'une singulière pertinence au regard de la thématique de ce numéro.

Même s'il existe un décalage important dû au fait que la France (ainsi, du reste, que l'Espagne et le Portugal) s'est, plusieurs siècles avant l'Allemagne et presque tous les autres pays européens, constituée en « État territorial institutionnellement unifié », ou *institutioneller Flächenstaat* [Brunner 1968 : 188 sq.], à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, un consensus se forme sur le caractère étatique de la nation en tant que communauté politique. Ainsi émerge, en Allemagne comme en France, le principe de *Staatsnation* (terme dérivé du français « État-nation »), selon lequel « chaque nation doit avoir son propre État et chaque État doit être composé d'une seule nation » [Altermatt 1996 : 53 ; Pierré-Caps 1995 : 56]. Cette conception, qui lie indissolublement la nation à l'État, renvoie à l'axiome implicite de la territorialité, à la légitime aspiration et au droit inaliénable d'une communauté reconnue comme nationale de disposer d'un espace souverain propre [Greverus 1972 : 23 sq.]. Cela étant, il convient d'ajouter que le principe d'État-nation sanctionne, en théorie du moins, une correspondance forte entre nation, État et territoire [Carré de Malberg 1920, I : 13]. Cette triade fonde une entité « une et indivisible ».

Au cours des deux derniers siècles, le modèle d'État-nation, qui connote de manière intrinsèque l'idée de territorialisation des appartenances, a joué un rôle de premier plan dans l'ordre politique européen. L'État national est ainsi devenu la forme d'organisation qu'ont adoptée pratiquement tous les pays du Vieux Continent. L'Europe née de la Première Guerre mondiale et de la chute des empires pluriethniques, les *Vielvölkerstaaten*, s'est construite, d'après le projet wilsonien, sur le principe d'État-nation. Et paradoxalement, au début des années quatre-vingt-dix, période de globalisation accélérée, les nouveaux États surgis des décombres du communisme se sont constitués en fonction de la doctrine « une nation, un État, un territoire », démontrant une fois encore la forte résonance territoriale que cette dernière confère aux appartenances, qu'elles soient définies en termes d'ethnicité, de culture ou de nationalité.

Avec l'expansion imparable du *world system* -- l'économie-monde de Braudel [Braudel 1980 ; Wallerstein 1974] --, seront diffusés tant le capitalisme, qui suit une logique socioéconomique non territoriale, que la doctrine de l'État-nation, laquelle, en revanche,

définit les appartenances à l'aune territoriale. On peut citer à cet égard le cas d'un des rares pays asiatiques n'ayant jamais subi la domination coloniale : le Siam qui, en 1939, dans une fièvre nationaliste, fut rebaptisé Thaïlande. À première vue, ce changement peut paraître anodin. Mais, en dépit de l'évidente pluralité ethnique qui caractérisait le pays, il sous-entendait la transformation d'une entité impériale pluriethnique ancienne en un État national fondé sur le principe d'État-nation et géré par un seul groupe « titulaire » : les Thaï. De fait, *Muang Thai*, désignation originelle du pays, signifie « terre des Thaï ». La décolonisation, qui se déroula de la fin des années quarante au milieu des années soixante, vit la consécration du principe d'État-nation et de la définition territoriale des appartenances. L'ordre post-impérial et post-colonial, qui subsiste aujourd'hui encore, nonobstant les écarts évidents entre les frontières réelles et imaginées des différentes nations, repose presque intégralement sur l'existence d'États nationaux à forte empreinte territoriale. Nul hasard donc si la « communauté internationale », avec ses diverses formes d'organisations multilatérales, demeure, malgré certaines tentatives sectorielles visant à dépasser la logique territoriale, une association de sujets politiques à l'origine de laquelle on discerne, plus ou moins explicitement, le principe d'État-nation et les aspirations territoriales qu'il implique.

Certaines sociétés ont cherché à se soustraire à l'étreinte passablement contraignante du système-monde capitaliste en s'autoconfinant dans la périphérie ou dans des « aires externes », selon la terminologie de Immanuel Wallerstein [*op. cit.* : 332 sq.]. Mais elles n'ont pas pu ou pas voulu, sans doute pour ne pas se voir totalement exclues de la communauté internationale, faire moins que s'organiser selon le schéma dominant d'État-nation. Et, ce faisant, elles se sont conformées à la conception correspondante de territorialité des appartenances. Rappelons à ce titre la vocation première, internationaliste et multiculturelle, de l'Union soviétique. Cette ligne ne tarda pas à être abandonnée par Lénine d'abord, puis, surtout à partir du milieu des années trente, par Staline. Elle fit place à des visions nationalitaires (sinon ouvertement nationalistes) grand-russes, le multiculturalisme étant relégué au rang d'ornement idéologique. Cette réorientation nationale et territoriale conduisit de manière très symptomatique à la création des républiques soviétiques dont les traits formels rappellent ceux de n'importe quel État indépendant. À telle enseigne qu'il s'est révélé assez aisé de construire sur les cendres de la défunte Union, tout spécialement en Asie centrale, de nouvelles entités politiques ayant la forme institutionnelle d'États-nations et qui ont été reconnues sans réticence par la communauté internationale. Aussi constate-t-on sous d'autres horizons que bien des États nationaux à structure fédérale, de l'Espagne à l'Allemagne, des États-Unis à la Malaisie et de l'Australie au Mexique (Frédéric Viesner, José Antonio Aguilar Rivera et Guillaume Boccara), sont composés d'entités politiques qui ressemblent à s'y méprendre à des États-nations tout en n'étant pas considérés comme tels. On citera enfin la Confédération helvétique, État-nation *sui generis*, au sein de laquelle les souverainetés et appartenances cantonales sont ouvertement définies selon le principe de territorialité. S'étendant à travers toute l'Europe, le modèle très occidental d'État-nation a ensuite quadrillé le globe entier, contribuant à inscrire les appartenances dans un cadre spatial souvent arbitraire. Il affecte aujourd'hui jusqu'aux micro-États de Polynésie, comme Nauru, et les aires qui échappent à son emprise, comme le Sahara occidental, font véritablement figure d'exceptions. Néanmoins, la manie classificatrice à fondement territorial qui sous-tend ce modèle ne doit pas nous induire en erreur. Dérive-t-elle, ce que suggère le philosophe polonais Zygmunt Bauman [1996], de l'exigence cartésienne d'ordre qui caractérise la modernité ? En tout état de cause, la prééminence de l'État-

nation ne détermine aucun critère universel et unique de définition des affiliations et des identités. Et tout l'objet de ce numéro est précisément de dégager, à travers un choix raisonné d'études de cas, les articulations possibles de logiques identitaires multiples, à l'oeuvre sous les apparences d'une détermination inéluctable.

Territoires tracés, territoires généalogiques, territoires de lutte

En Chine impériale, la notion de territorialité relevait de deux constructions entremêlées, l'une administrative, l'autre culturelle. Ni l'une ni l'autre ne correspondait clairement au complexe « nation-État-territoire » qui vient d'être décrit. La bureaucratie centralisée de l'État traça les contours d'un territoire proprement chinois, dont les limites coïncidaient avec la capacité des bureaucrates de lever l'impôt, d'enrôler des soldats et de recruter la main-d'oeuvre nécessaire pour exécuter les grands travaux (systèmes d'irrigation et contrôle des eaux). Comme l'attestent l'édification et le maintien en état de la Grande Muraille, le centre impérial était extraordinairement conscient des limites territoriales de son pouvoir et les inscrivait dans le paysage avec une matérialité qui ne trouve nul équivalent dans l'histoire de la construction des États. Cependant, la Grande Muraille était essentiellement un ouvrage militaire. Elle était conçue non comme une barrière devant exclure tout étranger en tant que tel, mais comme un rempart contre l'invasion d'armées étrangères. Protégé de ces dernières, l'État percevait les groupes humains et régimes politiques voisins comme autant d'éléments du « tout » impérial, en fonction de leur disponibilité à entrer dans des relations tributaires où l'empereur offrait des partenaires matrimoniaux de statut impérial, des privilèges commerciaux et des titres honorifiques en contrepartie d'une subordination formelle et d'une garantie de coexistence pacifique. Cette stratégie d'incorporation et de subordination ne se révéla pas toujours fructueuse, ce dont témoignent de nombreux empiètements et conquêtes par des groupes voisins. Néanmoins, elle offrait un schéma intégrateur très efficace, permettant l'appropriation de conceptions différentes d'agencement politico-culturel.

Tandis que la politique impériale reflétait une conscience aiguë de l'importance du territoire pour la construction de l'État, l'idéologie officielle faisait, pour sa part, peu de cas des notions de limite et d'espace. Dès le règne des Han (206 avant J.-C. à 220 après J.-C.), les idéologues impériaux occultèrent, à travers un processus nommé la « Confucianisation du droit », l'intérêt de l'État à assurer le contrôle administratif des affaires militaires et fiscales, exaltant en revanche, à des fins de légitimation, une lecture confucéenne de la civilisation chinoise. L'exemple le plus concret fut d'imposer des textes chinois classiques comme programme unique dans les concours de recrutement de la bureaucratie impériale. Cette représentation de la légitimité étatique s'exprima dans le très singulier « évolutionnisme spatial » qui fit son apparition au « Pays du Milieu » (Zhongguo, ou Chine). Selon ce modèle des rapports entre centre et périphéries, tout éloignement de la capitale impériale correspondait à une lente descente vers la barbarie. Il convient toutefois de souligner que cette vision n'appelle pas une conception ethnicisée de la « nation », au demeurant largement absente en Chine jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. De plus, elle ne se traduit jamais par un schème « développemental » diachronique tel que celui qui émergea en Occident. La civilisation était à son apogée dans la capitale impériale, et les peuples voisins, y compris les populations paysannes de la Chine proprement dite, n'étaient « chinois » que dans la mesure où ils reconnaissaient cette supériorité culturelle et s'efforçaient d'en adopter les normes et valeurs. Ainsi, les historiens chinois n'eurent aucun scrupule à inclure dans la longue lignée des dynasties celles mises en place par des envahisseurs étrangers et, en premier lieu, la dynastie Yuan (1271-1368), fondée par les Mongols, et la dynastie Qing (1644-1911), établie par les

Mandchous. Du point de vue des chroniqueurs, ces dynasties étaient « chinoises », non parce qu'elles gouvernaient un territoire et un peuple grossièrement équivalents à ceux sur lesquels avaient régné leurs prédécesseurs han mais parce qu'elles le faisaient comme les Han, c'est-à-dire par référence aux textes classiques de l'âge d'or de la civilisation chinoise.

L'entrée en scène du modèle hégémonique d'État-nation, et, par conséquent, l'affirmation d'une conception ethnicisée de la nation, eut lieu en Chine au XIX<sup>e</sup> siècle après bien des déboires dans les contacts avec les pouvoirs occidentaux. L'éveil du sentiment nationaliste se fit en grande partie à travers la création du mouvement « patriotique » anti-mandchou par des révolutionnaires han tel que Sun Yat-sen. Zou Rong, auteur de l'influent et virulent ouvrage *L'Armée révolutionnaire* de 1903, exprime ce sentiment, allant jusqu'à prôner une vision fortement biologisée de la « race », importée du Japon [Spence 1990]. Avec la diffusion triomphante de l'idéologie socialiste, c'est une conception ethnicisée des « minorités » nationales, empruntée à l'Union soviétique, que les communistes ont accréditée ; la création des « districts autonomes » réservés aux groupes ethniques minoritaires fut le reflet rigoureux du principe « une nation, un État, un territoire », qui implique la subordination politique totale de ces entités.

\*

L'islam, en tant que tradition écrite, dérive d'une source première unique, la Révélation, mais se décline, à travers des lignées d'exégètes et la diversité de ses écoles, dans une multiplicité de cadres locaux qu'elle relie sélectivement entre eux, via le temps et l'espace. Il en est de même de la représentation généalogique, très présente à toutes les époques, qu'elle soit séculière ou sacrée, qui inscrit dans chaque contexte local, en les personnalisant, les traces d'une histoire plus vaste et plus profonde [Ho 2001 ; Messinck 1996]. Dans cet univers scriptural, on relève une certaine pauvreté du vocabulaire arabe se référant au territoire, tant matériel que virtuel. Deux notions retiennent cependant l'attention. Le terme *ard*, d'abord, désigne tout à la fois le sol, la terre, notamment arable, le territoire, voire le globe terrestre. Puis, à cette notion, dont les référents nous conduisent du local au global, fait écho celle tout aussi étendue de *watan*, signifiant lieu que l'on habite, foyer, demeure, *Heimat*, pays, mais aussi patrie, comme dans l'expression *al-watan al-'arabiyy*, « la patrie des Arabes ». Le large champ sémantique de ces deux vocables accommode pleinement le vocabulaire, cette fois très riche, traitant de la parenté et des multiples modes d'affiliation et d'allégeance qui fondent les rapports entre individus et entre groupes dans les sociétés arabes [Conte 2001]. Le décalage terminologique entre territoire et appartenances suggère une vision des relations sociales où la perpétuation des identités, notamment par transmission agnatique, tend à l'emporter sur la dimension spatiale où elle s'exerce, et non l'inverse.

Aussi observe-t-on de profondes divergences entre les schémas occidentaux (en particulier d'inspiration hégélienne) des rapports entre État et société, et les traditions arabes. La *umma*, ou Communauté des croyants, est fondée sur la reconnaissance collective de la loi divine. Elle ne discerne a priori aucune frontière ethnique ni politique. Elle habite *al-dâr al-islâm*, « la maison de l'islam », espace virtuel, universel en puissance, qui s'étend là où la foi est présente. Au sein de la *umma*, tous sont égaux et responsables de leurs actes à titre individuel devant Dieu. Sur terre, pourtant, la personne demeure indissociable de sa parentèle en raison des droits et obligations que la Révélation lui impose vis-à-vis de ses proches. Cette double détermination, individuelle et collective, divine et parentale, fixe en islam la nature du lien communautaire et, avec lui, une articulation spécifique de la *Gemeinschaft* (communauté) et de la *Gesellschaft* (société), pour

reprendre les termes du sociologue Ferdinand Tönnies [1887] : si la société anté-islamique était qualifiée par Julius Wellhausen [1900] de « collectivité sans autorité suprême », la *umma*, elle, ne peut, en pratique, être dissociée de la *dawla* conçue comme un exercice temporaire du pouvoir temporel (*Herrschaft*) devant contribuer au maintien « éternel » de la Loi [Coran 4, 58].

Le terme de *dawla* correspond initialement au « tour du sort » dans l'éminence politique. Il s'applique à tous gains ou pertes en ce domaine de la fortune. S'agit-il des petites maisons dirigeantes revendiquant la prééminence sur une ville ? De celles qui prétendent dominer un peuple entier, comme les Perses ou les Arabes ? Ou encore d'instances transnationales ou transethniques voulant étendre leur emprise à la Communauté des croyants dans son ensemble [Touati 2001] ? Dans la perspective de l'islam, aucune légitimité temporelle ni aucun mode de transmission du pouvoir n'est incontestable dans l'absolu. Très tôt dans l'histoire de cette religion, ceux qui aspiraient à la légitimité se prévalurent de l'ascendance prophétique. Mais, paradoxalement, Muhammad étant mort sans laisser de fils, cette filiation s'établit par l'intermédiaire d'une femme, Fâtima, la fille du Prophète. Il n'est pas davantage possible de distinguer une ligne « aînée » descendant d'un oncle du Prophète. Ainsi, les droits légitimes résultent plutôt d'un travail permanent et compétitif sur la généalogie pour en occuper la ligne centrale [Bonte, Conte et Dresch 2001].

Nulle part aussi clairement que dans les écrits d'Ibn Khaldûn [1967-1968] ne se manifeste cette tension, qui traverse la pensée politique arabe, entre les représentations idéales de la *umma* et les formes sociales du pouvoir. L'auteur sunnite y voit l'effet de la compétition générale des solidarités agnatiques ou *'asabiyyât*, véritable fondement du pouvoir. Aussi, aujourd'hui, dans le monde politique de l'islam, qu'il s'agisse des monarchies tirant leur légitimité de la religion, telles que le Maroc ou l'Arabie Saoudite, ou des formes républicaines de l'État, on observe les mêmes phénomènes récurrents d'individualisation du pouvoir, d'appel aux solidarités issues de la filiation, de l'alliance matrimoniale ou de parentés et affiliations électives, la même dialectique des rapports entre dominants et dominés, entre gouvernants et sujets, les mêmes difficultés à intégrer certaines expressions contemporaines de la démocratie. N'est-il pas justifié de chercher, non dans un rapport exclusif à l'islam mais précisément dans la structure de ces sociétés, les explications de cette « permanence » ?

Dans la tradition islamique, les rapports entre individu et collectivité sont dominés par une ambivalence quant au rôle de la médiation parentale entre l'universel et le particulier. Au-delà des articles de dogme, cette dissonance semble irréductible dans la pratique sociale. Pour les premiers partisans du Prophète, l'idée de la noblesse légitimée par l'ascendance apparaît comme un pilier du particularisme tribal incompatible avec la construction d'une communauté islamique. Cette volonté affirmée de rupture avec l'« ordre de la parenté », qui devait révolutionner la nature du politique en fusionnant les domaines de la foi et du pouvoir temporel, se traduit dans les traditions prophétiques par les préceptes suivants : « il n'y a pas de généalogie », « il n'y a pas de pacte en islam ». En réalité, le pouvoir présente généralement les traits d'une forte personnalisation qui va de pair avec la mobilisation des relations de parenté. Ces spécificités se conjuguent dans la notion de *nasab*. Ce vocable, qui désigne la parenté agnatique, par les seuls hommes, souvent rendu de manière approximative par « généalogie » ou « filiation en ligne masculine », domine les représentations arabes de la parenté. Toutefois, le *nasab* ne peut être défini que contextuellement car il signifie aussi bien relation ou rapport de parenté, démontrable ou putatif, que parentèle, consanguinité, origine sociale ou professionnelle,

bref toute forme d'appartenance. Il recouvre donc autant les filiations individuelles que les affiliations collectives.

Les (re)définitions arbitraires en vue de préciser qui au juste doit être considéré comme un parent et qui ne peut l'être marquent toute la littérature sur la parenté au Moyen-Orient. Le thème de l'échange, si apparent dans d'autres régions du monde, cède ici la place à une rhétorique idéalisant l'unité, l'équivalence et l'homologie, états toujours recherchés mais que les aléas de la vie (*al-zurûf*) remettent constamment en question en imposant division et hiérarchie. En définitive, la parité idéale s'exprime en termes de proximité parentale (*qarâba*), réelle ou revendiquée ; elle peut emprunter au discours généalogique (*nasab*) ou à d'autres formes d'affiliation. La polyvalence des critères qui déterminent la proximité est remarquable dans le monde arabe, tout comme l'est leur contextualité sociospatiale : consanguinité, voisinage, hospitalité, asile, alliances matrimoniales et politiques, adoptions collectives et autres parentés électives. Détenir en commun des biens matériels et symboliques, des substances, des essences spirituelles implique en effet division et compétition, voire discorde et conflit. Ambitions individuelles et collectives peuvent rompre la *communitas*, renforçant ou affaiblissant les solidarités dont tous, pourtant, n'ont de cesse de se réclamer. C'est alors que l'idiome généalogique intervient pour structurer la compétition et reproduire ou créer l'esprit de corps. Ainsi, l'organisation des tribus et des structures politiques dans lesquelles elles s'inscrivent répond à une logique qui ne se réduit pas à la parenté, ni même à de simples contingences de pouvoir, mais se déploie dans un temps structurel long auquel les dimensions territoriales s'adaptent [Bonte, Conte et Dresch *op. cit.*].

Comme le remarque Engseng Ho dans ce volume, en Europe, d'innombrables lignes de descendance circulent à travers un nom, celui de la nation, qui désigne et lie, dans le temps et l'espace, une terre, une langue et un peuple. Dans le *nasab*, en revanche, peu de noms circulent par de nombreuses lignées et, parfois, de nombreux territoires. L'identité n'est a priori pas territorialement inscrite. Dès lors, la référence scripturale (ou de tradition orale) est dotée d'une fonction de cohérence sans laquelle il ne saurait y avoir de pérennité des appartenances. Au centre de cette scripturalité se situe la généalogie qui associe les dimensions locales et transrégionales. Même en cas de large destruction du lien entre peuple et territoire, de fragmentation sociale à l'extrême, comme dans l'exemple palestinien, la généalogie puise au souvenir de la terre pour maintenir, en la transformant, l'identité d'une nation sans État (Christine Pirinoli).

\*

C'est un tout autre schéma de généalogie étatique que propose l'Afrique postcoloniale où ne s'impose ni unité religieuse, ni référence à une même origine, ni adhésion citoyenne (sous la forme idéaltypique du « plébiscite de tous les jours » de la nation démocratique). Création coloniale, et se superposant à des groupes ethniques dépourvus d'unité politique et d'aspiration nationaliste, l'État moderne constitue en Afrique intertropicale l'instrument principal de mobilisation de la plus-value tout en présentant une configuration politique originale. Sauf à quelques rares exceptions près (Casamance, Érythrée), il n'assouvit pas l'ambition impérialiste d'un groupe social ou ethnique, ou encore d'une coalition socio-ethnique ou socio-religieuse contre des nationalités irrédentistes. Il ne recueille pas davantage l'engagement citoyen à l'égard d'une loi transcendante aux particularismes culturels, ethniques ou religieux. Dans sa forme « patrimoniale-clientéliste », il se contente, au profit d'une minorité, de tirer parti des ressources d'un territoire dont les limites administratives correspondent aux anciens découpages coloniaux. Concurrents pour l'accès à ces ressources, les groupes ethniques se

livrent une guerre incessante, mais sans jamais faire valoir d'objectif sécessionniste ni remettre en question l'existence même de l'unité territoriale. Ainsi la relation de l'État et du territoire (ici sous la forme d'un accaparement du second par des groupes prédateurs) s'oppose-t-elle en Afrique, tant à son expression en quelque sorte « minimale » réalisée par l'archétype arabo-musulman qu'à son accomplissement fusionnel (impliquant le fait que le souverain représente des habitants d'un même territoire) tel que l'illustrent l'exemple chinois et, plus encore, celui de l'Europe. Toutefois, le fonctionnement de l'État patrimonial-clientéliste est affecté par la dégradation économique de ces dernières années. Il en résulte une transformation de la nature des guerres civiles, lesquelles s'accompagnent de phénomènes d'anomie (Michel Adam).

#### Configurations transnationales et globalisation

La discussion qui précède illustre la grande variété des logiques et pratiques -- généalogiques, civilisationnelles, religieuses, tributaires et clientélistes -- qui sous-tendent la formation de groupes sociaux et de leurs sentiments d'appartenance. Avant l'émergence du modèle hégémonique « nation-État-territoire », ces systèmes de gouvernance configuraient des entités territoriales auxquelles leurs habitants étaient liés de diverses manières : par une série de sites sacrés et de lieux d'érudition religieuse, d'unités de civilisation, administrativement délimitées, s'appuyant sur une domination centralisée scripturale, etc. Les délimitations existaient, certes, mais elles ne remplissaient pas la même fonction d'ordre que les frontières depuis l'apparition du modèle hégémonique d'État territorial. De même, si les groupes sociaux se distinguaient les uns des autres selon des critères que nous pourrions qualifier d'ethniques, au sens large, ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, en Europe, que la correspondance entre groupes ethniques et territoires acquit la qualité inhérente aux conceptions modernes de la nation. Enfin, c'est au XIX<sup>e</sup> siècle seulement que le pouvoir d'État se fixa pour objectif de modeler la société dans son ensemble ; pour ce faire, les bureaucraties « extractives » et « redistributives » avaient besoin d'un corps de citoyens clairement délimité et quantifiable.

C'est dans cette optique que doit être située la copieuse production scientifique des vingt dernières années sur le thème de la globalisation. Dans ce domaine, il convient d'adopter une approche historique comparative qui élargisse notre perspective et nous évite d'être victimes de l'illusion de vivre une ère sans précédent [Abu-Lughod 1989]. Les concepts clés du moment (culture, communauté, État, territoire, gouvernance, pour ne citer que ceux-là) nous parviennent d'une époque antérieure, même s'il est certain que leur agencement, ainsi que l'instrumentalisation dont ils font l'objet, sont en cours de modification. Conscients de ce fait, nous serons mieux armés pour affiner notre analyse de ce qui, de nos jours, est réellement nouveau et différent.

Un survol des écrits de Norbert Elias sur le concept de culture dans l'Allemagne des XVIII<sup>e</sup> -XIX<sup>e</sup> siècles nous rappelle que les revendications d'appartenance et d'authenticité culturelles furent formulées dans des circonstances politiques et économiques précises reflétant l'opposition entre une bourgeoisie localement enracinée et une aristocratie orientée vers le monde extérieur. La normalisation linguistique, la formation des classes et la construction de l'État étaient inextricablement liées par la diffusion du capitalisme. Or, des processus analogues sont, aujourd'hui, encore à l'oeuvre, tandis que les modes de production capitalistes pénètrent de nouveaux territoires et configurations nationales. Les leçons de l'histoire ne doivent pas être appliquées mécaniquement ; en revanche, l'histoire nous aide à prendre toute la mesure des forces idéologiques qui opèrent dans la longue durée.

Il est regrettable que certains travaux récents sur la globalisation apprécient trop peu les données historiques. Jonathan Friedman, par exemple, engage sa discussion sur « l'émergence du concept de culture en anthropologie » en évacuant « l'histoire embrouillée » de son « emploi au XIX<sup>e</sup> siècle » [1994 : 67]. Une perspective plus historique et comparative nous encouragerait à examiner les revendications contemporaines d'authenticité culturelle, qu'elles soient formulées par les Basques (Carmen Bernard), les Italiens (Stefano Cavazza), les hommes d'affaires malais tirés à quatre épingles (Aihwa Ong), les soignants mapuche indigents (Guillaume Boccara), ou encore les tenants du mouvement gaúcho (Ruben George Oliven), avec autant de recul analytique qu'il est nécessaire pour saisir l'émergence du concept de culture. Elle nous permet aussi de voir dans l'existence continue de pratiques territoriales locales (Stephan Feuchtwang) des modalités d'appropriation, par des acteurs sociaux, des effets de la globalisation dans le cadre de l'État-nation actuel.

On comprend aisément que bien des travaux précoces relatifs à la globalisation aient présenté un caractère programmatique et aient adressé aux théoriciens de la société (anthropologues, sociologues, géographes sociaux et culturels) des appels répétés à repenser leurs approches de manière à accorder à la globalisation la place qu'elle mérite [Clifford 1994 ; Hannerz 1989 ; Robertson 1990]. Privés de la « communauté imaginée » [Anderson 1983] que constitue l'État-nation, ceux-ci se trouvaient démunis d'acteurs métaphoriques capables d'impulser les multiples réifications auxquelles ils étaient habitués. Aujourd'hui, nous pouvons dire que ces appels ont été entendus ; même ceux qui nient que le processus de globalisation soit l'événement central du moment reconnaissent l'enjeu du débat qu'il suscite. Que l'on argue en faveur d'une relative autonomie des processus globaux par rapport aux processus nationaux et internationaux [Robertson *op. cit.*], ou que l'on adopte une vision plus marxiste de la relation entre capital global et processus locaux de construction identitaire [Wallerstein *op. cit.*], la globalisation oblige à développer une approche plus nuancée de la détermination sociale que celle véhiculée par le modèle d'État-nation.

Il prévaut, en outre, un consensus sur le fait que la globalisation d'institutions, réseaux ou phénomènes culturels ne signifie ni homogénéisation généralisée [Appadurai 1996 ; Friedman *op. cit.*], ni que l'État-nation soit dévalorisé en tant qu'objet d'analyse [Featherstone ed. 1990 ; Ong 2000 ; Robertson *op. cit.* ; Sassen 1996]. En revanche, certains pouvoirs semblent se déplacer du cadre national vers un cadre régional, international, transnational, voire global, alors que d'autres restent résolument circonscrits aux limites de l'État-nation, et d'autres encore sont dévolus à des institutions de maintien de l'ordre ou de redistribution, de caractère plus local.

L'extrême complexité de ces différents changements de forme et de fonction rendrait absurde en l'occurrence toute tentative de synthèse. Néanmoins, la littérature appelle une ou deux observations générales. En premier lieu, l'affirmation selon laquelle nous vivons une ère de « virtualisation » ou de « déterritorialisation » paraît difficilement défendable. Si les changements dans les domaines des télécommunications, des industries du tourisme et des transports sont évidents, rien ne permet de soutenir que la terre, en tant qu'objet matériel, le territoire, en tant qu'espace symboliquement délimité, aient perdu en importance. Comme le montre Guillaume Boccara, les revendications fortement ethnicisées d'appartenance à un territoire local constituent aujourd'hui un puissant facteur de mobilisation sociale d'acteurs locaux, producteurs de discours que les États-nations ont le plus grand mal à ignorer. Laurel L. Rose souligne l'énorme valeur matérielle et symbolique de la terre dans les manœuvres d'élites locales africaines en vue

de consolider leur statut et d'édifier l'État. Aihwa Ong, quant à elle, explique comment l'ethnicité et le territoire sont, plus qu'auparavant, les éléments clés de l'État malais dans ses tentatives d'intégration sélective au capitalisme mondial.

La globalisation est, par définition, une série complexe de processus interconnectés qui affectent chacun des termes de la triade « nation-État-territoire ». Les analyses les plus fructueuses, de notre point de vue, procèdent en dissociant ces termes qui, dans le modèle hégémonique d'État-nation, paraissaient soudés. Si l'on admet cette séparation, il n'est nul besoin de concevoir une société nationale comme si elle reposait sur la fusion de ses « systèmes » juridique, économique, politique, culturel, religieux et linguistique en un seul ensemble interdépendant et fonctionnel. Ainsi que le fait valoir Saskia Sassen, la globalisation ne peut être considérée comme un jeu à somme nulle dans lequel les nations « perdent » ce que les forces globales ou internationales « gagnent » [op. cit.]. Au contraire, nous devons tenir compte des rapports de coopération et de conflit entre instances nationales et internationales en accordant une attention particulière aux écarts de pouvoir qui rendent certaines nations plus « internationales » que d'autres.

L'analyse de Sassen porte sur les institutions. En matière de commerce international, par exemple, il est clair que les États agissent en partenaires actifs lorsqu'il est question de transférer une part de leur pouvoir de contrôle et de régulation aux organismes internationaux [ibid.]. Dans la mesure où ces États sont de simples captifs d'intérêts des grandes sociétés internationales, cela n'est guère surprenant [Wallach et Sforza 1999]. Toutefois Sassen prend soin d'examiner plus fondamentalement comment les flux internationaux de capitaux et la dérégulation des marchés financiers transforment les obligations des États-nations. La crise financière mexicaine de 1994 en est un exemple révélateur : ce n'est pas le ministre des Affaires étrangères, comme c'eût été le cas vingt ans plus tôt, qui en négocia la « solution », mais le ministre des Finances. Selon Sassen, la globalisation n'est pas un processus quantitatif (de combien de pouvoir chacun des acteurs principaux dispose-t-il à l'échelle étatique et globale ?), mais plutôt qualitatif (quels types de questions appelle la mise en oeuvre de normes, et quels régimes discursifs déterminent l'orientation de ces normes ?).

Où donc réside la globalisation ? Cette question offre une des énigmes les plus captivantes du débat contemporain. Pour tenter d'y répondre, il peut être utile de distinguer entre institutions « internationales » et « globales ». Comme il ressort des observations de Roland Robertson [op. cit.], les diverses questions aujourd'hui subsumées sous l'intitulé « globalisation » relevaient, voici une décennie ou deux, du cursus normal d'études en relations internationales. Le déplacement de ces thèmes vers un champ d'investigation autonome dénote un effort pour repenser nos catégories élémentaires d'analyse ou, écrit Robertson, « le problème de la manière dont le monde devient "uni", mais en aucun cas intégré selon un mode fonctionnaliste naïf » [ibid. : 18 ; italiques de l'auteur].

La globalisation ne se limite nullement à un redéploiement administratif. Les institutions ont des identités culturelles et, de la sorte, l'internationalisation peut renforcer les critères de fixité autant qu'elle peut les déstabiliser. Les notions d'appartenance font inévitablement partie intégrante de la manière dont les acteurs sociaux identifient et expliquent les changements qu'ils subissent du fait de la globalisation, même si ces représentations ne coïncident ni avec les limites de la société nationale ni avec les structures de direction de firmes de plus en plus internationales. Tant que ces sentiments d'appartenance s'exprimeront à travers des références territoriales, nous ne sortirons pas du modèle hégémonique d'État-nation.

\* Nous tenons à remercier Michel Adam pour sa lecture attentive des versions préliminaires de ce texte.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod, J.** 1989, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York, Oxford University Press.
- Altermatt, U.** 1996, *Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa*. Zürich, Verlag NZZ.
- Anderson, B.** 1983, *Imagined Communities*. Londres, Verso.
- Appadurai, A.** 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bauman, Z.** 1996, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag.
- Benda, J.** 1965, *La trahison des clercs*. Paris, Pauvert.
- Bonte, P., É. Conte et P. Dresch** 2001, « Introduction », in id. eds., *Émirs et présidents. Figures de la parenté et de la politique dans le monde arabe*. Paris, CNRS-Éditions : 17-51.
- Braudel, F.** 1980, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Armand Colin, 3 vol.
- Brunner, O.** 1968, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht.
- Carré de Malberg, R.** 1920, *Contribution à la théorie générale de l'État*. Paris, Sirey.
- Clifford, J.** 1994, « Diasporas », *Cultural Anthropology* 9 (3) : 302-338.
- Conte, É.** 2001, « Affinités électives et parenté arabe », *Études rurales* 157-158 : 64-94.
- Dumont, L.** 1991, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris, Gallimard.
- Elias, N.** 1973 (1969), *La Civilisation des moeurs*. Paris, Calmann-Lévy (« Agora »).
- Featherstone, M. ed.** 1990, *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres, Newbury Park et New Delhi, Sage Publications.
- Finkelkraut, A.** 1987, *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard.
- Friedman, J.** 1994, *Cultural Identity and Global Process*. Londres, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications.
- Gosewinkel, D.** 2001, *Einbürgern und Ausschiessen. Die Nationalisierung der Staatsangehörigkeit vom Deutschen Bund bis zur Bundesrepublik Deutschland*. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht.
- Greverus, I.M.** 1972, *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Francfort-sur-le-Main, Athenäum Verlag. 1987, *Kultur und Alltagswelt. Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. Francfort-sur-le-Main, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.
- Hannerz, U.** 1989, « Notes on the Global Ecumene », *Public Culture* 1 (2) : 66-75.
- Herder, J.G.** 1834, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris, E.G. Levrault, 3 vol. (trad. Edgar Quinet). 1915, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin, Deutsche Bibliothek. 1992, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart, Reclam.

- Ho, E.** 2001, « Le don précieux de la généalogie », in P. Bonte, É. Conte et P. Dresch eds. *op. cit.* : 79-110.
- Horkheimer, M. et T.W. Adorno** 1998, *Dialektik der Aufklärung*. Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag.
- Ibn Khaldûn, `Abd al-rahmân** 1967-1968, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*. Paris, Sindbad (traduit de l'arabe, présenté et annoté par V. Monteil).
- Lochak, D.** 1988, « Étrangers et citoyens au regard du droit », in C. Withol de Wenden ed., *La citoyenneté*. Paris, Edilig-Fondation Diderot.
- Messinck, B.** 1996 (1993), *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Ong, A.** 2000, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham NC, Duke University Press.
- Pierré-Caps, S.** 1995, *La Multination. L'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*. Paris, Odile Jacob.
- Robertson, R.** 1990, « Mapping the Global Condition. Globalization as the Central Concept », *Theory, Culture & Society* 7 : 15-30.
- Sassen, S.** 1996, *Losing Control ? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York, Columbia University Press.
- Spence, J.** 1990, *The Search for Modern China*. New York et Londres, W.W. Norton.
- Strack, A.** 1902, « Volkskunde », *Hessische Blätter für Volkskunde* 1 : 149-156.
- Talmon, J.** 1967, *Destin d'Israël*. Paris, Calmann-Lévy.
- Tönnies, F.** 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig, Reile.
- Touati, H.** 2001, « Dawla. La politique au miroir de la généalogie », in P. Bonte, É. Conte et P. Dresch eds. *op. cit.* : 163-186.
- Veiter, T.** 1984, *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht im ausgehenden 20. Jahrhundert*. Munich, Bayrische Landeszentrale für Politische Bildung.
- Wallach, L. et M. Sforza** 1999, *Whose Trade Organization. Corporate Globalization and the Erosion of Democracy*. Washington D.C., Public Citizen.
- Wallerstein, I.** 1974, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, San Francisco, Londres, Academic Press.
- Weil, P.** 2002, *Qu'est ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*. Paris, Grasset.
- Wellhausen, J.** 1900, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs im Namen des Georg-Augusts-Universitäts*. Göttingen, Dietrich'sche Universitäts-Buchdruckerei.