

journal des anthropologues

LE MONDE RENVERSÉ.

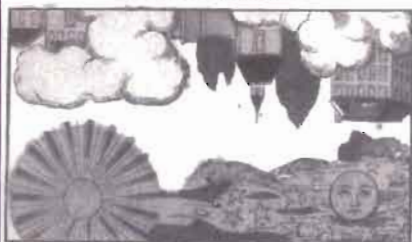


Les femmes font la patrouille.

NI



Le cuisinier à la broche, les œufs la tournent.



Les terres vol en haut et c'est en bas.



Les femmes se disputent en duel.

Imprimerie, Lithographie et Faïence d'Angers de DEMBOUC et GANDEL, à May

ACTUALITÉ POLITIQUE DANS
L'ÉTUDE DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

92-93
2003

JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

**ACTUALITÉ POLITIQUE DANS L'ÉTUDE
DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES**

n° 92-93

2003

RESPONSABLE DE PUBLICATION

Annie BENVENISTE

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Gérard ALTHABE, Marc AUGÉ, Georges BALANDIER, Edmond BERNUS, Jean COPANS, Robert CRESSWELL, Simone DREYFUS-GAMELON, Maurice GODELIER, Françoise HÉRITIER, Claude MEILLASSOUX, François SIGAUT, Emmanuel TERRAY, Jean-Pierre VERNANT.

COMITÉ DE RÉDACTION

Pascale ABSI, Roger ADJÉODA, Laurent BAZIN, Annie BENVENISTE, Nathalie BONINI, Françoise BOURDARIAS, Jean-Pierre CAPRILE, Suzanne CHAZAN-GILLIG, Monique CHEVALLIER-SCHWARTZ, Christophe DAUM, Ariane DELUZ, André-Marie DESPRINGRE, Dejan DIMITRIJEVIC, François GENDRON, Robert GIBB, Valeria HERNANDEZ, Martine HOVANESSIAN, Dominique LEBLEUX, Bruno LEFEBVRE, Annie LE PALEC, Anne LUXEREAU, Yasmine MARZOUK, Béatrice MAURINES, Mohamed MEBTOUL, Anie MONTIGNY, Louis MOREAU DE BELLAING, Marc-Henri PIAULT, Catherine QUIMINAL, Françoise ROVILLÉ-SAUSSE, Monique SELIM, Laurent VIDAL.

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Laurent BAZIN

Toute correspondance doit être adressée au :

Journal des anthropologues

AFA – MSH

54, bd Raspail

75270 Paris cedex 06

Tél./fax : 01 49 54 21 81 (répondeur)

Emel : afa@msh-paris.fr

Site Web : www.afa.msh-paris.fr

Permanence assurée le jeudi de 10h à 13h

Nous remercions la Fondation Maison des Sciences de l'Homme pour la participation qu'elle apporte aux activités et aux publications de l'AFA.

Nous remercions pour son soutien l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Nous remercions la Délégation à l'Information et à la Communication de l'IRD pour son aide à la diffusion du *Journal des anthropologues*.

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre (CNL).

Couverture : *Le monde renversé*, Dembour et Gangel (1842). Bois gravés colorisés au pochoir.

SOMMAIRE

ACTUALITÉ POLITIQUE DANS L'ÉTUDE DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Gérard ALTHABE, Suzanne CHAZAN-GILLIG, Catherine QUIMINAL Avant-propos.....	7
Jean-Pierre DOZON Les États africains contemporains dans l'épistémè africaniste française	13
Jonathan SPENCER Appalling Fascination: The Emerging Anthropology of the « Political » in Postcolonial South Asia	31
Suzanne CHAZAN-GILLIG Anthropologie politique : savoirs et pouvoir.....	51
Jean COPANS L'anthropologie politique en France après 1980 : une démission programmée ?	63
Pierre LANTZ Dépolitisation et sciences sociales.....	83
Annie BENVENISTE Affichage public de nouvelles configurations du religieux.....	99
Yves GUILLERMOU Initiatives locales, stratégies sociales et nouvelles configurations politiques dans l'Ouest Cameroun.....	113
Marc-Henri PIAULT De la violence ou comment s'en débarrasser. A propos du séquestre d'un autobus à Rio de Janeiro.....	139
Pascale ABSI Démobilisation de classe et folklorisation rituelle dans les mines de Bolivie.....	175

Boris-Mathieu PÉTRIC	
Logique d'échanges dans l'État ouzbek post-soviétique : factions, protection et nouvelles résistances.....	189
Yves CHEVRIER	
L'historien du politique et la Chine : quelques réflexions.....	205
Éric WITTERSHEIM	
Des sociétés dans l'État : leadership et communautarisme à Port-Vila, capitale du Vanuatu (Mélanésie)	235

RECHERCHES ET DÉBATS

Laurent MÉDÉA	
La construction identitaire dans la société réunionnaise	261

CHRONIQUES

Monique SELIM	
Opération de « nettoyage » au Bangladesh : « clean heart ». Entretien réalisé par Suzanne Chazan-Gillig	285
Jean-Paul GONZALEZ	
Enjeux politiques de l'émergence des manifestations épidémiques. Entretien réalisé par Monique Selim	291
Marc ABÉLÈS	
Anthropolis, revue d'anticipation culturelle.....	295

ACTIVITÉS DE L'AFA

Assemblée générale : 13 juin 2003.....	301
Journées d'étude : 12-13 juin 2003	
Crises et mondialisation. Perspectives comparatives à partir de l'Algérie : Europe, Amérique du Sud, Afrique, Asie	301

ACTUALITÉ POLITIQUE DANS L'ÉTUDE DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

**Dossier thématique coordonné par
Gérard Althabe, Suzanne Chazan-Gillig, Catherine Quiminal**

AVANT-PROPOS

Gérard ALTHABE – Suzanne CHAZAN-GILLIG

EHESS

IRD

Catherine QUIMINAL

Paris VII – URMIS

L'anthropologie, probablement plus que tout autre discipline, est interpellée, dans son projet même, par le double processus d'universalisation d'un système économique et social – le capitalisme – et du système politique qui lui est associé l'État-nation fondé sur la démocratie libérale. Face à la conjoncture actuelle qui se caractérise par une dépolitisation ou une apolitisation des faits sociaux, alors que les rapports de domination, d'exploitation et d'oppression font l'objet d'ethnicisation impliquant séparation, division et compétitions identitaires, ressurgit la question des outils dont l'anthropologie dispose pour appréhender les modalités actuelles de construction, de dissimulation du politique.

Désireuse de contribuer à un débat amorcé dès les années quatre-vingt notamment dans la revue *Politiques Africaines* (J. Copans), que projetait d'approfondir Ch. Geffray durant le séminaire du Centre d'études africaines (J.-P. Dozon) l'AFA a organisé des rencontres « Anthropologie et politique » entre des chercheurs relevant de différentes disciplines et publie aujourd'hui ce numéro du *Journal des anthropologues* « Actualité politique dans l'étude des sociétés contemporaines » qui prolonge les réflexions entamées lors de ces journées.

Alors que l'anthropologie politique a connu en France un réel développement au moment des indépendances nationales dans les

années 1960, elle semble aujourd'hui peiner à revendiquer sa spécificité. Pourtant nombreux sont les sujets qui méritent un traitement différentiel qui se démarque des théories des organisations, des approches psycho-sociales, d'une approche trop strictement juridique des légitimités sociales pour aborder les modes de production du politique dans l'espace privé et public et les nouveaux rapports mutuels qui s'instituent.

Comment comprendre le sens des formes du politique aujourd'hui en partant de champs micro-sociaux, pris dans des secteurs divers du social (institutions politiques ; associations et ONG ; lieux de cultes ; espaces communautaires et/ou résidentiels ; famille, rapports de parenté et de genre, entreprise et travail, etc.) ?

Comment reconstruire leurs articulations aux processus globaux, nationaux et internationaux dans une conjoncture où globalisation et interdépendance s'imposent ?

Quelles en sont les implications méthodologiques et théoriques ?

En rapport avec les changements du monde contemporain, de nouveaux questionnements se dessinent autour de la fonction réelle ou supposée des religions, des notions de citoyenneté, de société civile, d'interrogations sur les fondements juridiques de l'État.

Les thématiques abordées dans ce numéro sont multiples, elles illustrent la nécessité de redéfinir les contours d'une centralité d'approche à partir de laquelle la construction de nouveaux rapports interdisciplinaires devient possible. A travers la diversité des systèmes politiques étudiés (Bolivie, France, Ouzbékistan, Chine, Cameroun, Mélanésie...), des contextes, des histoires, la multiplicité des entrées pour saisir le politique, par le haut, par le bas, par le religieux, à partir des acteurs ou des structures, des articles réunis dans ce numéro se dégagent quelques éléments susceptibles de contribuer à la constitution de cette centralité.

Les uns portent sur l'urgence d'un bilan critique de la discipline, sur les raisons de son effacement dans le champ du politique, les autres sur les modalités actuelles de construction, d'appropriation du politique.

Malgré les critiques récurrentes dont il est l'objet, un obstacle fondamental demeure : la persistance d'un culturalisme théorique et éthique renforcé par le mode de classement dominant des sociétés, les unes essentiellement, naturellement limitées par leur culture d'un autre temps, les autres libres et politiques, délivrées, au dessus de toute appartenance primordialiste, de tous conflits ethniques à l'exception de ceux, toujours menaçants, importés par des groupes ethniciés. Le Nord et le Sud, l'Occident et les autres.

Une manière d'exclure de la modernité les groupes restreints et localisés étudiés par l'ethnologue quelle que soit son « indigénophilie » (J.-P. Dozon).

Taraudante, également, l'opposition tradition/modernité (É. Wittersheim) à partir de laquelle se décline un ensemble d'oppositions pernicieuses : culture/politique, appartenances ethniques/politique, ruraux/progressistes, domination/résistance, État/société civile, locale/globale, oppositions de piètre valeur heuristique lorsqu'elles ne sont pas l'expression de relations. De même l'établissement de frontières entre les disciplines, bien que nécessaire pour situer l'originalité de la démarche anthropologique et préciser sa place dans le champ des connaissances comme le note S. Chazan-Gillig, doit faire l'objet d'un regard critique. Il s'agit selon l'expression de J. Copans de déculturaliser le régionalisme anthropologique. Les regards croisés entre disciplines sont à cet égard utiles. Y. Chevrier, historien, organise la rencontre entre les deux disciplines autour de ce qu'il nomme des trajectoires politiques. Il reconnaît l'intérêt des travaux anthropologiques mais en indique aussi les limites. Les travaux sur la Chine portent sur l'architecture locale des pouvoirs mais négligent les institutions centrales ou l'articulation des différents niveaux qui structurent le politique. Le manque d'études du politique en son centre : l'État, les partis, les acteurs politiques du sommet, pour reprendre une expression de J. Copans, est également souligné par J.-P. Dozon pour ce qui concerne le continent africain. P. Lantz développe une hypothèse plus radicale selon laquelle l'ensemble des sciences sociales, en privilégiant l'étude des sociétés au détriment de celle

des États, évacue le politique considéré par elles comme « un mauvais objet ».

C'est en définitive la critique d'une vision anthropologique du pouvoir minimaliste et réductrice que l'ensemble des textes met en œuvre.

De l'intérêt porté aux modalités de construction et d'appropriation du politique découle une certaine convergence des auteurs quant à la manière d'aborder le politique comme un ensemble de rapports et de relations.

Malgré ou grâce à la diversité des objets c'est la redoutable capacité qu'ont les États-nations à produire du consensus au prix de violences symboliques ou physiques, tout en occultant, déplaçant les conflits, qui ressort. Le lien entre mode d'accès aux richesses, y compris aux savoirs, et pouvoir politique est central ce qui explique entre autre chose l'omniprésence des ONG et la place qu'elles occupent dans les luttes de pouvoir (Y. Guillerrou).

Les outils du consensus sont analysés à différents niveaux en différents lieux et contextes. En Bolivie (P. Absi), les mineurs sont dépouillés de leur identité ouvrière ; pris dans le mythe de la nation métisse, ils deviennent des citoyens convenables : domestication d'une image subversive. A Sarcelles (A. Benveniste), à travers une construction communautaire porteuse d'un modèle rejoignant celui affiché par les politiques locales, sont réinterprétés les mécanismes de divisions sociales : disparition de la référence à la classe sociale au profit de l'origine ethnique ou religieuse.

En Ouzbékistan ou en Chine (B.-M. Pétric, Y. Chevrier), l'étude des modes d'accès aux charges de pouvoirs éclaire sur les modes de légitimation du pouvoir.

En désignant les lieux de solidarité acceptables et en affirmant sa capacité à résoudre les conflits, à résorber les violences redoutées par tous, l'État dessine les frontières des rapports sociaux. De là découle l'ambiguïté du rapport au pouvoir qui peut faire un usage légal de la force ou exercer la violence. C'est l'universalité d'un usage légal de la force que M.-H. Piault soumet à l'analyse à partir d'un événement violent à plusieurs titres au cours duquel la société

brésilienne est devenue témoin collectif de la défaillance de l'instrument essentiel de sa protection.

Un des ressorts du rapport ambivalent au pouvoir semble être l'évacuation du politique par les politiques. Une conception de la démocratie que ne démentent pas les théories délibératives de la démocratie telles celles de Rawls ou Habermas qui trouvent leur fondement dans la possibilité même hypothétique ou différée du consensus. Ne devrait-on pas, afin de comprendre comment les habitants d'un petit village participent au politique, se font un point de vue politique, dans les luttes mais aussi à travers différentes manifestations d'apparence folklorique, se référer plutôt à une conception agonistique de la démocratie comme le propose les analyses de J. Spencer ?

Une dernière remarque s'impose. Tous les articles, chacun à sa manière, abordent et la question des catégories et celle des relations sociales comme en réponse à une critique faite aux anthropologues par J. Copans dans leur approche du politique. Ils abordent la question toujours posée à l'anthropologie, mais plus complexe aujourd'hui qu'hier, du mode d'articulation entre le local et le global. Prenant acte des rapports sociaux, pour reprendre une distinction conceptualisée par V. De Rudder, qui s'inscrivent au niveau structurel et macro-social dans les rapports nationaux et internationaux, cadre organisateur et fondement de la coexistence, les auteurs travaillent sur les relations sociales qui disposent d'une marge de liberté dans la concrétisation de ces relations. En d'autres termes ils mettent en œuvre un mode d'articulation qui reconnaît au-delà des contraintes violentes fortes et bien réelles une certaine autonomie au local.

* * *

LES ÉTATS AFRICAINS CONTEMPORAINS DANS L'ÉPISTÈME AFRICANISTE FRANÇAISE

Jean-Pierre DOZON
IRD – EHESS

Pour Christian Geffray

Ce texte résulte d'une intervention faite en ouverture du séminaire collectif du Centre d'études africaines, dont le thème, durant le second semestre de 2002, fut consacré aux États contemporains en Afrique, plus précisément à ce que des sociologues et anthropologues issus d'une certaine tradition africaniste (schématiquement celle qui se réclame de Georges Balandier) peuvent aujourd'hui en dire, compte tenu qu'ils n'ont cessé d'être interpellés, depuis plus de dix ans, par les travaux d'autres collègues, ressortissant davantage au champ de la politologie ou de la socio-économie et riches d'outils conceptuels et d'approches théoriques. En fait, l'idée d'un tel thème et, surtout, celle d'un nécessaire dialogue entre des représentants de disciplines tout à la fois proches et distanciées, appartient largement à mon ami Christian Geffray qui avait lu avec beaucoup d'attention les écrits anciens ou plus récents de nos collègues du CERI ou du CEAN, notamment ceux de Jean-François Bayart, et qui, en toute cordialité, souhaitait vivement nouer avec eux une confrontation critique. Ce qu'ils acceptèrent très volontiers, spécialement pour l'entendre formuler ses réserves sur leurs dernières analyses des actuels États africains en termes de processus de « criminalisation » ou de

« privatisation »¹. Mais, ni eux, ni moi, ni le CEAF ne l'entendirent, Christian Geffray disparaissant peu de temps avant que ne débute le séminaire. Sur ce thème, comme sur beaucoup d'autres, il laissa immédiatement un grand vide, quoiqu'il nous ait légué une œuvre, une manière d'exigence et de compagnonnage intellectuels dont on peut espérer que notre profession saura tirer parti.

Toutefois, et bien que l'on sût les uns et les autres que sa présence allait manquer terriblement, le séminaire débuta, comme il avait été prévu, par ce qu'avec Christian nous avions envisagé de proposer en guise de préambule et qu'il m'appartenait de présenter sous forme d'évaluation critique de ce qu'une certaine recherche ou tradition africaniste avait produit sur les États africains contemporains. Plus précisément, il s'agissait beaucoup moins pour moi de discuter les approches de nos collègues politologues, comme Christian, de son côté, entendait le faire lors des séances suivantes, que de me livrer à un essai d'analyse rétrospective d'un africanisme de facture socio-anthropologique et géographique qui ne s'était qu'assez tardivement intéressé à cette thématique de l'État contemporain, comblé qu'il parut être longtemps par ses connaissances des sociétés africaines dans leurs dimensions de sociétés traditionnelles, de sociétés colonisées ou de sociétés évoluant dans des contextes postcoloniaux ou dans des « situations de développement » problématiques.

Dans cette perspective, m'a semblé tout particulièrement significative la parution en 1987 de l'ouvrage, issu d'un colloque organisé par le CEAF, publié sous la direction d'Emmanuel Terray qui eut précisément pour titre *L'État contemporain en Afrique*. En effet, si ce fut là une heureuse initiative, si les différents textes composant l'ouvrage témoignèrent de l'effort accompli par des anthropologues et des géographes familiers d'histoires et de dynamiques sociales plus ou moins locales pour hisser leurs études à la hauteur des États ou des identités nationales, il fallait aussi en constater le caractère tardif au regard des vingt-cinq ans qui s'étaient écoulés depuis les indépendances africaines et durant

¹ Cf. Bayart, Ellis & Hibou (1997) ; Hibou (1999).

lesquels ces entités semblaient avoir pris une certaine consistance, bien que la doxa courante les disait déjà en crise. A cet égard, il était tout aussi frappant de lire dans l'introduction proposée par Terray qu'on ne devait justement pas se satisfaire de cette notion paresseuse de crise et que face à cette « réalité mouvante et protéiforme qu'est l'État contemporain en Afrique », il était nécessaire, comme l'ouvrage voulait en être une première ébauche, de faire preuve d'imagination et d'invention théorique. Mais, depuis cette époque, il n'y eut plus d'entreprise équivalente ayant pour objectif de répondre davantage à l'attente de Terray, même si un certain nombre de collègues, anthropologues, sociologues ou géographes, spécialistes de tel ou tel pays africain, continuèrent à travailler dans la perspective tracée par ce livre, compte tenu des évolutions ou des situations nouvelles qu'ils pouvaient y observer et qui les amenèrent parfois à appréhender plus directement le champ politique et la sphère étatique. Car, en guise de crise, la période qu'ouvrirent la fin de la guerre froide et, simultanément, l'intensification des politiques néolibérales en Afrique (notamment à travers les programmes d'ajustement structurel) associées à des exigences de bonne gouvernance et de démocratisation, fut plutôt propice, en maints endroits, à des processus de dérégulation, voire de décomposition étatique, de fractionnements ethno-nationaux entraînant brutalisation des rapports sociaux, guerres civiles et pratiques génocidaires.

Autrement dit, si Terray eut certainement raison d'inviter ses collègues, ceux qui étaient attachés à rendre intelligibles les situations postcoloniales africaines, à sortir des sentiers battus de l'africanisme, l'objet même sur lequel il appelait à d'urgentes innovations conceptuelles, soit l'État contemporain africain, devint très vite d'une criante actualité, au point que certains en ont tout aussi rapidement pronostiqué le possible dépérissement. Rétrospectivement, on peut donc suggérer que la réalité africaine d'aujourd'hui, notoirement étatique et nationale, semble largement justifier les appels de Terray à un effort d'imagination sociologique ou anthropologique. A cela près que tout en s'imposant bien plus qu'en 1985, cette réalité tend, par ses trop-pleins de violences et

d'apparents délitements, à encore moins faciliter le renouvellement d'un africanisme qui, parce ce qu'il s'est trop longtemps focalisé sur les sociétés locales et leur inscription dans la longue durée, risque de s'intéresser plus franchement aux États africains postcoloniaux au moment même où on les dit en voie d'implosion ou de disparition. C'est là une double contrainte tout à fait problématique, mais que connaissent précisément beaucoup moins nos collègues politologues qui, non seulement, eurent de longue date à étudier les régimes et les systèmes politiques africains, mais entreprirent également de coller à cette réalité chaotique en mettant en relation « modes populaires d'action politique » et modes de fonctionnement des structures étatiques et en donnant de celles-ci des lectures assez bien adaptées à leurs textures et à leurs pentes les plus manifestes (État-patrimonial, État-rhizome, État-ventre, criminalisation et privatisation des États, etc.). Double contrainte qu'il faudra bien s'efforcer de dépasser en redoublant d'effort, c'est-à-dire en considérant que l'initiative prise en 1985 n'était pas la manifestation d'un égarement dans le domaine des politologues, mais qu'elle était au contraire l'expression d'une prise de conscience d'un déficit de recherche et d'analyse propre à un certain milieu ou à une certaine tradition africaniste que la période qui a suivi n'a cessé de rendre à l'évidence encore plus nécessaire.

Mais encore convient-il de comprendre, et c'est le principal motif de ce texte, pourquoi un tel déficit a été si durable alors même que cette tradition, marquée tout particulièrement par l'œuvre de Georges Balandier et par ce qu'elle représenta d'attentions aux innovations et aux dynamismes sociaux en Afrique, aurait assez logiquement dû étendre l'éventail de ses objets d'étude, dès les années 1960, à des États africains « en train de se faire ». Pour cela, il convient d'abord, quitte à être assez schématique, de revenir aux sources de l'africanisme français, c'est-à-dire aux premiers sédiments d'une épistémè coloniale qui a mis en forme la figure de l'indigène africain ancré dans sa terre, ses coutumes et ses visions du monde. Je vise ici une tradition savante qui a émergé au cours de la colonisation française en Afrique et qui, pour se démarquer peu ou prou de ses modes de gestion assez despotiques et utilitaires, a

produit des figures d'administrateurs-ethnographes cherchant au contraire à valoriser les populations indigènes. Ce qu'incarna tout particulièrement Maurice Delafosse qui n'hésita pas à parler d'*âme nègre* (1922) ou de *civilisations négro-africaines* (1925), ou encore Robert Delavignette (1931) et Henri Labouret (1944) qui insistèrent fortement sur l'existence de paysanneries noires ou nègres, sur l'attachement, tant matériel qu'idéal, des indigènes à leurs terres ancestrales.

Mais, si l'on peut voir là la manifestation d'une certaine indigénophilie², amplifiée par l'important et durable courant griaulien attaché à décrypter les représentations du monde et les univers de symboles africains, c'était au prix d'une méconnaissance ou d'une non-reconnaissance de l'émergence d'une « cité africaine »³ qui se traduisait aussi bien par divers changements affectant les sociétés locales que par des revendications visant à contester le régime politico-juridique de l'indigénat, à faire en sorte que ce qu'il représentait comme système d'assujettissement pût devenir un système de droits. Autrement dit, en dépit ou à cause de son caractère indigénophile, l'africanisme français de l'époque coloniale eut bien du mal à percevoir et à étudier les ressorts politiques des sociétés africaines ; plus précisément à s'engager dans une anthropologie sociale et politique qui, par le fait de porter une forte attention aux changements en cours, ne se serait pas contentée d'idéaliser leur sens de la tradition et les savoirs et visions du monde qui y étaient associés, mais aurait surtout cherché, serait-ce que pour mieux les circonvenir, à en connaître les structures et les logiques de pouvoir. C'est précisément ce à quoi s'est attaché, dès les années 1930, l'africanisme britannique qui, fort d'un paradigme fonctionnaliste susceptible d'aider à la résolution des dérèglements provoqués par la colonisation, entreprit de saisir et de rendre intelligible la variété des institutions sociales et politiques africaines. Il suffit ici d'évoquer quelques grands noms comme ceux d'Evans-Pritchard,

² Sur cette question, voir Piriou & Sibeud (1997).

³ Expression que j'emprunte à F. J. Amon d'Aby dans son livre *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine* (1951).

Meyer Fortes, Leach ou Nadel et l'ouvrage publié en 1940 dédié à une comparaison raisonnée des systèmes politiques africains⁴.

Il y eut donc, longtemps, une nette différence entre les deux africanismes, mais qui parut se réduire dans les années 1950 avec les deux ouvrages majeurs de Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires* et *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955). Liés eux-mêmes à un nouveau contexte franco-africain où les colonies avaient cessé de l'être juridiquement pour devenir des territoires dans le cadre de l'Union Française et où le régime de l'indigénat avait été du même coup aboli, ces ouvrages marquèrent en vérité une nette rupture épistémologique. Se voulant en quelque sorte synchrones avec l'évolution des sociétés africaines et avec les processus d'émancipation qui s'y faisaient jour, ils mirent largement le *socius* (c'est-à-dire aussi bien les rapports entre colonisateurs et colonisés que les changements qui avaient fait advenir une cité africaine) en préalable de tout ce que l'africanisme français antérieur avait plus ou moins voulu occulter au profit d'une sur-représentation des valeurs et des traditions indigènes ancestrales. De la même manière, furent-ils au départ d'une mise en relation plus étroite avec l'africanisme britannique, spécialement avec des anthropologues de l'école de Manchester, comme Max Gluckman, et pour tout dire, d'une meilleure connaissance ou réception de celui-ci par l'africanisme français.

A cet égard, il est intéressant de noter que si ce fut en bonne partie grâce à cette confrontation avec l'africanisme britannique que des anthropologues français ou francophones se mirent à leur tour à l'étude des systèmes politiques africains (spécialement Luc de Heusch, Jacques Lombard et Jacques Macquet), leurs travaux, qui portaient sur des royaumes ou des « structures féodales », parurent dans le sillage de l'érection de nouvelles structures politiques, en l'occurrence les États-nations africains. Autrement dit, il est assez remarquable qu'une anthropologie politique africaniste française naquit au tournant des indépendances africaines, mais que son objet, tout en se diversifiant assez largement par la suite, ne put ou

⁴ Cf. Evans-Pritchard & Fortes (1940).

ne sut qu'à nouveau très tardivement se porter sur ces modernes entités étatiques africaines.

Sans doute, doit-on admettre, en se plaçant aussi bien du côté français que britannique, que les indépendances entraînèrent une plus large division du travail intellectuel concernant l'Afrique, à savoir que les politologues et les économistes prirent en charge les phénomènes macrosociétaux, tandis que les représentants des autres disciplines, revendiquant le label « africanistes » bien plus aisément que les premiers, continuaient à privilégier l'étude, à plus petite échelle, de populations ou de phénomènes sociaux spécifiques. Mais, quoique cette division du travail eût l'avantage de diversifier les connaissances du continent africain et de les mettre à la hauteur de ce qui se pratiquait ailleurs dans le domaine des sciences sociales, le fait que les « africanistes », spécialement français, ne se soient pas intéressés d'entrée de jeu aux jeunes États africains, c'est-à-dire à ce qui constituait dans les années 1960 le phénomène le plus inédit, avait malgré tout quelque chose d'assez paradoxal. Car, si les deux ouvrages précités de Balandier représentèrent une nette rupture, c'était précisément parce qu'ils s'étaient placés sur le terrain d'une sociologie politique de l'Afrique, que, dans l'un, le concept de « situation coloniale » y fonctionnait comme instrument d'une connaissance globale et critique de l'Afrique française et que, dans l'autre, y était appréhendée la constitution d'une « cité africaine » particulière, celles des citadins et des travailleurs brazzavillois.

Avec *Afrique ambiguë*, qui les prolongea, ils démontrèrent par conséquent que l'on pouvait faire varier les échelles, passer d'autant mieux du local ou global que l'on s'attachait aux dynamiques sociales et qu'on donnait des réalités africaines des significations plus politiques que culturelles. Or, et bien que Balandier ait poursuivi son œuvre dans une veine assez proche en entreprenant notamment une sociologie critique du développement, soit une sociologie ayant pour objet les pratiques discursives et politico-économiques portant sur les pays du tiers-monde, l'africanisme français qui lui succéda, et qui devint pourtant un courant majeur des sciences sociales, ne sut que très partiellement

transposer sa démarche des années 1950 au contexte des postcolonies africaines. Ne produisant en effet que de rares études sur les milieux urbains et salariés⁵ et bien peu de choses sur les appareils et pouvoirs d'États qui venaient de se constituer, il se déploya bien plutôt massivement en monographies ethniques, de facture ethnologique ou géographique, visant à mettre au jour la diversité des organisations sociales et des systèmes agraires africains. Et, quoiqu'il s'inspirât en bonne partie de Balandier, en mettant l'accent sur les changements sociaux, sur les rapports subtils entre tradition et modernité, l'africanisme français des années 1960-70, par le truchement de ces monographies, se consacra essentiellement aux milieux ruraux, aux sociétés et terroirs villageois, comme s'ils étaient la clef d'intelligibilité fondamentale du monde africain en général. Il y avait certes d'impérieux motifs à cette polarisation sur la ruralité africaine puisque l'Afrique des années 1960 devint le théâtre de grands projets d'aménagement et de développement agricole qui focalisèrent ou renouvelèrent l'intérêt de géographes ou sociologues en les amenant parfois à travailler plus directement dans le champ de sciences sociales appliquées. Mais, bien que cela les conduisit aussi à se placer dans la mouvance du tiers-mondisme de l'époque en critiquant ces projets de développement et les puissances internationales ou néocoloniales qui les mettaient en œuvre, en montrant comment ils soumettaient les paysanneries africaines à l'échange inégal et, partant, à une dépendance accrue vis-à-vis du marché mondial, le fait de se fixer presque exclusivement sur celles-ci, traduisait une certaine continuité avec la période antérieure. Plus précisément, s'exprimait là la rémanence d'une certaine indigénophilie et, surtout, de cette idée que l'accès le plus direct ou le plus heuristique à la compréhension de l'Afrique postcoloniale résidait dans ses populations rurales, ou dans ce qui était plus couramment nommé ses multiples groupes ethniques où l'on pouvait étudier systèmes symboliques, productions et organisations foncières des « terroirs ».

⁵ Cf. Copans (1986 : 255-265).

Or, de cette continuité ou de cette rémanence, l'anthropologie économique et, surtout, l'anthropologie dite marxiste qui ressortit avant tout, doit-on le souligner, à l'africanisme français, furent tout particulièrement exemplaires. Sur le plan, d'abord, de l'exercice monographique, puisque leurs plus belles études, comme celle de Claude Meillassoux (1964), portèrent sur une ethnie particulière, même et surtout quand d'autres concepts plus théoriques issus de l'œuvre d'Althusser et de ses disciples, tels ceux de mode de production ou de formation sociale, permettait à une anthropologie résolument marxiste de construire et de qualifier quelque peu différemment ses terrains empiriques. Sur le plan, ensuite, d'une solidarité toute militante avec des populations rurales, paysanneries ou éleveurs, dont de larges composantes parurent à cette anthropologie encore bien plus asservies à l'impérialisme international qu'elles ne l'avaient été au temps du despotisme colonial⁶. Mais encore faut-il rappeler que cette façon qu'eut l'africanisme français, et spécialement l'anthropologie marxiste, de soutenir intellectuellement et pratiquement les milieux ruraux africains, fut corrélative de son adhésion à un certain tiers-mondisme, plus précisément à des théories macro-économiques d'inspiration elles aussi marxiste, qui en s'appliquant à l'Amérique latine puis à l'Afrique, expliquaient le « développement du sous-développement », « l'accumulation à l'échelle mondiale » à partir d'un centre dominateur et d'une périphérie exploitée, exemplifiée par ses masses paysannes soumises à l'obligation de produire des monocultures d'exportation⁷. De sorte que bien plus que ce qu'avait représenté la leçon de Balandier dans les années 1950, les études locales auxquelles se livrèrent les africanistes marxistes semblèrent œuvrer à une appréhension véritablement globale de l'Afrique contemporaine. Mieux encore, certaines d'entre elles⁸, depuis leur terrain empirique mais nourries de théorie marxiste, entreprirent de dénouer les fils d'une trame historique qui, d'une époque précoloniale marquée par les traites

⁶ Voir à ce sujet tout spécialement Comité information sahel (1974).

⁷ Cf. Amin (1970).

⁸ Comme celle de P.-Ph. Rey (1971).

négrières à une époque de coercition coloniale puis postcoloniale, correspondait en réalité aux différentes phases de la pénétration capitaliste en Afrique et à sa finalisation actuelle sous forme d'une subordination accrue ou généralisée du continent aux intérêts des forces impérialistes. Mais dans ce type de grand récit qui prétendait offrir une grille d'intelligibilité presque complète de l'histoire et du présent de l'Afrique, bien peu de choses furent dites concernant les États africains qui s'étaient constitués au tournant des années 1960. A tout le moins, si l'anthropologie marxiste en proposa quelque analyse, ce fut simplement pour ne reconnaître à la plupart de ces États aucune des qualités susceptibles de les élever à une telle dignité, étant fondamentalement commandés par des élites transformées en bourgeoisie ou bureaucratie compradore car acquises aux intérêts de l'impérialisme international, et bien peu en mesure d'œuvrer à l'édification de nations auxquelles manquaient justement les ressorts d'une véritable économie politique, c'est-à-dire d'un « développement autocentré »⁹. C'était là, à nouveau, un assez étrange paradoxe. Car l'anthropologie et, plus généralement, l'approche marxiste concernait pour l'essentiel des pays africains qui avaient été colonisés par la France et qui, dans le contexte d'une V^e République soucieuse avant tout de puissance et d'indépendance française, pouvaient en effet être considérés comme étroitement dépendants de l'ex-métropole, mais qui pour cette raison même auraient mérité des analyses bien plus précises que celles qui consistaient à faire de leurs gouvernants les simples sujets du capitalisme international ou d'un centre assez abstraitement défini. Autrement dit, alors que l'africanisme français, piloté largement par l'anthropologie marxiste, multipliait ses études en Afrique francophone (en occupant de plus en plus une place de choix dans le champ des sciences sociales), rien, ou fort peu de choses, de la singularité des relations interétatiques franco-africaines ne lui sembla digne d'intérêt, comme si ces relations devaient simplement se laisser subsumer sous la figure générique de l'impérialisme, ou

⁹ Voir à ce sujet l'ouvrage exemplaire de S. Amin (1967).

comme si elles ressortissaient à un monde beaucoup trop infréquentable et douteux pour constituer un véritable objet d'étude.

Il y eut, certes, quelques moments d'autocritique qui laissèrent transparaître l'idée qu'il existait pourtant bien des États africains, voire des économies politiques africaines, même si les uns ou les autres n'avaient pas toutes les qualités que l'on accordait à leurs homologues des pays développés¹⁰. Mais, peut-être parce que ces États se présentaient sous l'aspect de régimes assez généralement tyranniques et ne se prêtaient, du coup, guère à l'investigation ethnographique, et parce que tout semblait être à peu près dit au sujet de l'impérialisme ou du néocolonialisme dont ils faisaient l'objet, l'anthropologie marxiste parut dans l'ensemble vouloir s'en abstraire, ou éviter de s'y compromettre, en s'investissant beaucoup plus sûrement dans la connaissance de l'Afrique précoloniale qu'autorisait une historiographie, spécialement anglo-saxonne, de mieux en mieux fournie. C'est ainsi qu'elle se focalisa sur les économies et les rapports sociaux précoloniaux, notamment sur les réseaux de commerce et sur l'esclavage¹¹, permettant du même coup une relance de l'anthropologie politique qui avait été amorcée au début des années 1960, c'est-à-dire une étude plus systématique des formes étatiques africaines d'avant les conquêtes européennes (empires, royaumes, chefferies). En fait, au fil des années, ce qui avait voulu être une anthropologie marxiste, marquée par un souci théoricien et globalisant, tendant à intégrer la situation de l'Afrique postcoloniale, s'infléchit progressivement en anthropologie historique ; en l'occurrence en un paradigme où la référence à la « longue durée » des sociétés africaines prit assez largement le pas sur un mode d'analyse consistant à privilégier ou à surinterpréter la manière dont elles avaient été implacablement soumises à la pénétration et à la domination capitaliste. Plus précisément,

¹⁰ A ce sujet, voir tout particulièrement l'article en deux parties de J.-P. Olivier de Sardan (1975).

¹¹ Toutes choses qui furent en bonne partie initiées et développées par C. Meillassoux, notamment à travers son séminaire à l'EHESS et ses directions d'ouvrages (1971, 1975).

anthropologie politique et anthropologie historique convergèrent pour laisser signifier qu'en dépit ou à cause de l'impérialisme occidental, et notamment des conquêtes coloniales, les sociétés africaines n'étaient précisément pas réductibles aux rapports de soumission et aux transformations internes qui n'avaient cessé de leur être imposés. Bien plutôt fallait-il prendre également la mesure de leur capacité de reproduction ou de reconversion, de leur aptitude, durant la période coloniale, à développer des stratégies de résistance et d'autonomie, grâce auxquelles elles se reconstituèrent en puisant dans leurs stocks socioculturels et politiques, sans que les autorités de l'époque ne pussent véritablement en comprendre et en contenir les ressorts. Toutes choses qu'amplifia à sa manière, dans les années 1970-80, une anthropologie et une géographie du développement qui, pour s'impliquer dans l'évaluation de tel ou tel projet, démontra que les aménageurs étaient bien souvent aménagés¹² ou que les populations, qui étaient en principe tenues d'adopter un nouveau produit ou un nouveau mode de production agricole, déployaient à son endroit des tactiques pour le contourner ou pour se l'approprier suivant des logiques socio-économiques bien peu conformes à celles qu'avaient escomptées ses concepteurs.

Au total, et compte tenu d'un certain déclin du paradigme marxiste en sciences sociales qui toucha d'autant plus l'africanisme français qu'il en fut pendant une bonne décennie l'un de ses grands champs de mise en œuvre ou d'application, on renoua largement avec les perspectives dynamistes développées par Balandier dès les années 1950, comme celles formulées en termes de « reprises d'initiatives de peuples colonisés » ou de « sociétés en train de se faire », même si le point de vue de la longue durée et une meilleure connaissance de l'histoire africaine permettait de relativiser ou de complexifier les effets de rupture engendrés par la colonisation européenne¹³. Cependant, par le fait de s'intéresser principalement aux sociétés ou aux ethnies africaines sous l'aspect de mondes spécifiques dont le fonctionnement comme l'histoire révélaient des

¹² Cf. Sautter (1978).

¹³ Voir à ce sujet Piault (1987), Copans (1990).

degrés variables d'autonomie par rapport aux emprises étatiques coloniales et postcoloniales, l'africanisme français des années 1980-90 ne prolongea pas entièrement les perspectives tracées par Balandier. Plus précisément, il se détourna en bonne partie de la priorité que celui-ci avait donné au socius, en l'occurrence à l'émergence de cités africaines qui, entre-temps, étaient devenues plus massivement des États en train de se faire, même s'ils se faisaient mal ou dans des conditions assez particulières, comme s'il y avait bien davantage de vérité ou d'authenticité au sein des multiples sociétés, ethnies ou mondes ruraux africains que dans la mouvance des couches salariées et des structures étatiques. Pour tout dire, il y eut durant toute cette période un déficit de sociologie ou de perspective sociologique, à savoir pas assez d'études portant sur les milieux scolaires, ouvriers, confessionnels, de fonctionnaires, sur les services et politiques publiques, etc., bref sur autant d'entrées ou de médiations permettant, non seulement l'accès aux sphères étatiques, mais aussi et surtout à des sociabilités et à des subjectivités où pouvait se laisser repérer, même sous formes différenciées ou conflictuelles, la constitution d'univers nationaux. Bien sûr, et fort heureusement, il y eut quelques études exemplaires revendiquant ce genre de démarche¹⁴, comme on eut certains travaux en anthropologie du développement qui mirent l'accent sur la façon dont la mise en œuvre des projets instaurait une multiplicité d'arènes politiques¹⁵. Mais cela ne permit qu'insuffisamment de relayer le questionnement pressant formulé par Terray en 1985, mais aussi et surtout d'appréhender la nouvelle période historique dans laquelle étaient entrés, depuis 1990, les États africains ; laquelle pouvait laisser croire, compte tenu de la globalisation néolibérale, des processus de dérégulation publique et de la multiplication des guerres civiles, qu'ils étaient voués en tant qu'États-nations

¹⁴ Par exemple Vidal (1991) ; Le Pape (1997) ; Agier, Copans & Morice (1987), auxquels s'ajoutent maintenant d'assez nombreux travaux et thèses de jeunes chercheurs.

¹⁵ Voir à ce sujet, la synthèse proposée par J.-P. Olivier de Sardan (1995).

« colonialement » constitués au dépérissement ou à des recompositions inédites.

Reste qu'en dépit de ces insuffisances, mais qui furent, doit-on le rappeler, largement compensées, depuis une bonne quinzaine d'années, par les travaux de nos collègues politologues, nous avons fait l'hypothèse, Christian Geffray et moi-même, d'une consistance plus grande qu'il n'y paraissait des États africains. A la différence du point de vue dominant suivant lequel ces États relèveraient d'un artifice historique, lui-même aggravé tout à la fois par leur dépendance vis-à-vis de l'impérialisme ou des pays du nord, par un *mal governo* courant le long de rapports clientélistes et de pratiques de corruption internes et, finalement, par une situation actuelle semblant conduire à leur délitement accéléré, nous avons envisagé l'idée qu'ils avaient, malgré tout, travaillé en profondeur, en tant que lieu de fiction et d'identification collective, les sociétés et les populations dont, même dans un cadre non-démocratique, ils avaient eu la charge. Plus précisément, si l'on ne pouvait évidemment nier qu'ils sont également travaillés (aujourd'hui en tout cas bien plus qu'hier) par d'autres instances de « gouvernementalité » occupées par quantité d'ONG, d'Églises ou de mouvements religieux transnationaux, ainsi que par des réseaux et pouvoirs économiques transfrontaliers, on ne saurait pour autant dire de ces instances, comme le pronostiquent résolument certains auteurs postmodernes¹⁶, qu'elles en sont les fossoyeurs. Il nous paraissait bien plutôt qu'en tension avec ces forces centrifuges comme avec les dérégulations qui affectent les secteurs publics africains, nombre de guerres civiles et de conflits ethniques ou religieux récents sont étroitement liés à la captation et à l'exercice des pouvoirs d'État ou, plus précisément, à leur réaffirmation, sur fond de différends remontant à leur constitution dès l'époque coloniale, qui prend, ici et là, la forme apparemment anachronique de nationalismes ou d'ethno-nationalismes.

Christian Geffray avait certainement des idées encore plus précises sur cette importante question, comme l'indique son dernier

¹⁶ Voir notamment Appadurai (2001).

texte non publié, *État, richesses et criminels*. En tout cas, peut-on espérer que sa disparition n'obérera pas la nécessaire réflexion qu'il nous faut mener, avec nos collègues politologues ou à l'appui de leurs travaux, sur un sujet à l'évidence central, *l'État contemporain en Afrique*, qui a parfois attiré mais, le plus souvent, rebuté une certaine tradition africaniste française.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER M., COPANS J. & MORICE A. (dir), 1987. *Classes ouvrières d'Afrique noire*. Paris, ORSTOM/Karthala.
- AMIN S., 1967. *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*. Paris, Éditions de Minuit.
- AMIN S., 1970. *L'accumulation à l'échelle mondiale*. Dakar, IFA / Paris, Anthropos.
- AMON D'ABY F. J., 1951. *la Côte d'Ivoire dans la cité africaine*. Paris, Larose.
- APPADURAI A., 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- BALANDIER G., 1955. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, A. Colin.
- BALANDIER G., 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.
- BAYART J.-F., ELLIS S. & HIBOU B., 1997. *La criminalisation de l'État en Afrique*. Paris, Éditions Complexe.
- COMITE INFORMATION SAHEL, 1974. *Qui se nourrit de la famine en Afrique ?* Paris, Maspero.
- COPANS J., 1986. « Les mystères des Brazzavilles noires », in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*. Paris, Karthala : 255-265.
- COPANS J., 1990. *La longue marche de la modernité africaine*. Paris, Karthala.
- DELAFOSSE M., 1922. *Ame nègre*. Paris, Payot.
- DELAFOSSE M., 1925. *Les Civilisations négro-africaines*. Paris, Stock.

- DELAVIGNETTE R., 1931. *Les paysans noirs*. Paris, Stock.
- EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (eds), 1940. *African Political Systems*. Oxford, Oxford University Press.
- HIBOU B. (dir), 1999. *La privatisation des États*. Paris, CERI/Karthala.
- LABOURET H., 1941. *Paysans d'Afrique Occidentale*. Paris, Gallimard.
- LE PAPE M., 1997. *L'énergie sociale à Abidjan*. Paris, Karthala.
- MEILLASSOUX C., 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, Mouton.
- MEILLASSOUX C. (dir), 1971. *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Oxford, Oxford University Press.
- MEILLASSOUX C. (dir), 1975. *L'esclavage en Afrique pré-coloniale*. Paris, Maspero.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1975. « Afrique : qui exploite qui ? », *Les Temps Modernes*, 346 : 1506-1551, 347 : 1744-1775.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995. *Anthropologie et développement*. Paris, APAD/Karthala.
- PIAULT M. (dir), 1987. *La colonisation : rupture ou parenthèse*. Paris, L'Harmattan.
- PIRIOU A., SIBEUD E., 1997. *L'africanisme en questions*. Dossiers Africains, Paris, CEAF/EHESS.
- REY P. P., 1971. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris, Maspero.
- SAUTTER G., 1978. « Dirigisme opérationnel et stratégie paysanne ou l'aménageur aménagé », *L'espace géographique*, 4 : 223-243.
- TERRAY E. (dir), 1987. *L'État contemporain en Afrique*. Paris, L'Harmattan.
- VIDAL C., 1991. *La sociologie des passions*. Paris, Karthala.

Résumé

Dédié à la mémoire de Christian Geaffray, cet article tente de comprendre pourquoi l'africanisme français, mis à part les politologues pour qui l'objet leur était évidemment bien plus naturel, ne s'est guère intéressé aux États

africains contemporains. Il en repère d'abord les premières raisons à l'époque des États coloniaux où une certaine tradition savante a privilégié l'étude de sociétés indigènes réputées être ancrées dans leurs terres et leurs visions du monde. Et il voit un coup d'envoi qui s'est perpétué paradoxalement après les indépendances africaines, malgré l'importance qu'a prise l'œuvre de G. Balandier au sein de cet africanisme et malgré le développement d'une anthropologie fortement marquée par le marxisme, comme si l'accès à l'intelligibilité de l'Afrique contemporaine devait nécessairement continuer à passer par l'étude de ses ethnies et de ses paysannats et finalement assez peu par la compréhension de ses façonnements nationaux et étatiques.

Mots-clefs : africanisme français, États africains contemporains, Geffray, indigénophilie, logiques de pouvoir, univers nationaux.

Summary

Contemporary African States in the Episteme of French African Studies

Dedicated to the memory of Christian Geffray, this article attempts to understand why French African studies, apart from the work of political scientists for whom the subject was obviously a much more natural one, has shown such little interest in contemporary African states. It begins by locating the first reasons for this in the period of colonial states when a tradition of scholarship privileged the study of indigenous societies reputed to be firmly attached to their land and view of the world. This continued, paradoxically, after the independence of African states, despite the importance of Georges Balandier's work within African studies and despite the development of an anthropology strongly influenced by Marxism, as if the way to understand contemporary Africa should necessarily remain the study of its ethnic groups and peasantries, with in the end much less importance attached to understanding the shaping of its national and state structures.

Key-words: contemporary African states, French African studies, Geffray, power system, national worlds, nativo-philia.

* * *

APPALLING FASCINATION

The Emerging Anthropology of « the Political » in Postcolonial South Asia*

Jonathan SPENCER
University of Edinburgh

Introduction

In 1984 the Tamil movie-star and politician, M.G. Ramachandram, was paralysed by a stroke. For three years he lived on in a Brooklyn hospital room, his followers celebrating the miracle of the « thrice-born » leader's survival. Finally in 1987 the end came. M.S.S. Pandian uses what followed to introduce his short monograph on MGR:

Perhaps the best way to begin the incomparable success story of Marudur Gopalamenon Ramachandram (popularly known as MGR) and his politics, is to begin with his funeral... No less than two million people, including several who had travelled long distances from remote villages, formed MGR's rather long funeral procession. In other places, people who could not attend the actual funeral organized mock « funerals » in which images of MGR were taken out in procession and buried with full ritual. Countless young men tonsured their heads, a Hindu ritual usually performed when someone of the family dies. Thirty-one of his desolate followers, unable to contain their grief, committed suicide. (Pandian, 1992: 17).

Two million mourners, thirty-one suicides: MGR's life has been mapped out in such apparently surreal statistics: in 1967,

* This paper is based on sections from my (perennially) near-complete book, which has the working title *An Anthropologist among the Nationalists or Anthropology after the Political Turn*.

when a fellow actor shot him, 50,000 fans gathered at the hospital where he was treated. When he suffered his stroke in 1984, « At least twenty-two people immolated themselves, or cut off their limbs, fingers or toes as offerings to various deities, praying for the ailing leader's life ». During this last illness, 27,000 new roadside shrines were constructed in Tamil Nadu (Pandian, 1992: 18).

The roads in the North-Eastern state of Bihar have also been witness to some interesting political phenomena, notably the arrest of the BJP leader A.K. Advani on his theatrical progression towards the Babri Masjid mosque in Ayodhya in 1990. The Chief Minister for Bihar at the time was Laloo Prasad Yadav. Since 1997, Prasad has been jailed at least five times in the judicial fall-out from his larger-than-life administration of the state. In November 2001 he was ordered to surrender to the court in Ranchi. Here, from the Indian magazine *Frontline*, is an account of Laloo's trip to court:

Laloo Prasad arrived in Ranchi with fanfare, travelling on a motorized chariot which he called Sadbhavna rath. The journey was more than anything a political show. The RJD supremo's entourage consisted of hundreds of horses, camels, elephants and a music band. Supporters presented him with a sword as he travelled in his air-conditioned rath, which was escorted by a kilometres-long cavalcade. Party workers chanted slogans such as: « (Don't worry Laloo Yadav, the entire people are behind you) ». Laloo Prasad stopped en route at Biharsgarif to offer chaddar (a length of holy cloth) at the tomb of the Sufi saint Makhdum Baba. The cavalcade virtually laid siege to the highway leading to Ranchi¹.

Horses, camels, elephants: I guess we're not in Kansas any more. Laloo's career has been built upon his position as a member of a numerically powerful group, the Yadavs, who have been active within the politicization of the so-called Backward Classes since the 1970s. When the LSE anthropologist Lucia Michelutti carried out fieldwork with Yadavs in Uttar Pradesh a few years ago, she was told that they were a « martial race », and « by caste "natural" politicians » (Michelutti, 2001: 1).

Informants explain their predisposition to succeed in the political game as « innate ». They said that « they learn it in the womb/belly »

¹ See K. Chaudhuri (2001).

(*pet se sikhte hai*) and that they were born to be politicians. Informants use the same « belly » metaphor when they answer my queries about apprenticeship especially in relation to activities related to the cow-herding profession² (Michelutti, 2001: 2).

Yadavs are good, they say, at « doing politics ».

Not everyone, though, is quite so happy with this version of the *dharma* of the politician. In West Bengal, another LSE anthropologist, Arild Ruud encountered a rather different valuation of the political. In the opening months of his fieldwork, people persistently berated him on the topic of « politics »:

One term that was often used is « dirty » (*nungra*). Politics was referred to as being dirty, meaning unprincipled, as something unsavoury that morally upright people would not touch, a sullied game of bargaining and dishonesty. Another term that was frequently employed to describe this foul game was « disturbance » (*gandagol*). Politics, it was held, represented a continuous social disturbance that caused unease, brought disharmony to society, and ruined its elaborate design and calm stability. The reason for this, I was told, was that politics thrived on instances of trouble, or « rows » (*jhamela*). These could be outright fist-fights (*maramari*), or abusive exchanges (*galagali*), drawn-out quarrels (*jhagra*), or just general animosity and hostility (*hingsa*). (Ruud, 2001: 116).

In the paper from which this is taken, Ruud goes on to explore the local construction of politics as dirty work, within the framework of what he calls the « Indianization » of political institutions. Although he spends some time trying to work out why so many people turned up for an apparently pointless and rather dull village political meeting, Ruud doesn't comment on the very frequency with which people told him about the unsavouriness of local politics, the apparent enthusiasm with which they reported on the moral failings of political leaders. Reading between the lines, my sense is that these Bengali villagers, like people across the subcontinent, were at once appalled and fascinated by the workings of the political. What grips them at one level is the sheer melodrama of it all, the ostentatiously performed agonism of the exchanges between political opponents, as well as the symbolic

² Yadavs were « traditionally » cowherd and farmers.

excess of South Asia's magical realist politicians – elephants and camels on the road to jail.

Sri Lanka and the limits of our theoretical vocabulary

All the examples so far have illuminated one or other facet of what we might understand as « the political » in contemporary South Asia. The political encompasses the village meeting, the nasty local gossip about the backstage deals of local leaders, but also the spectacular excesses of a Laloo or an MGR. In Sri Lanka in the early 1980s I encountered all of this. In purely entertainment terms, political rallies were the biggest shows in town, with speeches and singers and the helicopter touching down with the biggest of the big cheeses to attend. In the village where I conducted my fieldwork, people spoke of politics (*desapalanaya*) in terms very like Ruud's Bengali informants: as a dirty business, a source of trouble and moral disturbance. But the political, so construed, also stood as the ground against which other, more positive, images crystallized: the political rally was the quintessential setting for the enunciation of nationalist rhetoric, for speeches about the Sinhala people and their destiny as Guardian of the island of Lanka and protector of the heritage of the Buddha. As well as the pop singers and politicians, there would always be a body of Buddhist monks on the platform at local rallies, lending the occasion a minimal sense of gravitas. The agonistic world of politics contained, within it, expressions of its own negation: the transcendence of division and interest signified, in their different ways, in the symbolism of the nation and the presence of the body (*sangha*) of Buddhist monks.

There was something electric about local politics in the early 1980s, a sense of excitement and unpredictability. Partly this was a result of the way in which national politics had become braided into the very fabric of local sociality: neighbours pursued neighbour-type disputes about chickens and buffaloes in the idiom of party political divisions. The politically connected prospered, the politically disconnected were persecuted. Eager lads attached themselves

to minor local leaders, basking in their own ephemeral importance in the leader's retinue, and ever ready to throw their weight around when so required. Everyone discussed the doings of national politicians in first-name terms.

But electricity contains its dangers too. Violence was a real threat in local politics and, after I left, the capillaries of neighbourhood political divisions became the channels through which denunciations and counter-denunciations flowed as the island was swept by a wave of political terror. A radical group called the JVP targeted local agents of the ruling party; the powers-that-be in their retaliations sometimes identified whole categories, young men from particular castes or villages, and sometimes just picked on old enemies with much more particular scores to settle. The violence shocked and horrified my own closest informants when I spoke to them a few years later: this was not like our country, they told me, everything was turned upside down. And, as one told me, « We don't do politics any more ».

What to do? (as they say in Sri Lanka). It was the early 1980s, and there I was, an Anglo-Saxon empiricist committed to writing about what was there, and not what I would have liked to be there. Nothing had prepared me for my hosts' obsession with the political, and intellectually little came along during the 1980s in my lonely hunt for an appropriate intellectual toolkit.

The most obvious place to start looking for theoretical sustenance was in that thing called « political anthropology ». Somehow, though, that didn't seem equal to the task. The most obviously « political » thread of the next decade, the anthropology of power and resistance, also struck me as unhelpful. Two more useful developments came in the shape of the emerging anthropologies of nationalism and violence, so like those around me, my Sri Lanka was most theoretically thought through in terms of violence and the nation. It's taken a lot longer to begin to come to terms with the political, and it may be helpful to reflect briefly on what it was about the political that proved so uncongenial to the more obvious possible theoretical tools. As we assess what was wrong with the intellectual material to hand, so the nature of the problem, and the

outlines of possible resolutions, may begin to swim into better focus.

Problems of time and space rule out any kind of nuanced account, but let me start with the most obvious suspect: political anthropology. What was so wrong with what was called political anthropology in the late 1970s? A casual answer might simply be that it was boring, a subdiscipline that had run out of steam at some point in the early 1970s. Behind that rather jaundiced assessment lies one partial truth: that what made political anthropology less and less interesting was its propensity to strip away whatever was distinctive and interesting about any particular bit of politics in the first place, and *that* in turn was a consequence of the very way in which it had been defined: « A comparative study of political systems has to be on an abstract plane where social processes are stripped of their cultural idiom and are reduced to functional terms », as Fortes and Evans-Pritchard (1940: 3) famously put it. No camels and elephants for them. The price of reducing something, as we all know, is reductionism, and that particular spectre has haunted political anthropology ever after.

Quite apart from its hostility to particular « cultural idioms », political anthropology also evaded the moral dimension of the political.

I assume that individuals faced with a choice of action will commonly use such choice so as to gain power, that is to say they will seek recognition as social persons who have power; or, to use a different language, they will seek to gain access to office or the esteem of their fellows which may lead them to office. (Leach, 1954: 10).

Edmund Leach's heuristic has a long provenance in Western social thought. One lineage leads back to Machiavelli's espousal of a cold-eyed realism in assessing human affairs: « I shall set aside fantasies about rulers, then, and consider what happens in fact » (Machiavelli, 1988: 54). The other derives from that moment in the eighteenth century, magisterially analysed by Albert Hirschman (1977), when social thinkers started to separate the passions from the interests, allowing their successors to posit a rational, calculating individual as the ontological basis, the axis of certainty,

for the emerging human sciences. Which, needless to say, doesn't stop Leach's formula sounding quite a bit like the view from Bengal or Sri Lanka, where politics is indeed often seen as the zone of untrammelled individual interest. But there is a difference in tone: Leach, unlike Ruud's peasants, sees nothing corrupting or « dirty », there is no « disturbance », in his view of human action. Rather, « a conscious or unconscious wish to gain power is a very general motive in human affairs » (Leach, 1954: 10). Leach's urbane generalization somehow strips this kind of action of its power to disturb us. To seek power in some sense or other is an unremarkable course of action, true enough; but to seek power and nothing else, nakedly, in public, strikes many people as strange and rather disturbing. The effect of Leach's heuristic, and the tradition of thought he is speaking from, is to *naturalize* such conduct, to deprive it of its sense of moral danger and make it, instead, something banal and commonplace. Hirschman's marvellous essay is partly concerned to remind us of the tortuous path that eventually allowed social philosophers to claim a direct causal link between the pursuit of the personal interest and the moral improvement of the collectivity. The point is simple: such a link is far from self-evident, and the Bengali village reaction is a recurrent feature of people's encounter with the agonistic space of the political.

As political anthropology became routinized in the 1950s and 1960s it did so in the long and gloomy shadow cast by its big sister, political science. Looking back at the literature of that time, two aspects stand out. One, obviously enough, is the confident deployment of the cool language of dispassionate science: « Ways of viewing the differences between political and other kinds of social relationships are neither right nor wrong but merely more or less useful for scientific purposes », as the political scientist David Easton (1959: 219) put it in a once-influential survey of political anthropology. Classic political anthropology was greatly concerned with definitions of its subject matter, formal models, and typologies. These may have had their use in marking out a certain territory for the new subdiscipline, but they also had one other effect: to pin down, and thus somehow *contain* the political. If the

empirical problem we are trying to analyse is in part the very uncontainability of the political, its tendency to overflow its banks and wash through all areas of social life, this stance is, to put it no stronger, unhelpful.

Whatever the reasons, political anthropology was in something of a rut by the mid 1970s and is only now beginning to re-emerge from that rut, albeit in the fastidiously rephrased guise of the new « anthropology of politics ». The dominant exploration of political themes in anthropology in the intervening years came in the form of the anthropology of power and resistance. In the late 1980s I took my tales of village politics and village nationalism on tour through some of the better-known and more theoretically advanced sites of North American anthropology. The results were not an overwhelming success. « Where are the bodies? » I was asked; « Where is the resistance? » My answers failed to impress.

Although the work carried out within this broad paradigm had its own distinctive air of righteous struggle, it's worth remembering how much of its intellectual roots lie in moments of political defeat. British cultural Marxists like Raymond Williams and E.P. Thompson wrote their most influential work in the shadows cast by the Soviet invasion of Hungary, and later by the political disappointments of Wilson's 1960s Labour government. Their successors at the Birmingham Centre for Cultural Studies were intellectual refugees from the early years of Thatcherism. In India, the Subaltern Studies project was born out of the ashes of the early 1970s Naxalite agitations, and the bitter political disillusion of Indira Gandhi's Emergency. In all these cases, the pursuit of politics and political struggle in other places not normally thought of as political – in domesticity, styles of dress, religious and other idioms – was a kind of redemptive act, a gesture of hope in an otherwise bleak political landscape. The price, though, was either indifference, or even hostility, to what people themselves might take to be the political.

A good empirical example of this can be found in Scott's *Weapons of the Weak* (1985). As well as sabotaging the farm machinery, and swapping counter-hegemonic gossip about their

local oppressors, people in Sedaka do quite a bit of politics. Scott is too honest an ethnographer not to record this, but the facts of local politics are left outside his dominant narrative, and dealt with in a voice of mild puzzlement. Why do a minority of villagers, some rich but mostly poor, align themselves with the opposition PAS when there is no possible material advantage in so doing? In running through the reasons, Scott ends up with the half-hearted categories « moral appeal » and « sheer pride and stubbornness » (1985: 134-5).

A more concerted attempt to theorize the issue can be found in the early programmatic statements of the Subaltern collective. Ranajit Guha's « On some aspects of the historiography of colonial India » (Guha, 1982) complains about « the narrow and partial view of politics » in existing historiography, a view in which « the parameters of Indian politics are assumed to be or enunciated as exclusively or primarily those of the institutions introduced by the British for the government of the country and the corresponding sets of laws, policies, attitudes and other elements of the superstructure ». His target here is those historians of the 1960s and early 1970s whose concern with the formal minutiae of factions and alliances among colonial elites parallels the similar work done by political anthropologists at that time. In contrast to this narrow identification of politics with the workings of the colonial state, Guha delineates what he calls the « *autonomous domain* » of « *the politics of the people* » (Guha, 1982: 3-4; original emphasis). And, in a later essay, he talks about the state as « an *absolute externality... structured like a despotism*, with no mediating depths, no space provided for a transaction between the will of the rulers and that of the ruled » (Guha, 1989: 274). In other words, Guha is insisting on a radical break between state and society, with the state only ever imaginable as something emanating from outside the local social order. And, lest we think this only refers to the colonial state, he closes this later essay with an allusion to « the character of the successor regime too as a dominance without hegemony » (Guha, 1989: 307).

Here then, we may find, in an unusually clear and theorized form, an explanation for the most obvious lacuna in the literature of resistance: the world of organized politics, with its elections, spectacles, feats of outlandish representation, outbreaks of violence, and endless capacity for moral alarm. All of this is, as it were, outside the frame. In the literature on resistance, the state is never a resource, or a place to seek justice, let alone a zone of hope, however distant or deferred, in the political imaginary. It is, if it appears at all, an « absolute externality », an alien source of coercion, violence or fear; and thus the only theoretically correct response to the state is resistance. I am, of course, extemporizing into territory not covered in Guha's article, but a sense of the state as « absolute externality » is precisely what we find, again and again, in the anthropological literature on resistance.

This grouchy excursus into recent history has clarified three issues to do with the political. One is that it is hard to map the political onto the Manichaean struggle between power and resistance. The second is that understanding the political, not surprisingly, requires a parallel understanding of the state. The third, which links the first two, is that, in the space of the political, the state is not necessarily seen as distant and alien, but rather there is always the enticing possibility, however much deferred, of making *the* state « *our* state ». That, of course, is the promise of democracy.

Resources for an anthropology of the political

Let me recapitulate the argument so far. The point of this paper is to argue the case for a new approach to the anthropology of the political, an approach that would do better justice to the complexity of the examples I cited in my introduction: two larger than life political leaders, MGR and Laloo; the emergence of a self-conscious category of « the political » covering specific actors, settings, performances, and collectivities; and an ambivalent attitude, part horror, part fascination, towards this emergent category. In this final section I want to review some of the intellectual resources which may help to illuminate the issue. First,

though, I want to return to the early history of the political in Sri Lanka in order to tease out two central issues: the political as productive, and the centrality of the agonistic.

Some years ago the political analyst Mick Moore (1985) suggested the most useful periodization for Sri Lankan political history would pivot around 1931 (rather than, say, Independence or any of the subsequent major regime changes), which would have the interesting consequence of making the modern history of Sri Lanka an essentially democratic history³. The crucial transition was not the formal transfer of power in 1948, or the shift from a patrician to a populist mode of politics in 1956. 1931 was the year in which universal adult suffrage was introduced, despite the reservations of Sri Lanka's leading nationalist politicians (who thought their people « unready » for political participation). Almost immediately elite politicians started to mobilize voters on « ethnic » lines, such that political relations between the Sinhala majority and the Tamil minority started to polarize even before the first votes had been cast in the new mass politics (Russell, 1982). Consider the electoral history of my fieldwork area in the 1930s. The first representative was a member of the best-known local elite family, and was elected unopposed in 1931. When he retired on health grounds in 1933, his family threw their weight behind a well-known local Tamil figure, who was narrowly defeated by a Colombo-based candidate. His local backers suffered the further humiliation of having a bag of lentils – the quintessential Tamil food – left on their verandah. And so it went on through the 1930s, as more and more elite families became embroiled in the ever more bitter local political fighting, different factions putting forward their candidates, and different parties aligning on either side (Jiggins, 1979: 96-111). Reading about these events during my field research, I used to wonder how this all must have appeared to those not directly involved. Although, the same elite families had squabbled endlessly and pursued each other through the colonial

³ A similar point has been made more recently by David Scott (1999: 158-89), apparently without reference to Moore's earlier argument.

courts, they were still used to a high degree of everyday deference. The pantomime of abuse and counter-abuse which came with these early elections must have made the deference harder and harder to sustain. By 1981 local supporters of the governing party had satirically named their dogs Banda, an honorific previously reserved for the high aristocratic subcastes which, in this area at least, had aligned themselves with their political opponents.

Writing in the late 1980s, this is how I described the contours of political engagement:

Political alignments... are embedded in the particularities of local disagreement, and these is thus a high degree of contingency in party political affiliation in any particular locality. Politics, like petitions and court cases in the past, has become a medium through which villagers can act out all sorts of ostensibly « non-political » disagreements. All manner of rifts and disputes may become expressed as political differences; class could, in some cases, certainly be a factor, but so too could caste, religious community, family disagreements, minor economic rivalries, and bad blood of all kinds. (Spencer, 1990: 226).

What was fundamental to the political, as I explored it, was the fact of agonism, what Carl Schmitt called « the friend-enemy antithesis ». The particular social lineaments of this or that particular manifestation of this were, I felt, of less significance than the fact of agonism itself⁴. Schmitt's anti-liberal apprehension of the political has been recently taken up by Chantal Mouffe, not least for its acerbic value in confronting the « consensual » banalities of the Blair-Giddens « Third Way ». Mouffe (2000), (in a set of essays which I found thoroughly and engagingly Sri Lankan), rehearses a critique of recent liberal theories of democracy. Deliberative theories of democracy, like those of Rawls and Habermas, seek to ground themselves in the possibility of

⁴ « The political can derive its energy from the most varied human endeavors, from the religious, economic, moral, and other antitheses. It does not describe its own substance, but only the intensity of an association or dissociation of human beings whose motives can be religious, national (in the ethnic or cultural sense), economic, or of another kind and can effect at different times different coalitions and separations » (Schmitt, 1996 [1932]: 38).

consensus, however hypothetical or deferred that consensus may be. In contrast, she emphasizes the agonistic core of democracy, the need for adversarial positions, and the ways in which the workings of power *constitute* the very identities around which political competition works.

These, I would suggest, are the paradoxes and creative tensions which the villagers were trying to make sense of in their apprehension of the working of local politics. The rich and self-conscious local understanding of « politics » as a temporary collective malaise represents an attempt to bound off, and thus make safe, the disturbing workings of something like Mouffe's « agonistic pluralism ». The recourse to violence, especially in the years of terror in the late 1980s, remind us how difficult this work of bounding really is, (as well as why it such an attractive ideal). The party identities around which village divisions mobilized had no coherent existence outside the domain of representative politics (although they omnivorously subsumed other identities with other histories – caste, religion, ethnicity). The roots of ethnic enmity and the coalescence of « Tamil » and « Sinhala » as opposed solidarities can be plausibly traced to the pattern of electoral politics in the first decade of mass democracy (the 1930s in Sri Lanka). These are not free-standing and self-evident divisions which somehow the political process has failed to « manage »: they are in many ways products of that very process.

If politics merely produced antagonisms that would be interesting, but hardly news to anyone who had followed an electoral campaign, anywhere in the world, ever (with the exception of some of the curious staged elections under state socialism). But the carnivalesque space of politics is a space of possibility and license: license to argue, and license to joke, and license to experiment with challenges to the order of things. It is, for this reason, also a space of danger, anxiety, and concern. In the 1930s the village I have described was a place where low caste people could be beaten for walking too close to a high caste person, and where the local landlords cultivated an aura of aristocratic detachment from the sordid lives of their tenants: they were greeted

with gestures of worship, and addressed with elaborate honorifics and a language of utmost respect. In the very first elections, the tenants had the undoubted pleasure of watching leading members of those same aristocratic families exchange public insults of the coarsest sort, and enduring the very public humiliation of electoral defeat. This is what Sunil Khilnani is alluding to when he speaks of « the democratic idea » penetrating « the Indian political imagination » and corroding « the authority of the social order and of a paternalist state » (Khilnani, 1997: 16-17), and it is what Lefort means by « the dissolution of the markers of certainty » (Lefort, 1988: 19).

There are many other things that happen in the space of the political, including not a little humour, fantasy and entertainment. The sheer symbolic excess of figures like Laloo and MGR (not to mention his successor Jayalalitha) puts the pretensions of most political « science » to shame, but they also challenge the explanatory power of post-liberal theories of democracy too. More theoretical resources are clearly needed. Hansen (1999) has turned to Zizek's comic take on Lacan in his work on Hindu nationalism, as has Navaro-Yashin (2002) in her recent monograph on Turkey. Minimally, this kind of analysis introduces a certain dynamism in our attempts to think through the excesses of political representation and political discourse, and the ambivalence with which people view, and engage in, the political. Navaro-Yashin, though, also grounds her analysis firmly in recent writing on the state, especially in thinking through the implications of Taussig's celebrated essay on « state fetishism » (Taussig 1992). Recognition of the magical, or auratic, quality of the state is, of course, nothing new. This, in different ways, is what Hocart (1936) and Kantorowicz (1957) were delineating in their writings on kingship.

So, I am suggesting that the emerging anthropology of the political will draw its intellectual sustenance from a number of partially independent intellectual positions. Any analyst wanting to explore this area must work out their own congenial space in a rough triangle, with post-liberal theorists of democracy at one corner, psychoanalytically inclined commentators on ideology,

representation and symbol at another, and the rich vein of anthropological work on kingship, state and ritual at the third. (And it would never do to forget the material circumstances of those involved, so some kind of political economy would make the triangle three-dimensional).

Finally, what kind of an object is a « democratic modernity »? The invocation of kingship and the attempt to clothe the political figure in the magical dress of kingship suggest one example. The President of Sri Lanka in the early 1980s was a part-time magical realist called J.R. Jayawardene. As part of his own project of political self-making he dabbled frequently in kingly imagery, invoking royal antecedents for his own actions, including a rather ostentatious and frankly hilarious recreation of the royal ceremony of the first sowing, which involved a bathetic tableau of elite politicians dressed as peasants, uneasily wading through the mud of a paddy field (Kemper 1991). Here we have at once an apparent continuity with a premodern past, and in its satirical apprehension by some spectators at least, its « modern » antithesis. Similarly, Ruud's argument for the « Indianization » of democratic political institutions, as they bed into the contours of local argument and local concerns, is at once a powerful argument about continuity across any facile modern/premodern boundary, but again (if we think about the 'corrosive' qualities of the democratic imagination) it carries within it the constant threat of discontinuity. Think of Laloo's air-conditioned chariot, followed by horses, camels and elephants. Here, in the space of ambivalence and excess, of the simultaneous necessity and impossibility of continuity, we have a splendid object for future anthropological enquiry.

BIBLIOGRAPHY

- CHAUDHURI K., 2001. « The Ride to Ranchi », *Frontline*, 18(25). Dec 8-21.
- EASTON D., 1959. « Political Anthropology », *Biennial review of Anthropology*, 1: 210-62.

- FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E., 1940. « Introduction », in FORTES M. & EVANS-PRITCHARD E.E. (eds), *African Political Systems*. London, Oxford University Press.
- GUHA R., 1982. « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India » in GUHA R. (ed.), *Subaltern Studies I*. Delhi, Oxford University Press.
- GUHA R., 1989. « Domiance Without Hegemony and its Historiography » in GUHA R. (ed.), *Subaltern Studies VI*. Delhi, Oxford University Press.
- HANSEN T., 1999. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, Princeton University Press.
- HIRSCHMAN A., 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for capitalism before its Triumph*. Princeton, Princeton University Press.
- HOCART A.M., 1936. *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, reprinted 1970, R. Needham (ed.). Chicago, University of Chicago Press.
- JIGGINS J., 1979. *Caste and Family in the Politic of the Sinhalese, 1947-1976*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KANTOROWICZ E.H., 1957. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press.
- KEMPER S., 1991. *The Presence of the Past Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life*. Ithaca, Cornell University Press.
- KHILNANI S., 1997. *The Idea of India*. London, Hamish Hamilton.
- LEACH E., 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London, Athlone.
- LEFORT C., 1988. *Democracy and Political theory*. Cambridge, Polity.
- MACHIAVELLI N., 1988. « The Prince », in SKINNER Q. & PRICE R. (eds). Cambridge, Cambridge University Press.

- MICHELUTTI L., 2001. « "We Are a Caste of Politicians": the Politics of "Democracy" Amongst Mathura's Yadavs, Uttar Pradesh ». Paper presented at the meeting of the South Asian Anthropologist's Group on « Democracy », University College London.
- MOORE, M. 1985. *The State and Peasant Politics in Sri Lanka*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MOUFFE C., 2000. *The Democratic Paradox*. London, Verso.
- NAVARO-YASHIN Y., 2002. *Faces of the state: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, Princeton University Press.
- PANDIAN M.S.S., 1992. *The Image Trap: MG Ramachandram in Film and Politics*. New delhi, Sage.
- RUSSELL J., 1982. *Communal Politics under the Donoughmore Constitution 1931-1947*. Dehiwala, Tissa Prakasakayo.
- RUUD A., 2001. « Talking Dirty about Politics: a View from a Bengali Village » in FULLER C. & BENEI V. (eds), *The Everyday State and Society in Modern India*. London, Hurst.
- SCHMITT C., 1996 [1932]. *The Concept of the Political*. Chicago, University of Chicago Press.
- SCOTT J., 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant resistance*. New Haven, Yale University Press.
- SCOTT D., 1999. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton, Princeton University Press.
- SPENCER J., 1990. *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka*. Delhi, Oxford University Press.
- TAUSSIG M., 1992. « Maleficium: State Fetishism » in *The Nervous System*. London, Routledge.

Summary

This paper starts from a very specific ethnographic context – the carnivalesque world of electoral politics in rural Sri Lanka in the early 1980s – and moves out to propose a new object for anthropological enquiry in postcolonial South Asia. My earlier work in Sri Lanka had delineated the ways in which a strong local understanding of « politics » (*desapalanaya*) and the « political » had developed in the years since Independence. The

political was the zone of agonism and abuse, engagement and disgust, of performance and rhetoric, an area of life at once fascinating and appalling. Similar readings of « the political » occur in recent ethnographies from other points in the subcontinent, suggesting at least a family resemblance in these geographically disparate cultural responses to the world of mass politics. Drawing on recent developments in radical democratic theory – especially the work of Chantal Mouffe – I shall attempt a more formal account of "the political" as a necessary, but necessarily unpredictable and uncontainable, expression of democratic modernity in South Asia. Ethnographic attention to the idea of the political as a site of unruly cultural production may, I suggest, help the ongoing renewal of the anthropology of politics, and allow ethnographers to escape the arid explanatory grids (formalism, instrumentalism, culturalism) which so limited earlier political anthropology.

Key-words: politics, democracy, modernity, cultural production, Sri Lanka, South Asia.

Résumé

Une fascination effarée : l'émergence d'une anthropologie du « politique » dans l'Asie du sud postcoloniale

Partant d'un contexte ethnographique très spécifique – le monde carnavalesque de la politique électorale au Sri Lanka rural au début des années 1980 – cet article élargit ensuite la portée de sa réflexion pour proposer un nouvel objet d'enquête anthropologique dans l'Asie du sud postcoloniale. Mes travaux antérieurs au Sri Lanka avaient examiné comment s'était développée depuis l'indépendance une conscience locale aiguë de « la politique » (*desapalanaya*) et du « politique ». Le politique était la zone du conflit et de l'injure, de l'attrait et du dégoût, de la mise en scène et de la rhétorique, un domaine de la vie à la fois fascinant et effarant. On trouve de semblables interprétations du « politique » dans des études ethnologiques récentes portant sur d'autres parties du sous-continent, ce qui suggère l'existence d'un air de famille entre ces réponses culturelles, géographiquement disparates, au monde de la politique de masse. M'appuyant sur les développements récents d'une théorisation « radicale » de la démocratie – et notamment les travaux de Chantal Mouffe – je tenterai d'avancer une explication plus formelle du « politique » comme expression nécessaire, mais nécessairement imprévisible et non-maîtrisable, de la modernité démocratique en Asie du sud. Porter un regard ethnographique sur l'idée du politique comme un lieu de production culturelle désordonnée pourrait contribuer au renouveau actuel de l'anthropologie du politique, et permettre aux anthropologues d'échapper à des grilles explicatives arides

(formalisme, instrumentalisme, culturalisme) qui avaient auparavant constitué les limites de l'anthropologie politique.

Mots-clefs : politique, démocratie, modernité, production culturelle, Sri Lanka, Asie du Sud.

* * *

ANTHROPOLOGIE POLITIQUE SAVOIRS ET POUVOIR

Suzanne CHAZAN-GILLIG
IRD

Introduction

Cet article a pour objet de tracer à grands traits le contexte intellectuel dans lequel l'anthropologie politique s'est constituée comme un champ autonome, pour développer en second lieu le point de vue selon lequel la spécificité de l'anthropologie relève d'un mode de production du savoir inséparable du pouvoir qui le constitue.

Naissance de l'anthropologie politique

L'anthropologie politique est un champ d'analyse qui s'est construit de manière autonome dans le paysage intellectuel particulier de la décennie des années 1950-60. Ces années ont connu une effervescence doctrinale autour de la pensée structuraliste et marxiste tandis que se constituait l'école freudienne de Paris (EFP). De nombreux débats¹ eurent lieu à l'époque et je rappellerai celui qu'a suscité l'exposé de Yves Duroux à l'ENS (1965) sur la notion de structure à partir d'une lecture des écrits de Husserl, Lacan et Merleau-Ponty. L'analyse de Duroux eut un grand retentissement dans le milieu intellectuel parisien, regroupé autour des « analystes sans divan » dont le noyau dur fréquentait les séminaires d'Althusser et de Lacan. Au nombre de ces intellectuels, figuraient des anthropologues dont certains se réclamaient de la phénoméno-

¹ Ces débats opposant structuralisme et marxisme avaient interrogé le statut du sujet par rapport à la conscience et à la science.

logie et de Sartre (1960) dans leur méthode d'observation des événements qui se produisaient dans le temps de l'enquête. Ainsi, Gérard Althabe a mis au point à Madagascar une approche tout à fait originale fondée sur l'apport de la phénoménologie et de la philosophie sartrienne en expérimentant la notion de *situation d'enquête* qui sera le point de départ d'une réflexion épistémologique visant à distinguer ce qui est de l'ordre de la production verbale dite *conscience verbale* produite sur le lieu des enquêtes et ce qui est de l'ordre de la *mise en scène de pratiques et comportements*. L'étude du décalage existant entre ces deux niveaux d'analyse permettait alors de préciser le vrai sujet de la recherche ainsi objectif. Ceux qui, comme je l'ai fait, ont adopté ce type d'approche de la réalité, se sont attachés à mettre en évidence la manière dont s'édifiait le lien social dans les circonstances de l'enquête pour, ensuite, marquer les processus de séparation ou les changements qualitatifs par lesquels s'instituaient les inégalités produites et leurs rationalisations a posteriori. On pouvait en déduire que l'objet de recherche est une illusion pratique pour se fixer des objectifs a priori de recherche, illusion à laquelle il importait de ne pas succomber.

Dans le même ordre d'idée et à la même époque, Lucien Sebag, élève de Lévi-Strauss, publiait son ouvrage *Marxisme et structuralisme* inspiré d'un séjour sur le terrain passé chez les Guayaki et Ayoréo du Paraguay et de Bolivie. Cet ouvrage, publié peu avant sa mort en 1965, fut présenté et salué par Henri Lefebvre, alors professeur à l'université de Strasbourg, comme celui d'un précurseur vis-à-vis d'autres travaux en cours de publication. Parmi ces travaux, je citerai les plus connus portant sur la théorie des modes de production : Maurice Godelier, élève de Lévi-Strauss, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray et Pierre-Philippe Rey, élèves de Georges Balandier. L'objectif avoué de Lucien Sebag dans ce livre que j'avais lu avant de partir sur le terrain, en 1967, était de produire une synthèse de l'histoire des sociétés déterminées par l'infrastructure économique, où l'histoire individuelle était considérée et analysée comme une forme de détermination inconsciente. Le domaine du politique naissait ainsi à travers une

double interrogation – historique et économique – qui oscillera, selon les auteurs, entre le théoricisme florissant à l'époque et l'empirisme le plus radical. Certains collègues anthropologues se sont alors rangés sous la bannière de l'anthropologie historique, d'autres sous celle de l'anthropologie économique mais, dans tous les cas, ces orientations se manifestaient de manière doublement critiques : à la fois vis-à-vis de l'ethnologie et des autres sciences sociales productrices des catégories classiques du savoir de l'histoire et de l'économie.

Je dirai que la période des années 1960-1980 a été pour l'anthropologie, celle des héritiers par la manière dont ils furent entraînés à débattre sur le terrain des disciplines majeures de la philosophie d'une part (Althusser et Sartre), de la psychologie (Lacan), de l'ethnologie (Lévi-Strauss, 1947, 1962) et sur le terrain privilégié du rapport de la parole à l'écriture donc de la recherche du sens dans les disciplines des sciences sociales. Les débats des maîtres à penser que furent Lacan, Lévi-Strauss, Althusser (1965a, 1965b) et Sartre, Barthes (1953, 1957), etc. ont nourri les réflexions des anthropologues qui ont infléchi la théorie juridique de la souveraineté en fondant leurs analyses de la légitimité du pouvoir sur l'étude des formes de la royauté ou de l'État. L'anthropologie politique s'instituait sur le terrain des méthodes, du langage et de l'écriture² et les anthropologues³ ont de plus en plus centré leurs

² Cf. Foucault (1966), *Les mots et les choses*. L'ethnologie occupe selon Foucault une position particulière résumée ainsi : « L'ethnologie interroge la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme... Elle traverse tout le champ de ce savoir dans un mouvement qui tend à en rejoindre les limites... L'ethnologie se loge à l'intérieur du rapport singulier que la ratio occidentale établit avec toutes les autres cultures... A partir de là, elle contourne les représentations que les hommes, dans une civilisation, peuvent se donner d'eux-mêmes » (p. 389-390). Plus loin, l'auteur parle du dynamisme propre de l'ethnologie vis-à-vis des autres sciences sociales : « Elle anime le domaine entier des sciences sociales... répand ses concepts... propose ses méthodes de déchiffrement et ses interprétations » (p. 390).

³ Parmi les ouvrages les plus connus de cette époque je citerai dans l'ordre de parution des ouvrages : (1964) Claude Meillassoux, *Anthropologie*

questionnements sur les modes de production de l'État. C'est en 1977 que paraissent les 4 volumes d'Henry Lefebvre *Le mode de production étatique*. Ce thème majeur s'imposera comme un cadre d'explication global des sociétés africaines quelques dix années après qu'elles aient acquis leur indépendance. Le système colonial avait déjà fait l'objet d'analyses critiques au double point de vue de sociétés en situation de domination économique externe et en position de construire les cadres nouveaux d'une indépendance réelle. Les notions de tiers monde (1947), de situation coloniale, de transformation et dynamique sociales seront débattues dans le séminaire de Georges Balandier (1955, 1966) de sorte que les thèmes appartenant au domaine classique de l'ethnologie seront revus et corrigés, problématisés dans des travaux de recherche qui se réclameront d'un empirisme radical avant de poser les catégories explicatives de la totalité sociale. La notion de référent précolonial proposée plus tard par Jean-Pierre Dozon (1985)⁴ sera considérée comme une catégorie constitutive de l'édification du lien social et de sa transformation dans le contexte colonial et néocolonial par la mise en pratique de nouveaux modes d'institutionnalisation. De la notion de situation coloniale qui avait servi de cadre d'objectivation du fonctionnement des sociétés et d'évaluation des régimes qui se sont mis en place dans les années 1960, on est passé en 20 ans à celle de référent précolonial. Le champ du politique se présentait comme étant définitivement inséparable d'une analyse de la violence – intériorisée ou non – par laquelle se légitime tout pouvoir. Cette notion a généré des interrogations nouvelles portant sur l'étude des nationalismes émergents, fondés sur une appropriation rétroactive de l'histoire coloniale, devant les nouvelles légitimités sociales acquises à la faveur des indépendances et face aux nouveaux rapports État-sociétés instruits par des générations qui n'ont

économique des Gouro de Côte d'Ivoire ; (1966) Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie* ; (1969) Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives* et Pierre-Philippe Rey (1971), *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme*.

⁴ Cette notion de référent précolonial constitue l'acmé de la thèse de l'auteur.

pas vécu, ni expérimenté directement la situation coloniale. L'avènement des indépendances africaines et les interrogations sur leur devenir face aux régimes qui se sont succédé par la suite ont vu l'anthropologie politique se doter d'outils d'analyse pour saisir de l'intérieur les transformations à l'œuvre, pour identifier le contenu réel ou supposé de l'émancipation à l'égard de l'ancien pouvoir colonial. Le pouvoir tel qu'il a été analysé dans les recherches africanistes relevait dans tous les cas d'une conception juridique et économique inséparable de la domination.

L'enseignement de l'anthropologie a eu pour objet de problématiser les sujets classiques de l'ethnologie :

- Les structures de la parenté et les formes de l'État.
- Les catégories de classement : ethnique, lignagère, de caste, de classe sociale et les modes de production qui les spécifient : les différenciations à l'œuvre.

- L'étude des représentations se fera au regard de leur mise en pratique dans les jeux cérémoniels où les rites et les mythes seront analysés comme relevant de la transformation du lien social et donc signifiés par rapport aux situations qu'ils représentent. Certains mythes fondateurs de la royauté pouvaient ainsi, quand ils étaient rapportés aux contextes locaux dans lesquels ils étaient utilisés, signifier le contraire « le peuple » dans son acception présente. Une importance particulière sera donnée à l'étude des messianismes africains qui seront compris comme des manifestations sociales, révélatrices d'une transformation à l'œuvre, à la fois politique et économique.

D'une manière générale, les concepts et les discours sur la méthode se différencieront des autres approches des sciences sociales par l'accent mis sur le contenu nécessairement subjectif de la démarche anthropologique, à partir de quoi il appartenait aux chercheurs de construire une réflexion rétroactive de l'expérience vécue dont les situations d'enquêtes étaient porteuses. Par cet exercice critique permanent destiné à mettre en relation les différents domaines de l'activité sociale et simultanément à s'interroger sur la méthode, l'anthropologie française a pris un tournant particulier,

différent des modes d'approche des anglo-saxons et souvent critique vis-à-vis de la psychologie sociale américaine.

L'anthropologie : un mode de production du savoir

*La notion d'observation participante et l'apport de la psychanalyse*⁵

Certains concepts venus de la psychologie comme celui « d'analyste » de Lourau et Lapassade seront transposés dans la situation néocoloniale pour une approche critique des opérations de développement afin de mettre en évidence le contenu symbolique caché de la domination qui s'exerce sur les sociétés soumises à des transformations économiques relevant de modèles externes de développement. Dans ces études, on constate que le cadre d'une même domination peut servir d'autres fins que celles pour lesquelles il a été mis en place. De là sont nées des formes de rapports locaux inédits décrits par la littérature anthropologique.

D'autres voies d'analyse du politique ont été explorées par les anthropologues. Je pense aux travaux de Gérard Althabe (1969), qui transforme les événements enregistrés en cours d'enquête en objets de pensée par l'exercice rétroactif d'une double critique, celle de l'observation directe des faits observés, comme celle de l'interprétation finale à donner aux faits afin de situer la place du chercheur étranger dans l'enquête. La notion d'observation partici-

⁵ Jusqu'en 1968, la psychanalyse est enseignée à l'université sous l'étiquette de la psychologie et l'opposition entre psychologie sociale et psychologie clinique a été déterminante dans les enjeux universitaires au moment de la fondation des chaires de psychologie générale à Nanterre, Paris-V, Paris-VII, Censier et avant la formation des unités de valeur qui ont suivi. L'anthropologie n'était pas directement concernée par ces jeux d'influences car elle avait une place originale qu'aucune discipline ne lui disputait, s'étant plus ou moins spécialisée sur les questions du développement économique des pays nouvellement indépendants. La discipline anthropologique s'est affirmée à travers le clivage établi à l'époque entre les recherches portant sur les pays du lointain et de l'ailleurs et celles portant sur les pays développés du nord où les questions de méthode pour intégrer le statut du sujet dans le discours produit étaient incontournables : l'anthropologie s'est identifiée à un mode de production du savoir.

pante expérimentée par Malinowski s'est érigée, sous le regard posé par Gérard Althabe, en épistémologie⁶ par la recherche de nouveaux concepts à partir des faits de la vie quotidienne. La catégorie d'étranger, loin d'être enfermée dans des rapports externes préalablement qualifiés se veut, dans ce type d'approche, un produit direct des rapports institués dans et par l'enquête, laquelle révèle les modalités d'ouverture et de fermeture sociales dans les circonstances de l'enquête. La plupart des thèses soutenues dans les années 1970 explicitaient les situations d'enquête, la position du chercheur dans les enquêtes. Elles s'exerceront à produire l'analyse critique de la demande sociale contenue symboliquement dans l'objet d'étude construit au départ des enquêtes pour marquer le décalage existant entre motivations et destinations de la recherche : ce qui revient à légitimer a posteriori le sujet de recherche choisi par une réflexion générale de la discipline sur elle-même.

On peut regretter cependant que peu de travaux de l'anthropologie africaine se soient orientés vers une réflexion sur le rapport particulier de la parole à l'écriture établi par le chercheur au regard des sociétés africaines à traditions orales. La fonction symbolique des mythes dans la naissance du « pouvoir au degré zéro », pour reprendre la formule de Roland Barthes, a été un thème resté mineur, mais qu'il eût été intéressant de creuser.

En résumé, je dirais que si l'anthropologie africaine a fait une percée dans le domaine de l'anthropologie politique en bricolant de nouveaux agencements théoriques, en produisant de nouveaux objets de recherche, elle s'est très difficilement déplacée sur le terrain des sociétés modernes. Le clivage tradition/modernité a

⁶ La notion d'observation participante était mise en cause dans tous les travaux de recherche des années d'immédiate indépendance des pays africains (1950-1960). Ces indépendances avaient été le plus souvent octroyées par l'ancienne administration coloniale, l'étranger avait une valeur symbolique préalablement marquée dont il importait de rendre compte dans les enquêtes. Une réflexion doublement critique s'est élaborée à partir de descriptions systématiques des conditions sociales de l'enquête. Il convenait d'interroger les représentations de l'étranger du dedans et du dehors et leurs modes d'articulation dans les situations d'enquête.

longtemps été le mode opératoire de la réflexion portant sur la modernisation des États africains après leur indépendance. Ce prisme déformateur de la réalité a marqué nos institutions de recherche au point d'établir une séparation entre les ethnologues français travaillant en France et plus généralement dans les pays développés et ceux qui ont exercé leur art sur le terrain des sociétés lointaines qui furent autrefois intégrées à l'empire colonial français. Aucune réciprocité de perspectives, ni aucune comparaison ne furent tentées dans la décennie des années 1960-1970 entre les recherches portant sur les pays développés et les pays sous-développés. Après les recherches de Colette Pétonnet (1977), ce sont les travaux d'ethnologie urbaine, initiés dans le cadre de l'équipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle (ERAUI) de l'EHESS par Gérard Althabe, qui s'appliqueront – à partir de 1973 – à des programmes de recherche comparatifs effectués simultanément sur des terrains du lointain et du proche dans une même perspective méthodologique : recherches en Amérique latine, en Roumanie et en France dans les quartiers des cités des grandes villes.

Les questionnements d'aujourd'hui

Mais les clivages d'hier ne sont pas ceux d'aujourd'hui. En même temps qu'on assiste au changement radical des conditions de production des connaissances, on constate que se joue le même chambardement à l'intérieur des différentes disciplines des sciences sociales que dans les années d'immédiate après-guerre. Plus de maîtres à penser, mais un jeu de pouvoir symbolique manifeste dans les institutions, à travers le plus ou moins bon contrôle des moyens de communication virtuelle ou encore les restructurations pour refonder et donner une plus grande visibilité aux savoirs disciplinaires et les ajuster aux besoins des appels d'offre internationaux. C'est pourquoi, il est utile de rappeler l'héritage des anciens, les débats d'idées qui ont traversé les différentes générations de chercheurs, en remontant à trois générations ascendantes au minimum par rapport à ceux qui font partie aujourd'hui de la génération des 40-50 ans, pour affirmer qu'aucune discipline de sciences

sociales ne peut s'approprier un quelconque domaine de recherche. Les anthropologues, mais également les économistes, les juristes, les psychologues, les géographes partagent aujourd'hui les mêmes objets de recherche. Ainsi en est-il de thèmes aussi variés que ceux de la faillite et/ou l'impuissance des États ; les enjeux identitaires ; la faillite des idéologies ; l'expansion du capitalisme et la mondialisation ; la nouvelle articulation du religieux et du politique ; le changement de nature des causes humanitaires ; les nouvelles formes de coopération et la mise en cause du concept de développement ; les nouveaux rapports qui se construisent dans les sociétés africaines devant l'émergence de générations qui n'ont pas expérimenté directement la colonisation dans un contexte de transition démographique ; les fondements des nouveaux rapports privé/public ; les nouvelles frontières.

La différence entre disciplines des sciences sociales se situe plus au niveau des méthodes d'approche de la réalité et de la manière d'en rendre compte explicitement qu'à celui des objets traités. Aujourd'hui plus que jamais, la critique doit s'exercer de façon à situer l'originalité d'une démarche et préciser sa place dans le champ des connaissances. Nos enseignements doivent retrouver l'art de la parole, fondée sur une rhétorique du langage par laquelle se construit le sens caché des choses : du signifiant au signifié si l'on prend les catégories de la linguistique, de « l'en-soi au pour-soi des choses » en terme phénoménologique. On doit considérer tout énoncé de recherche comme relevant d'un découpage formel de la réalité. Des sujets aussi variés que celui de la production de la ville, le sens symbolique de la marchandise, la critique de la notion de marché, ou encore, la valeur épistémologique de la notion de vie quotidienne, la diffusion du modèle des sociétés pluriculturelles, peuvent conduire à analyser les mécanismes d'émergence ou de fonctionnement du pouvoir à condition de rompre avec le raisonnement en deux parties, deux sous-parties de la science politique. Ce mode d'opposition duelle dans l'exercice de la pensée est utile à l'exposé oral de phénomènes complexes pour leur compréhension

immédiate, mais il échappe à son objet éminemment dialectique⁷ quand il porte sur des faits de société. Pour rendre compte réellement des changements sociaux à l'œuvre, l'anthropologue construit son raisonnement de manière inverse au mode de compréhension immédiat des choses. Le mode d'explication qu'il engage se différencie radicalement d'une conscience linéaire supposée objectiver la réalité. L'acte d'écriture est déterminant et intervient dans l'explication, comme un moment particulier d'exercice de la pensée par lequel l'autonomie du politique se donne à voir et à comprendre par delà et au-delà de l'immédiateté des choses, libérant ainsi le sens final le plus souvent caché des événements d'actualité. C'est pourquoi, le recours au plan dialectique est plus fréquent chez les anthropologues que chez les politologues. Les anthropologues cherchent ainsi à élucider les mutations qui se sont réellement produites dans les moments successifs des oppositions internes et externes inséparables les unes des autres et intrinsèquement liées. Ce qui fait objet d'explication sont les modes de séparation dans le temps de la mutation qui sont signifiés dans les enchaînements privilégiés des sujets d'écriture. La synthèse n'est cependant jamais définitive et doit sans cesse s'ouvrir à de nouveaux questionnements. Le savoir anthropologique relève de la déconstruction permanente des objets de recherche. Le choix des mots a, à cet égard, une valeur épistémologique, cachée le plus souvent. Il révèle le décalage existant entre motivations de recherche et destination de la recherche : tout discours sur étant à considérer comme une forme et une manifestation de pouvoir. Aujourd'hui de nouveaux termes s'érigent en concepts opératoires : la patrimonialisation, les diasporas, le développement durable, l'environnement, la mondialisation. Il est important de reconnaître, de donner à voir et comprendre ce qui, dans ces nouveaux objets, relève des mécanismes de

⁷ Cf. Georges Gurvitch (1962). A l'heure actuelle où la sociologie allemande et les travaux de Georges Simmel sont redécouverts, il est utile de situer la place de Gurvitch dans la tradition sociologique française. Cf. Jean-Christophe Marcel (2001).

fonctionnement du pouvoir et la manière dont ils produisent ex-ante la catégorie d'étranger : le dedans et le dehors.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTHABE G., 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER L., 1965a. *Lire le capital*. Paris, Maspéro.
- ALTHUSSER L., 1965b. *Pour Marx*. Paris, Maspéro.
- BALANDIER G., 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris, PUF.
- BALANDIER G. (dir), 1957. *Le tiers-monde, sous-développement et développement*. Paris, PUF (2^e édition en 1962).
- BARTHES R., 1953. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris, Seuil.
- BARTHES R., 1957. *Les mythologies*. Paris, Seuil (rééd. en 1970).
- DOZON J.-P., 1985. *La société bété*. Paris, IRD/Karthala.
- DUROUX Y., 1965. « La Science et la vérité », *Cahiers pour l'analyse*, 1.
- FOUCAULT M., 1966. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- GODELIER M., 1966. *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspéro.
- GURVITCH G., 1962. *Dialectique et sociologie*. Paris, Flammarion.
- LEFEBVRE H., 1977. *Le mode de production étatique*. 4 tomes. Paris, 10/18.
- LÉVI-STRAUSS C., 1947. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Mouton.
- MARCEL J.-C., 2001. « Georges Gurvitch : les raisons d'un succès », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CX : 97-119.
- MEILLASSOUX C., 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, Mouton.
- PÉTONNET C., 1977. *On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues*. Paris, Galilée.

REY P.-P., 1971. *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme*. Paris, Maspéro.

SARTRE J.-P., 1960. *Question de méthode*. Paris, Gallimard.

SEBAG L., 1965. *Marxisme et structuralisme*. Paris, Maspéro.

TERRAY E., 1969. *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*. Paris, Maspéro.

Résumé

Cet article a pour objet de tracer à grands traits le contexte intellectuel dans lequel l'anthropologie politique s'est constituée comme un champ autonome pour développer en second lieu le point de vue selon lequel la spécificité de l'anthropologie relève d'un mode de production du savoir inséparable du pouvoir qui le constitue.

Mots-clefs : anthropologie politique, champ autonome, savoirs, pouvoir, structure, dialectique, psychanalyse, marxisme.

Summary

Political Anthropology: Knowledge and Power

The object of this article is to outline the intellectual context within which political anthropology was formed as an autonomous field in order, secondly, to develop the argument that anthropology's specificity arises out of a mode of knowledge production inseparable from the power that constitutes it.

Key-words: political anthropology, autonomous field, knowledge, power, structure.

* * *

L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE EN FRANCE APRES 1980 UNE DÉMISSION PROGRAMMÉE ?

Jean COPANS
Université René Descartes Paris V

Je suis un peu juge et partie en tant qu'acteur mais aussi témoin. Il s'agit donc à la fois d'une évaluation, et pourquoi pas, d'une espèce d'auto-critique puisque je pense que les anthropologues (français ?) du politique n'ont pas été à la hauteur de leurs responsabilités disciplinaires au cours des années 1970 ainsi que depuis cette date. Malgré mon investissement dans la fondation et le développement de la revue *Politique africaine* depuis les années 1980 je reste fondamentalement attaché à l'anthropologie. Mon point de vue sera naturellement africaniste, mais au moins je sortirai du « pré carré ». Il faut décoloniser le régionalisme anthropologique des aires culturelles (Fardon, 1990). Si j'utilise l'expression de démission c'est pour déplorer un désintérêt de la discipline de l'anthropologie sans pour autant critiquer le rôle positif de fait de certaines autres disciplines en la matière (en l'occurrence la science politique). Je serai donc parfois un anthropologue ventriloque. Cette démission a trouvé comme une confirmation dans la défaite électorale du 21 avril 2002. L'anthropologie politique n'a rien à dire d'essentiel sur le présent d'ici ou d'ailleurs (quid du Rwanda par exemple, du moins avant les événements de mai 1994 ?). La cause principale de ce silence provient de l'idéologisme de la feu anthropologie marxiste, du symbolisme rhétorique des anthropologues

postmodernes (à la différence des traditions plus critiques du radicalisme traditionnel d'une certaine anthropologie américaine).

Mon analyse concerne d'un côté l'examen du projet et du programme de la revue *Politique africaine*, ainsi que des critiques internes et externes dont ils sont l'objet, de l'autre une réflexion sur les perspectives alternatives de l'anthropologie qui balance entre une anthropologie politique, une anthropologie du politique et une anthropologie sociale et culturelle des pratiques et conflits politiques. Enfin je reviendrai sur les lieux communs qui rassemblent (ou enferment, c'est selon) les chercheurs concernés autour de concepts, de méthodes et d'objets communs. J'évoquerai ainsi certaines des dynamiques thématiques qui traversent les études africaines sous l'angle du politique afin de proposer un canevas d'axes de recherches possibles.

Un bref résumé de la « préhistoire » des années 1960-1980 peut être abordé au moyen d'un inventaire schématique des contextes et contraintes de ce qui est considéré comme l'âge d'or de l'anthropologie politique française : les luttes de libération nationale et la décolonisation marquent par définition toute cette période ; l'apparition des nouveaux États modernes et le formalisme de leur étude ; la trajectoire et l'influence de G. Balandier ; l'apolitisme paradoxal de l'anthropologie marxiste (Copans, 1998a) ; la mutation post-structuraliste avec le passage du champ politique, de l'institution, du fantasme de l'État à celui de l'action et de l'efficacité symbolique (*Revue française de sciences politiques*, 1988) ; les rendez-vous ratés de l'histoire et de l'anthropologie africaines avec le politique contemporain ; la perspective « macro » du marxisme, le désintérêt du politique à l'école des *Annales*, la ghettoïsation de l'histoire africaine subsaharienne dans l'université et la recherche françaises qui dévalorisent de fait l'intérêt pour une histoire sociale des périodes d'abord coloniale puis post-coloniale¹ ;

¹ Sans entrer dans ce débat, et sans non plus le personnaliser, je me permets de signaler les fantasmes de l'historienne africaniste C. Coquery-Vidrovitch qui suggère de supprimer l'anthropologie, science

le désintérêt de la science administrative et de la sociologie des organisations publiques pour « l'outre-mer » ainsi que les antipathies réciproques entre les tenants de ces approches et les sociologues marxistes qui ont écarté pour longtemps toute recherche empirique sur les appareils d'État (Copans, 2000c ; Darbon, 2000) ; la construction progressive d'un paradigme politologique par J.-F. Bayart au moyen du cas du Cameroun et d'un débat avec certains anthropologues, notamment dans les pages des *Cahiers d'Études africaines*².

L'expérience de *Politique africaine* (1981-2000)

Les réflexions de J.-F. Bayart de la fin des années 1970 vont se matérialiser dans la fondation de la revue en 1980 (le premier numéro paraît en janvier 1981) à l'occasion de la création des éditions Karthala. Les politologues occupent à peine la majorité du conseil de rédaction (ils sont 9 sur 17). Ce numéro intitulé « La politique en Afrique noire : le haut et le bas » s'ouvre par un avant-propos où l'on peut notamment lire le paragraphe suivant :

... où s'arrête le politique et en quoi concerne-t-il l'immense masse des Africains, dans la situation de dénuement matériel qui est souvent le leur et dont témoigne l'enquête de Jean-Loup Amselle sur les réfugiés du Mali ? Quel est le point de rencontre, quelle est la ligne de cohérence entre la condition quotidienne des « sans importance », celle qu'exprime par exemple une Camerounaise, Thérèse, et « la société politique » que dirigent les gouvernants et que les politologues étudient ? Il est bien certain que les sciences sociales (et ce n'est pas particulier aux études consacrées à l'Afrique) ne sont pas encore parvenues à rendre compte de cette articulation du particulier au général, alors même qu'elle constitue leur objet. Le politique a toujours été saisi plutôt « par le haut » et on ne sait pas trop en quoi il consiste, « vu d'en bas ». Il est cependant de plus en plus clair que les sociétés politiques africaines, aussi contrôlées soient-elles, sont également produites par l'action des groupes dominés, et Jean-François Bayart

coloniale (!) puisque l'histoire la remplacerait de fait très avantageusement ! Voir Coquery-Vidrovitch (1996 et 2002), Copans (1998b).

² Voir Copans (1973, 1975) et le débat entre Bayart, Leca, Rey, Copans dans le n° 69-70 de 1978.

avance quelques propositions méthodologiques pour mieux cerner leur influence³.

Les thématiques, les méthodologies proposées par les politologues fondateurs de la revue sont comme un miroir ou un écho, non seulement des silences de leur propre discipline, mais également des faibles résultats en la matière des sciences anthropologiques et historiques et surtout de l'oubli que le et la politique sont aussi le fait des sans grades, des anonymes, de l'ensemble des catégories sociales et anthropologiques. A privilégier les présidents et politiciens pour les premiers, les lignages royaux et les constructions étatiques pour les seconds, les sciences sociales africanistes reproduisent sans trop s'en rendre compte les cheminements élitaires et événementiels des historiens des XIX^e et XX^e siècles de la formation de l'État-nation européen.

La problématique de nature anthropologique et historique prônée par J.-F. Bayart permet de construire un lien entre les passés et les présents. Elle est surtout l'occasion de la production d'une théorie originale qui se focalise sur la généalogie d'une hégémonie, d'un bloc historique (A. Gramsci est mis à contribution, ainsi que M. Foucault ou M. de Certeau) basée sur les catégories des aînés et des cadets sociaux empruntées aux anthropologues marxistes de l'époque, notamment Cl. Meillassoux et P.-Ph. Rey. Pour reprendre le titre d'une rubrique de documents introduite par J.-F. Bayart dans ce même numéro il s'agit d'entendre ou de faire entendre « La voix des acteurs sociaux ». Cette problématique se veut globale puisqu'elle concerne aussi bien la théorie, la méthode d'approche que l'objet. Une expression comparatiste va voir le jour grâce à un groupe de travail du Centre d'études des relations internationales (CERI) de la Fondation nationale des sciences politiques (FNSP) qui se penche sur les modes populaires d'action politique (MPAP).

Paradoxalement, ou tout naturellement (la question soulève implicitement des réponses très contradictoires), les meilleures illustrations de cette perspective vont d'abord venir de chercheurs

³ Avant-propos signé Bayart, Coulon et Fauré : 3-4. Ce même numéro contient l'article fondateur de J.-F. Bayart (1981).

d'origine africaine et non de J.-F. Bayart ou de ses collègues. Le Togolais Comi Toulabor publie un premier article dans le numéro 3 de septembre 1981, et lui-même et le Camerounais Achille Mbembe publieront des articles dans le numéro de juin 1985 de la *Revue française de science politique* qui reprend des contributions du groupe MPAP. Notons en contre-point un autre colloque tenu en 1986 portant sur les nouvelles orientations de l'anthropologie politique et dont les communications seront publiées dans la même revue en 1988⁴. D'autres politologues ou spécialistes de la culture politique comme D.-C. Martin publieront de leur côté des perspectives également rénovatrices de la science politique ressourcée grâce à l'anthropologie⁵.

Nous ne citerons pas tous ces travaux ni n'insisterons sur leur diversité et la variété de leurs terrains. *Politique africaine* ne sera pas une école mais plutôt un état d'esprit où se retrouveront des représentants de toutes les sciences sociales, insatisfaits de la manière dont on parle du politique ou au contraire de son oubli systématique dans des champs où pourtant il semble très présent (la ville et l'aménagement urbain, les langues, l'entreprise, etc).

Si l'on prend la trajectoire des vingt ans de la revue on perçoit fort bien cet élargissement à la fois par les thèmes abordés et par la couverture disciplinaire des numéros consacrés à des pays particuliers (environ la moitié des États africains ont été l'objet d'un tel numéro depuis 1981). D'un point de vue symbolique l'apogée de cette trajectoire (qui a connu un remarquable état des lieux au bout de dix ans en 1990 présenté dans le n° 39) semble atteinte en 1996 avec des numéros aux titres évocateurs : *Du côté de la rue* (n° 63) et *Démocratie : le pouvoir des mots* (n° 64).

⁴ On peut y lire des contributions de M. Izard, E. Terray. On trouvera les textes essentiels de J.-F. Bayart, A. Mbembe et C. Toulabor dans le recueil paru en 1992, *Le politique par le bas en Afrique noire*. Voir également les ouvrages de Toulabor (1986, 2000) et Mbembe (1985b, 1988, 1996).

⁵ Voir son article de 1986, son ouvrage sur la Tanzanie (1988) ainsi que l'ouvrage collectif édité sous la direction de C. Coulon et de la sienne qui regroupe une douzaine de contributeurs réguliers de *Politique africaine* (1991).

Dès le premier numéro le ton critique/autocritique est donné avec la rubrique « A livre ouvert » (intitulée aujourd'hui « Autour d'un livre »). L'ouvrage de J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, est passé au crible des lectures de cinq chercheurs : deux sur cinq de ces critiques sont anthropologues. Mais c'est au cours des années 1990 que ces critiques « internes » deviennent plus évidentes et efficaces : il fallait bien sûr l'existence de travaux conséquents pour s'apercevoir des travers inhérents à une approche insuffisamment sociale (comme dans l'anthropologie sociale ou la sociologie). La première constatation porte sur l'oubli de fait du politique ordinaire. L'événement, l'acteur politique (homme d'État ou politicien de base), la vie institutionnelle (élections, partis), l'histoire politique semblent devenus des épiphénomènes mais par ailleurs il n'est pas certain que « le politique par le bas » ait gagné, contrairement aux ambitions affichées au début, une véritable consistance. Quelques critiques se font jour dans la revue elle-même : A. Mbembe (1990) ; J. Copans (1990) ; R. Buitenhuijs (1992). Dans l'introduction d'un numéro édité par mes soins en 1992 sur le thème « L'histoire face au politique » je constatai : « A force d'imbriquer le politique dans autre chose et finalement dans tout, on a dissous conflits, violences et volontés de pouvoir » (1992 : 3). Dans un bilan publié en 1997, le politologue Christian Coulon (l'un des fondateurs de la revue) se demande si l'exotisme est banal. « Le bas » n'incite pas forcément au culturalisme mais c'est devenu une caractéristique visible ; l'anthropologie américaine postmoderne est passée par là (A. Appadurai vient faire des conférences au CERI) et donc la science politique ne peut évidemment continuer à « sauver » l'anthropologie si cette dernière continue de plus belle à esquiver la question des catégories et des relations sociales.

Quelle anthropologie (politique) du politique, des pratiques du politique et des conflits ? Quelques exemples

La redéfinition des champs disciplinaires, des frontières entre disciplines mais aussi de leurs différents domaines internes est un phénomène inégal, lent, qui dépend évidemment des traditions nationales et des aires culturelles étudiées. Bref cette redéfinition

est soumise à une dynamique complexe faite autant de politique, de contraintes institutionnelles, d'habitus générationnels que de critiques conceptuelles, d'échanges méthodologiques. Ainsi si on prend comme point de départ les origines de l'anthropologie sociale politique en Grande-Bretagne au cours des années 1930, qui culmine en 1940 avec *African Political Systems*, son développement subséquent dans l'ethnologie et l'anthropologie française dans les années 1960-1970 se déroule environ trente ans plus tard.

Il s'est produit des mutations tout aussi considérables, si l'on prend le champ français au tournant de l'an 2000. Néanmoins ce n'est pas le sentiment que nous pouvons tirer des manuels les plus récents qui présentent fort bien le patrimoine « politique » de l'anthropologie de cette époque révolue mais qui ne consacrent qu'une page ou deux au devenir actuel de ce dernier quart de siècle (Rivière, 2000 ; Lemaire, 2001). Seuls M. Abélès et H.-P. Jeudy proposent une autre perspective, annoncée il y a déjà dix ans dans *Anthropologie de l'État* par M. Abélès (1990) et confortée dans leur récent *Anthropologie du politique* (1997). La recomposition de l'anthropologie politique, selon eux, passe par un double ou triple mouvement d'occidentalisation des terrains pour universaliser l'approche anthropologique du politique qui ne se focalise plus sur des types particuliers de sociétés ou d'États, de réorientation thématique vers les modes de représentation ou les symboliques (plutôt négligés par la science politique) et de perspective comparatiste ou mondialiste des cultures institutionnelles et culturelles (Copans, 2000b). En fait ce processus de « dé-exotisation » du politique (sortir le politique des sociétés dites traditionnelles ou des sociétés traditionnelles modernisées pour utiliser un jargon fautif !) a malheureusement conduit à dépoliticiser l'anthropologie. Malgré les recours à l'histoire, à une anthropologie de l'organisation puis aujourd'hui de la mondialisation (Cuillerai & Abélès, 2002) disparaît une des voies royales de l'anthropologie politique en tant qu'anthropologie et non en tant que science politique anthropologisée ou culturalisée : les modes de formation des cultures politiques pratiques actuelles, cultures politiques de la domination, des conflits de classe, des mobilisations, des prises de pouvoir

et des violences. A ethniciser ou mondialiser les champs de force des pouvoirs sans chercher à comprendre les modalités postcoloniales des mutations politiques on dévalorise les dynamiques sociales locales du politique qui restent... plus locales qu'il n'y paraît (Assayag, 1998 ; Copans, 1998a) ! Un bref détour très schématique par le biais d'un inventaire nord-américain nous confirme l'existence d'autres orientations possibles.

Mon échantillon sera sommaire mais je pense significatif : c'est celui des dix dernières années de la publication *Annual Review of Anthropology*. On peut relever des chapitres sur les thèmes suivants : les droits de l'homme, la violence, les frontières, les réfugiés et les migrants illégaux, les ONG, la mondialisation et le transnational, la guerre, les politiques publiques, les mouvements sociaux, les races, le colonialisme. Certains de ces chapitres ont été regroupés sous les intitulés portant sur les diasporas, l'empire, le capitalisme et la réinvention de l'anthropologie⁶. L'anthropologie politique a disparu en tant que rubrique (présente pourtant en tant que telle par contre dans plusieurs volumes des années 1970) mais la table récapitulative des sommaires classe tous ces textes dans le domaine des relations sociales et politiques.

A première vue cette dispersion de l'objet du politique ne semble pas fondamentalement contredire l'évolution française que ce soit celle proposée par l'équipe de M. Abélès ou celle dessinée en filigrane par les préoccupations de *Politique africaine*. On remarquera toutefois deux différences majeures : d'une part la préoccupation de la catégorisation sociologique et de la lutte politique y est beaucoup plus forte, y compris à propos de la société américaine (nous retrouvons là la tradition ancienne du courant radical dans l'anthropologie américaine), de l'autre il s'agit bien d'une anthropologie sociale et culturelle où se manifeste une réflexion permanente sur l'adéquation des méthodes, des terrains

⁶ Voir les volumes 20 à 30. Le volume 31 de 2002 comprend un chapitre sur l'anthropologie de la démocratie rédigé à partir de 200 références (Paley, 2002).

(la problématique d'une anthropologie multi-site) et des objets, réflexion encore un peu sommaire en France⁷.

Mais si nous voulons fournir un exemple plus concret, et revenir peut-être au terrain africaniste, qui après tout était notre point de départ, je me permettrais d'évoquer quelques recherches portant sur le Kenya. Elles datent certes d'une quinzaine d'années, n'ont pas été toutes conduites par des anthropologues, mais elles constituent, selon nous, de par leur singularité comme de par leur complémentarité sur la même société globale nationale, une espèce de paradigme thématique et théorique unique.

Il y a d'abord une double approche d'histoire coloniale : sociale et culturelle avec John Lonsdale (1987), ce dernier et Bruce Berman (1992), David Cohen et E.S. Atieno-Odhiambo (1989, 1992), politique de l'autre avec David Throup (1987, 1998). Indépendamment des démonstrations purement historiques les quatre premiers auteurs (parmi lesquels se trouve un Kenyan) évoquent la culture politique « ancienne » sous toutes les facettes de ses contradictions. Pour J. Lonsdale il s'agit de reconstruire l'économie morale des Kikuyu (les valeurs « publiques » en quelque sorte qui les font penser et agir en tant que Kikuyu, tout en notant que l'ensemble dit kikuyu est un produit aussi colonial, ou postcolonial que le Kenya !) alors que pour W. Cohen et E.S. Atieno-Odhiambo il s'agit d'assembler les images du paysage « ethnique » luo qui forment et informent le sentiment d'appartenir à une région précise du pays luo. Contrairement à ce qu'en ont conclu certains critiques, il ne s'agit nullement de conforter une ethnicité ethnique latente mais plutôt de construire la configuration aléatoire car historique des traits kikuyu ou luo de tel ou tel ensemble moderne (les Mau-Mau des années 1950, les Luo du dernier quart de siècle). De son côté D. Throup conduit une enquête mi-journalistique mi-politologique sur la vie politique coloniale et postcoloniale. Le sujet est évidemment « ringard » vu depuis les sciences sociales « postcoloniales » et « postmodernes » mais quand on est le seul à reprendre la trame des luttes politiques aux plans des événements et

⁷ Voir tout de même Copans (2000a), Ghasarian (2002).

des individus, on se dit que l'anthropologie politique moderne se doit de disposer de ce genre d'analyse et le cas échéant de la produire elle-même.

En anthropologie sociale il faut enfin signaler l'étude d'Angélique Haugerud sur la culture politique moderne telle qu'elle se construit à partir des meetings publics du district d'Embu en pays kikuyu (1995). Il s'agit bien cette fois-ci d'une anthropologie de terrain, fondée sur des recherches d'anthropologie économique et de la parenté et qui, à partir de cette connaissance intime, examine les modes de compréhension et d'action politique des acteurs locaux (y compris à travers une approche ethno-linguistique). Nous verrons en conclusion que des travaux français et francophones plus ou moins similaires pourraient nous reconduire aujourd'hui vers la piste de l'anthropologie sociale et culturelle dans le domaine africaniste.

Propositions pour un affichage comparatif du politique en anthropologie sociale

Il reste toutefois une question à laquelle je me sens mal placé pour répondre : il n'y a peut-être plus d'anthropologie politique générale (ce que confirme partiellement l'examen du terrain africaniste, point de départ et premier terrain massif d'application dans l'anthropologie française des années 1960-70) mais il existe sans aucun doute des approches politistes en anthropologie au sein de toutes les aires culturelles, dispersées dans des thématiques qui ne sont plus explicitement politiques. Le cas américain illustre bien cette évolution, difficile à percevoir dans l'anthropologie française pour au moins trois raisons : tout d'abord un courant particulier d'une anthropologie plutôt européeniste ou française occupe de facto une position centrale et se fait passer pour l'anthropologie politique en soi ; ensuite l'anthropologie africaniste a en grande partie cédé sa place spécialisée à la science politique ; enfin les autres terrains géo-culturels moins présents lors de la formation de l'anthropologie moderne en France (à l'exception du débat autour des travaux américanistes de P. Clastres, *La société contre l'État*, 1974) se sont beaucoup développés depuis vingt ans mais sans

passer par la phase canonique du découpage intra-disciplinaire du politique (Heuzé, 1996)⁸. Il résulte de cet ensemble de causes et de bien d'autres (notamment l'aggravation des situations de crise en Afrique noire et la difficulté d'accéder à de nombreux terrains locaux) une situation ambiguë et floue qui facilite aussi bien les oublis des fondements sociologiques de l'anthropologie sociale que l'invention d'une anthropo-logique politique mondialisée et décontextualisée.

Commençons par des considérations d'ordre méthodologique voire déontologiques ou idéologiques. Si l'on prend quelques cas significatifs dans la littérature africaine francophone et sans porter de jugement de valeur sur leur définition disciplinaire, M.C. Diop et M. Diouf sont considérés comme sociologue et historien (1990 ; Cruise O'Brien & al., 2002), R. Ganga-Bazenguissa plutôt comme sociologue (1997), C. Toulabor comme politologue (1986)⁹. Notre référence disciplinaire manque totalement.

La question fondamentale est cependant la suivante : qui fait de l'anthropologie politique indépendamment du label disciplinaire ? La plupart des universités africaines ont exclu de fait l'ethnologie de leur cursus mais la participation physique d'un chercheur national, quel que soit le pays considéré, reste tout de même décisive à cause de l'intimité culturelle et de la longue durée des séjours possibles de ce dernier. Cette intimité ou cette familiarité est autant sociale que politique et elle concerne autant l'objet du politique que le sujet du politique. L'anthropologie d'aujourd'hui creuse la distance dans la représentation au point d'abstraire cette dernière de toute connotation sociale et actionnelle sauf à un niveau individuel (tout comme la sociologie française dans ses évolutions les plus récentes). C'est la nature même de la pratique de l'enquête, donc de la définition programmatique de l'anthropologie, qui est en cause ici.

⁸ Il convient de noter l'affichage explicite des travaux de B. Hours (2002) ; voir aussi Hours & Selim (1997).

⁹ Je cite ici des chercheurs qui ont travaillé sur la dimension nationale des cultures et actions politiques.

Sans entrer dans le détail de cette reconfiguration qui dépasse le seul domaine du politique (le destin de l'anthropologie dite économique me paraissant encore plus tragique) nous nous contenterons d'évoquer quelques recentrages thématiques qui constituent des lieux communs de réflexion de fait.

Les violences sous toutes les formes depuis les plus domestiques jusqu'au génocide affirmé ont remis en cause l'ordre territorial de l'État et la reproduction des entités politiques le composant. Guerres dites civiles, mouvements de personnes déplacées et réfugiées, c'est pratiquement l'ensemble du tissu anthropologique qui semble être touché mais même les observateurs les plus qualifiés suscitent des interrogations¹⁰. Si la violence malgré son aspect récurrent se transforme encore exceptionnellement en objet anthropologique, il n'en est pas de même pour les formes prises par les mouvements de sorcellerie d'une part et la constitution sectaire d'Églises en tout genre de l'autre. Ce marché symbolique se porte très bien dans l'anthropologie et sa portée politique, tant individuelle que collective est évidente (Tonda, 2002 ; *Politique africaine*, n° 87, 2002). Enfin le développement a donné lieu à un nouvel objet qui mêle public et privé, économie et politique, clientélisme et catégories sociales, à savoir la corruption. Ce n'est plus le politique par le bas mais plutôt le système public par le bas et nous disposons là, malgré certaines limites (Dahou, 2002), d'un moyen subtil de revisiter la formation des acteurs du politique par le bas (Blundo, 2000 ; Blundo & Olivier de Sardan, 2001).

A cet inventaire par les thèmes se superpose un inventaire par les lieux et les actions. Certes l'anthropologie fait dans le local et aujourd'hui elle se trouve convoquée pour décrire la localisation du global et inversement la globalisation du local. Mais la grande question reste celle du rapport à l'État ou du moins à ce qu'il en reste aux niveaux central et périphérique. Les acteurs politiques des sommets sont toujours restés à l'extérieur d'une véritable approche anthropologique et l'on peut s'interroger au travers de cette lacune

¹⁰ Voir les travaux de Richards (1996) et les commentaires de Copans (1998c) et Ferme (1998).

sur l'absence d'imagination anthropologique à l'instar de l'imagination sociologique de C. Wright Mills (1997) (voir par ailleurs les interrogations de L. Nader, 1974). A l'autre extrême du spectre social l'étude de l'économie morale de « l'homme de la rue » d'aujourd'hui fait cruellement défaut tant par l'incompétence linguistique des chercheurs étrangers que par l'élitisme inconscient des chercheurs nationaux et autochtones. Comme toujours il y a des exceptions¹¹ mais la durée de l'expérience – politique – du terrain fait probablement la différence et celle-ci est structurellement toujours présente au creux de toutes les sciences sociales y compris de l'anthropologie.

On peut penser, pour conclure, que le projet d'une anthropologie de la démocratie, qui par définition articule toutes ces thématiques (l'économie morale, la responsabilité de l'État et de ses représentants, la dynamique des traditions historiques, la culture de l'acteur politique, l'intimité du chercheur citoyen), constituerait l'objectif le plus mobilisateur et la motivation scientifique la plus pratique aux fins de refonder une anthropologie politique véritablement comparative, mondiale au bon sens du terme en ce début si problématique du XXI^e siècle. Selon J. Paley (2002) c'est aussi une manière de démocratiser l'anthropologie et de la rendre plus responsable à l'égard de ses terrains. L'antienne est ancienne mais le message reste d'actualité... politique !

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABÉLÈS M., 1990. *Anthropologie de l'État*. Paris, Armand Colin.
ABÉLÈS M., JEUDY H.-P., (dir), 1997. *Anthropologie du politique*. Paris, Armand Colin.
ASSAYAG J., 1998. « La culture comme un fait social global ? Anthropologie et (post) modernité », *L'Homme*, 148 : 201-224.

¹¹ Voir les études de Cl. Fay sur le Mali (1995, 2000) et l'article de J. Schmitz sur la politique de l'élection d'un chef de village dans un village sénégalais du fleuve (2000).

- BAYART J.-F., 1979. *L'État au Cameroun*. Paris, Presses de la FNSP.
- BAYART J.-F., 1981. « Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode », *Politique africaine*, 1 : 53-82.
- BAYART J.-F., MBEMBE A., TOULABOR C., 1992. *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris, Karthala.
- BLUNDO G., (dir), 2000. *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*. Paris, PUF.
- BLUNDO G., OLIVIER DE SARDAN J.-P., (dir), 2001. « La corruption au quotidien », *Politique africaine*, 83 (oct.).
- BUITENHUIJS R., 1992. « Les hauts et les bas du politique par le bas », *Politique africaine*, 46 : 150-153.
- CLASTRES P., 1974. *La société contre l'État*. Paris, Éditions de Minuit.
- COHEN W., ATIENO-ODHIAMBO E.S., 1989. *Siaya. The Historical Anthropology of an African Landscape*. Oxford, James Currey.
- COHEN W., ATIENO-ODHIAMBO E.S., 1992. *Burying SM. The Politics of Knowledge and the Sociology of Power*. Oxford, James Currey.
- COPANS J., 1973. « Histoire et politique : études sénégalaises II », *Cahiers d'Études africaines*, XIII(3), 51 : 609-615.
- COPANS J., 1975. « Conscience politique ou conscience de la politique ? », *Cahiers d'Études africaines*, XV(1), 57 : 45-55.
- COPANS J., 1978. « A chacun sa politique », *Cahiers d'Études africaines*, XVIII(1-2), 69-70 : 93-113.
- COPANS J., 1990. « La banalisation de l'État africain. A propos de *L'État en Afrique* de J.-F. Bayart », *Politique africaine*, 37 : 95-101.
- COPANS J., 1992. « L'Histoire face au politique », *Politique africaine*, 46 : 3-6.
- COPANS J., 1998a [1990]. *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*. Paris, Karthala.
- COPANS J., 1998b. « Six personnages en quête d'un africanisme », *Politique africaine*, 69 : 89-108.

COPANS J., 1998c. « Compte rendu de P. Richards, *Fighting for the Rain Forest* », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVIII(2-4), 150-152 : 726-728.

COPANS J., 2000a. *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris, Nathan.

COPANS J., 2000b. « Compte rendu de M. Abélès et H.-P. Jeudy, *Anthropologie du Politique* », *L'Homme*, 153 : 303-305.

COPANS J., 2000c. « Afrique noire : un État sans fonctionnaires ? », *Autrepart*, 20 : 11-26.

COQUERY-VIDROVITCH C., 1996. « L'anthropologie ou la mort du phénix ? », *Le Débat*, 90 : 114-128.

COQUERY-VIDROVITCH C., 2002. « De l'africanisme' vu de France. Le point de vue d'une historienne », *Le Débat*, 118 : 34-48.

COULON C., 1997. « L'exotisme peut-il être banal ? L'expérience de *Politique africaine* », *Politique africaine*, 65 : 77-95.

COULON C., MARTIN D.-C. (dir), 1991. *Les afriques politiques*. Paris, La Découverte.

CRUISE O'BRIEN D., DIOP M.C. & DIOUF M., 2002. *La construction de l'État au Sénégal*. Paris, Karthala.

CUILLERAI M., ABÉLÈS M., 2002. « Mondialisation. Du géo-culturel au bio-politique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26(1) : 11-28.

DAHOU T., 2002. « Déculturaliser la corruption », *Les Temps Modernes*, 620-621 : 289 – 311.

DARBON D. 2000. « De l'introuvable à l'innommable : fonctionnaires et professionnels de l'action publique dans les Afriques », *Autrepart*, 20 : 27-42.

DIOP M.C., DIOUF M., 1990. *Le Sénégal sous Abdou Diouf. État et Société*. Paris, Karthala.

FARDON R. (ed.), 1990. *Localizing Strategies: The Regionalisation of Ethnographic Accounts*. Washington D.C., Smithsonian Institution.

FAY Cl., 1995. « La démocratie au Mali ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV(1), 137 : 19-55.

FAY Cl., 2000. « La décentralisation dans un cercle (Tenenkou, Mali) », *Autrepart*, 14 : 121-142.

- FERME M., 1998. « Compte rendu P. Richards, *Fighting for the Rain Forest* », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVIII(2-4), 150-152 : 722-725.
- GANGA-BAZENGUISSA R., 1997. *Les voies du politique au Congo. Essai de sociologie historique*. Paris, Karthala.
- GHASARIAN C., 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.
- HAUGERUD A., 1995. *The Culture of Politics in Modern Kenya*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HEUZÉ G., 1996. *Entre émeutes et mafias. L'Inde dans la mondialisation*. Paris, L'Harmattan.
- HOURS B., 2002. *Domination, dépendances, globalisation. Tracés d'anthropologie politique*. Paris, L'Harmattan.
- HOURS B., SELIM M., 1997. *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain. Marché, socialisme et génies*. Paris, L'Harmattan.
- LEMAIRE M., 2001. « Le politique », chap. 2 in SEGALEN M. (dir), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris, Armand Colin : 31-46.
- LONSDALE J., 1987. « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau », *Cahiers d'Études africaines*, XXVII(3-4), 107-108 : 329-357.
- LONSDALE J., BERMAN B., 1992. *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. Oxford, James Currey (2 volumes).
- MARTIN D.-C., 1986. « Par-delà le boubou et la cravate, pour une sociologie de l'innovation politique en Afrique noire », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 20(1) : 4-35.
- MARTIN D.-C., 1988. *Tanzanie, l'invention d'une culture politique*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- MBEMBE A., 1985a. « La palabre de l'indépendance, les ordres du discours nationaliste au Cameroun (1948-1968) », *Revue française de science politique*, 35(3) : 459-487.
- MBEMBE A., 1985b. *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan.

- MBEMBE A., 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*. Paris, Karthala.
- MBEMBE A., 1990. « Pouvoir, violence et accumulation », *Politique africaine*, 39 : 7-24.
- MBEMBE A., 1996. *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*. Paris, Karthala.
- NADER L., 1974. « Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying Up », in HYMES D. (ed.), *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage Books: 284-311.
- PALEY J., 2002. « Toward an Anthropology of Democracy », *Annual Review of Anthropology*, vol. 31: 469-496.
- POLITIQUE AFRICAINE, 1990. « L'Afrique autrement », 39.
- POLITIQUE AFRICAINE, 2002. « Les sujets de Dieu », 87.
- REVUE FRANÇAISE DE SCIENCE POLITIQUE, 1985. « Le passage au politique », 35(3).
- REVUE FRANÇAISE DE SCIENCE POLITIQUE, 1988. « L'anthropologie politique aujourd'hui », 38(5).
- RICHARDS P., 1998. *Fighting For the Rain Forest. War, Youth and Resources in Sierra Leone*. Oxford, James Currey.
- RIVIERE Cl., 2000. *Anthropologie politique*. Paris, Armand Colin.
- SCHMITZ J., 2000. « "L'élection divise", la politique au village dans la vallée du Sénégal », *Afrique contemporaine*, 194 (2^e tri.) : 34-46.
- THROUP D., 1987. *Economic and Social Origins of the Mau-Mau, 1945-1953*. Oxford, James Currey.
- THROUP D., HORNSBY Ch., 1998. *Multi-Party Politics in Kenya. The Kenyatta and Moi States and the Triumph of the System in the 1992 Election*. Oxford, James Currey.
- TONDA J., 2002. *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris, Karthala.
- TOULABOR C., 1981. « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, 3 (sept.) : 52-71.
- TOULABOR C., 1985. « L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes "conjoncturés" de Lomé (Togo) », *Revue française de science politique*, 35(3) : 446-458.
- TOULABOR C., 1986. *Le Togo sous Eyadéma*. Paris, Karthala.

TOULABOR C. (dir), 2000. *Le Ghana de J.J. Rawlings. Restauration de l'État et renaissance du politique*. Paris, Karthala.
WRIGHT MILLS Ch., 1997 [1967]. *L'imagination sociologique*. Paris, La Découverte.

Résumé

L'anthropologie française a connu une anthropologie politique très vivante pendant les années 1960 et 1970. Mais par la suite une partie de cette préoccupation a été récupérée par la science politique à la suite d'un désintérêt méthodologique. Cette évolution est très visible dans les études africaines avec les recherches de J.-F. Bayart et la fondation en 1981 de la revue *Politique africaine* à laquelle contribuèrent de nombreux non-politologues. Malgré son programme d'étude de « la politique par le bas » la revue semble avoir souvent versé dans une espèce de culturalisme. Dans une seconde partie l'auteur revient sur les évolutions récentes de la discipline en France et aux États-Unis. Il examine ensuite les thématiques politiques dispersées qui, reprises ensemble, constituent de facto une anthropologie politique qui n'ose pas dire son nom et il suggère des alternatives.

Mots-clefs : africanisme, anthropologie française, démocratie, État, histoire, mondialisation, pluridisciplinarité, science politique.

Summary

Political Anthropology in France since 1980: a Programmed Failure?

A very active political anthropology was produced by French anthropology during the 1960s and 1970s. Since then a decline of interest in methodological issues has led to part of this concern being taken up by political science instead. This development has been highly visible in African studies with the research conducted by J.-F. Bayart and the creation in 1981 of the journal *Politique africaine* to which social scientists of various disciplines, not only political scientists, contributed. Despite a programme to study « Politics from below », the journal seems often to have lapsed into a kind of culturalist approach. In the second part of the paper the author re-examines the discipline's recent evolution in France and the United States. He then examines the scattered political themes

which, taken together, constitute a de facto political anthropology that dare not speak its name, and he suggests some alternatives.

Key-words: African studies, French anthropology, democracy, globalisation, history, pluridisciplinarity, political science, state.

* * *

DÉPOLITISATION ET SCIENCES SOCIALES

Pierre LANTZ
Paris VIII

Le socle biologique de la sociologie

L'évacuation des « catégories du politique » hors des sciences sociales est-elle seulement un effet de la conjoncture actuelle ? Ne faut-il pas aller plus loin ? Ne serait-ce pas que ces disciplines se sont constituées pour circonscrire, englober, déplacer des problèmes communément considérés comme politiques, pour tenter de découvrir derrière eux des relations d'un autre ordre ? Les sciences sociales, à travers leur diversité et grâce à elle, décomposent la totalité politique en objets de recherche construits selon l'axiomatique caractéristique de chacune d'elles. Elles ont pour point commun de poursuivre un même objectif de dépolitisation en éludant les conflits sur les déterminations et les décisions qui en résultent, en découvrant des orientations inconciliables et pourtant, par définition, inéluctables. Dans ces conditions, l'action politique ne peut être qu'une navigation périlleuse entre les aspects contradictoires de la « réalité » humaine (culture et structures de l'ethnologie-anthropologie, utilité calculable en argent des sciences économiques, normes, contraintes, sociabilité et solidarité de la sociologie), objets spécifiques et exclusifs de chaque science. Les sciences sociales sont alors en compétition pour transformer le type de détermination qui leur est propre en impératif de l'action politique, la « spécificité culturelle » contre la « concurrence du marché mondial », la « solidarité » contre « l'intérêt privé », la

« régulation » par les institutions contre l'équilibre « naturel » des relations d'échange.

Ces disputes poursuivent un double objectif : délimiter un terrain et acquérir, si possible, le monopole d'un objet d'études ; par exemple, les visées impérialistes des économistes néoclassiques ont essayé, avec un succès éphémère dans l'avant-dernière décennie du XX^e siècle, de réduire tout choix collectif à un calcul d'intérêts. La contre-attaque des sociologues a été d'autant plus rapide, vive et efficace en apparence, qu'ils empruntaient à l'économie une partie de leur terminologie : le concept d'« économie des pratiques » était opposé à l'économisme ambiant ; l'extension de la notion de capital à toutes les relations où quelque pouvoir est en jeu a mené au succès sur les deux fronts de l'économisme : un « marxisme » sur la défensive, un « libéralisme » au succès fulgurant quoique passager.

L'enjeu politique de ces luttes est si apparent qu'il fait oublier la démarche intellectuelle et institutionnelle qui a construit l'édifice des sciences humaines ; nous prenons pour évidente, comme allant de soi, la spécificité des objets de chaque discipline, des méthodes, du « sens » ou de l'esprit caractéristique des chercheurs spécialisés. Nous oublions alors les fondations communes qui font tenir l'édifice debout même si ses habitants ont du mal à cohabiter. Trop occupées à circonscrire leur territoire, les « disciplines » oublient qu'elles prennent pour acquis un découpage qui en fait repose sur un partage des rôles à partir de ce qu'est censée être la nature humaine, l'humanité comme horizon de cette espèce animale très spéciale : elles en sont d'autant moins conscientes que l'axiomatique de chacune d'elles ne retient qu'un aspect de la réalité humaine. L'unité de la vie, de l'espèce, sous-jacente dans ce partage des tâches, est inaperçue ; chaque science n'en regarde que les rayons diffractés.

Cet oubli est, d'une certaine manière, la preuve du succès des fondateurs des sciences positives puisque, selon eux, elles devaient échapper à l'esprit critique destructeur, vain, de la métaphysique. C'est précisément ce succès du projet positiviste qui peut être considéré comme un échec pour l'action politique. Il faut donc revenir aux idées de fondateurs qui ont explicité ce qu'il fallait

penser de l'homme comme être vivant et social pour que l'ordre ne soit pas mis en cause par une politique « rétrograde » ou « anarchique ». Pour eux, quoique de manière différente, la relation entre la sociologie et la biologie conditionne et surtout délimite la politique comme réflexion et comme action.

Auguste Comte : la sociologie et la prépondérance de l'altruisme

Auguste Comte a fait entrer dans la communauté scientifique un nouvel objet d'étude : à peine né et déjà baptisé (1839) ; on ne saurait dissocier le fondateur officiel de la sociologie universitaire comme pratique scientifique reconnue et légitime, Durkheim, de son prédécesseur, marginal et stufié. Tous les deux, même si le second prétendait pratiquer ce rapprochement de manière délibérément opposée à celle de son compromettant prédécesseur, fondateur de religion, rattachent la sociologie à la biologie (Durkheim, 1895 : 77). Pour Auguste Comte, la science nouvelle – encore appelée physique sociale dans la Quarante-cinquième leçon – « vraiment définitive [...] prend nécessairement dans la science biologique ses racines immédiates » (Comte, 1838, t. III : 445). Pour Durkheim aussi, « on ne peut faire abstraction de l'homme et de ses facultés [...] les caractères généraux de la nature humaine entrent dans le travail d'élaboration d'où résulte la vie sociale [...] les natures individuelles [...] ne sont que la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme » (Durkheim, 1895 : 105). Au contraire Auguste Comte trouvait dans l'étude du cerveau humain la preuve de l'innéité des diverses dispositions fondamentales de « l'espèce humaine », soit intellectuelles, soit affectives. Ces dernières sont de deux sortes : « le premier genre se rapporte simplement à l'individu isolé [...] ou, tout au plus, à la seule famille » tandis que le second « suppose plus ou moins l'existence de quelques rapports sociaux ». Or, remarque Auguste Comte, « la vraie différence entre ces deux sortes de facultés affectives n'a pas encore été assez nettement saisie ». La sociologie d'Auguste Comte s'appuie donc sur une anthropologie biologique ou, si l'on préfère, sur une biologie humaine (Comte, 1838 : 419, 425). Selon la

formule plus tardive du *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (quatre tomes parus de 1851 à 1854), l'évolution « n'a jamais pu consister que dans la réalisation croissante du régime propre à la vraie nature humaine, et dont tous les germes essentiels durent exister toujours » (Comte, 1963 : 1. Référence au système de politique positive II :1).

L'objectif de cette anthropologie biologique est de combattre l'*Homo economicus* qui confond l'instinct de conservation et la recherche de l'intérêt, le biologique et l'économique.

Alors l'homme, objet de science, se définit par ce que l'économie politique dit de lui. Un homme instruit devrait conformer sa conduite à sa double nature : en tant qu'être vivant, il devrait être en bonne santé (hygiène), en tant qu'être social il devrait échanger et pour cela produire, s'enrichir, et par là assurer la prospérité de la nation.

En dépit de quelques vicissitudes venues de la persistance de conceptions politiques « rétrogrades », le progrès général de l'humanité découlerait tout naturellement, croyait-on, de la liberté du commerce et des échanges. Cette vulgate libérale diffusée par delà l'économie politique, dans le dernier tiers du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, en dépit des mises en garde d'auteurs comme Smith lui-même, Ricardo, Sismondi, Marx, a été ressuscitée avec succès dans le deuxième tiers du XX^e siècle : sa conséquence a été l'occultation des problèmes politiques par le double effet de la biologisation des problèmes sociaux et de l'application au domaine de la vie de concepts venus de l'économie politique (par exemple, au XIX^e siècle, celui de division du travail par Milne-Edwards). Le caractère seulement métaphorique de ces emprunts était masqué par le prestige de la science placée juste avant la sociologie dans la classification de Comte.

Evidemment, toute l'histoire du XIX^e siècle le montre bien, la question politique ne pouvait être évacuée de la pratique comme elle était mise en marge de la théorie scientifique. Le génie d'Auguste Comte aura été de vouloir faire échapper le politique aux littérateurs et de persuader une partie de l'élite intellectuelle et dirigeante qu'on pouvait le discipliner par une double dépendance :

comme objet de recherche à l'égard de la sociologie, comme dynamique de l'humanité par l'invention de l'altruisme. Cette double invention terminologique – le terme altruisme est sans doute inventé, en tout cas popularisé, par A. Comte dans son ouvrage déjà mentionné publié de 1851 à 1854 – fixe le politique et le fait échapper à l'instabilité anarchique. Le tour de force est d'avoir contourné l'impossibilité de faire une science de la politique en tant que telle en la rattachant aussi étroitement que possible à la sociologie. De cette manière, c'était au nom de la « science » et non d'un esprit doctrinaire que pouvaient être rejetées les idées « anarchiques » ou « rétrogrades » : de plus en plus au cours de la carrière d'Auguste Comte, les premières plus que les secondes (Cingolani, 2002). En d'autres termes, Comte annexe le politique dans sa série des sciences, sans oublier pourtant qu'il est une pratique d'action et non une connaissance rigoureuse, apodictique.

Du même coup l'économie politique est chassée de la série des sciences et l'égoïsme, tendance biologique de l'espèce humaine dont elle était la manifestation sociale, est flanquée d'une autre tendance, l'altruisme, appelée à exercer de plus en plus sa prépondérance à mesure que la société encore circonscrite dans des formes politiques territoriales s'identifiera à l'humanité toute entière. Auguste Comte détourne ce mot de ses significations antérieures, nature humaine ou sympathie spontanée de l'homme pour ses semblables, pour en faire le régime « final », définitif, normal ; régime propre à la nature humaine et dont tous les germes essentiels durent exister toujours, « c'est alors que convient l'acception nouvelle d'Humanité » comme « ensemble des hommes constituant un être collectif » (Comte 1963 :32, X, 1 et 191 ; Lalande, 1926 : article sociologie). L'humanité définitivement substituée à Dieu est l'objet d'un culte. Elle forme une société plus générale et plus noble qui se superpose à la société politique comme celle-ci le fut d'abord à la société domestique. La sociologie d'Auguste Comte vise ainsi ce qu'on appellera plus tard la saturation d'un système avec cette particularité que chez lui le système, nourri par la connaissance certaine, rigoureuse, précise, des sciences transforme notre cerveau en un miroir fidèle du monde

qui nous entoure, nous fait accéder à la loi la plus générale de l'ordre universel (Comte, 1963 : 21).

La loi des trois états sanctionne la dynamique de l'ensemble de la société humaine. Dans la statique, l'antithèse égoïsme/altruisme sature tous les moteurs affectifs : les sentiments personnels (égoïsme) et les sentiments sociaux (altruisme). Aucun moment de l'histoire de l'humanité n'échappe à la loi des trois états ; aucun aspect de l'affectivité humaine n'échappe au tableau systématique de l'âme avec ses embranchements et ses ramifications : par exemple, l'égoïsme se divise en deux branches, l'intérêt et l'ambition ; de même, les sentiments sociaux ou altruistes peuvent être « spéciaux » ou « généraux », etc.

A cette condition, la réalité présente devient manifestation de ce qui est actuellement nécessaire pour la réalisation ultérieure du régime final : « Le principal triomphe de l'Humanité consiste à tirer son meilleur perfectionnement, surtout moral, de la même fatalité qui semble d'abord nous condamner au plus brutal égoïsme » (Comte, 1963 : 15).

La sociologie d'Auguste Comte englobe l'économie comme l'altruisme, l'égoïsme. La « loi » de « l'évolution affective "humaine" comporte indirectement une confirmation décisive, d'après l'intime corrélation qui doit toujours exister entre l'extension de l'altruisme et la restriction de l'égoïsme » (Comte, 1963 : 89).

La conjonction d'un ancrage indépassable de la sociologie dans la biologie : « étude générale de l'ordre vital » et, comme telle « sociologie préliminaire » selon le tableau synoptique d'un présentateur de son œuvre, Jean Laubier, et d'une philosophie de l'histoire évolutionniste – le régime final est le développement de ce qui était déjà présent, en germes, initialement – construit un système bouclé où la statique – étude de la nature humaine – comprend tout ce que la dynamique développera : la même fatalité règne au début de l'évolution humaine et dans son régime définitif. Le déterminisme n'est ainsi que l'appellation scientifique de la fatalité.

Tout étant ainsi bouclé, l'intelligence humaine ne peut prétendre transformer l'essentiel de l'homme : son affectivité ancrée dans l'institution humaine la plus immergée dans le biologique, la famille, modèle, par la hiérarchie naturelle qui la caractérise, de toutes les autres organisations sociales. Donc, sans institutions politiques et une hiérarchie des pouvoirs politiques et religieux, pas de société constituée.

Durkheim : la sociologie comme politique de dénégation des clivages

En fin de compte l'influence croissante de la pensée « rétrograde » a préservé Auguste Comte de l'occultation des problèmes politiques inhérente à la construction de la sociologie comme discipline de dignité supérieure, au sommet des sciences. La sociologie ultérieure, du moins en France, précisément parce qu'elle croit préserver la science des préjugés réactionnaires de l'apologie de l'ordre tout en combattant les tendances étatistes du socialisme, peut être considérée comme une vaste entreprise de dénégation de l'emprise croissante de l'État dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et au siècle suivant. Ainsi Durkheim vise explicitement Auguste Comte lorsqu'il tente de montrer que la division de plus en plus poussée du travail peut certes avoir de son temps des formes anormales et ne pas produire de la solidarité, comme c'est généralement son rôle. Mais, au lieu de préconiser comme Comte « un grand développement de l'organe gouvernemental et l'institution d'une philosophie des sciences », Durkheim voit les règles qui « se dégagent d'elles-mêmes de la division du travail » et « en sont comme le prolongement » acquérir peu à peu plus de solidité : les moralistes « n'ont pas perçu ce lent travail de consolidation, ce réseau de liens qui peu à peu se tisse de soi-même et qui fait de la solidarité organique quelque chose de permanent » (Durkheim, 1893 : 415, 358). Contre les économistes, Durkheim défend le besoin d'une « législation industrielle ». Mais celle-ci ne doit pas être d'abord imposée d'en haut. Les changements de la société procèdent comme l'évolution de l'organisme. « Il en va des habitudes sociales comme des canaux nerveux : ce sont des canaux

que la vie s'est creusée à elle-même en coulant toujours dans le même sens ». Conception à vrai dire très lamarckienne de l'évolution ; la fonction crée l'organe ; les ganglions ne seraient que « le lieu d'intersection de plusieurs de ces lignes "de passage" qu'ont suivies les ondes de mouvement et d'excitation échangées entre les divers organes ».

La stratégie de Durkheim est ici très claire : contre les économistes libéraux, il met l'accent sur l'anomie présente où la « division du travail ne produit pas de solidarité » ; mais il lui faut aussi se démarquer de tous ceux qui pourraient être favorables à un État fort, qu'il soit bismarckien, d'inspiration socialiste ou positiviste. Pour atteindre cet objectif, la référence à la physiologie joue le rôle d'une caution scientifique ; elle permet de déplacer dans le cadre d'une sociologie progressiste l'argumentation libérale d'une « harmonie des fonctions qui se rétablit d'elle-même » ; il ne récuse pas le fond de la « démonstration » des économistes et pourtant il la critique politiquement. Avant que l'harmonie ne se rétablisse, des troubles risquent de se produire : « Plus une organisation est complexe et plus la nécessité d'une réglementation étendue se fait sentir » (Durkheim, 1893 : 359-360).

Les nouvelles sciences de l'homme et de la société, selon la terminologie du CNRS, ne peuvent acquérir la dignité revendiquée par leurs fondateurs que par une stratégie très subtile d'étayage et de démarquage, d'alliance et de clivage qui leur garantisse un territoire durable. Le succès institutionnel indéniab le s'est accompagné d'une invention sémantique elle aussi réussie si l'on en juge par le succès fulgurant de la dichotomie égoïsme/altruisme.

Lorsque les mêmes termes sont utilisés dans un sens nouveau, l'effet produit sur le système des représentations peut être tout aussi puissant, tout en étant plus discret, que l'invention terminologique. Ainsi spontanéité, depuis le milieu du XVI^e siècle, signifiait : « qui se fait de soi-même, sans avoir été provoqué ». Elle était alors la marque de la volonté de l'individu : « Nous possédons la liberté qu'on appelle de spontanéité, c'est-à-dire que, lorsque nous avons des motifs, notre volonté se détermine par eux ». La spontanéité prend un tout autre sens lorsque ce même terme dénote « ce qui se

fait, s'exprime directement sans réflexion ni calcul ». Ainsi, selon Auguste Comte, la famille doit être conçue tantôt comme source spontanée de notre éducation morale, tantôt comme base naturelle de notre organisation politique (Comte, 1963 : 24). La conception nouvelle de la spontanéité ouvre la voie à la notion d'« ordre spontané » dont le statut sera bien différent selon qu'il est seulement l'esquisse ou la préparation d'un ordre spécifiquement politique imposé par un gouvernement, puis inspiré par un clergé athée (Comte) ou qu'il n'a pas besoin d'autre instrument de protection que sa propre cohérence – à l'exception de règles juridiques qui assurent le fonctionnement honnête des relations interpersonnelles et économiques (Hayek)¹.

Durkheim donne un tour progressiste à cette spontanéité, voyant dans la division du travail une condition de réalisation de « l'idéal de fraternité humaine », d'un État où la guerre ne serait plus la loi des rapports internationaux, où « au dessus des peuples européens tend à se former par un mouvement spontané une société européenne ». Ce qui est possible, c'est que les sociétés de même espèce s'agrègent ensemble. « Si nous tenons à l'humanité et si nous devons y tenir, c'est qu'elle est une société qui est en train de se réaliser de cette manière », grâce à la modération de l'égoïsme individuel par l'égoïsme des groupes et de l'égoïsme des groupes par un autre qui les embrasse, condition de la formation d'une société humaine (Durkheim, 1893 : 401, 416).

Le dispositif dichotomique égoïsme/altruisme se modifie ainsi en une sorte d'épanchement de bons sentiments qui anticipent sur l'avenir radieux promis par la solidarité organique due à la division du travail. Les conditions politiques de sa réalisation sont à peine évoquées, sauf dans des notes qui rendent un son bien différent. Ainsi, « rien ne dit que la diversité intellectuelle et morale des sociétés doive se maintenir. L'expansion toujours plus grande des sociétés supérieures d'où résulte l'absorption ou l'élimination des sociétés moins avancées tend en tout cas à la diminuer » (note 2 de la p. 402). De même la note 3, à propos de l'humanité dont nous

¹ Voir Lantz (1989).

sommes solidaires, apporte une précision essentielle : puisque cette société est seulement en train de se réaliser et que son caractère de société est ce qui importe « les devoirs que nous avons envers elle ne priment pas ceux qui nous lient à notre patrie. Car celle-ci est la seule société, actuellement réalisée, dont nous faisons partie ; l'autre n'est guère que *desideratum* dont la réalisation n'est même pas assurée ».

En d'autres termes, le problème politique ne peut pas, en pratique, être évité alors que tout le discours sociologique sur la division du travail était destiné à le subordonner à un optimisme progressiste qui l'occultait ; tout en suggérant discrètement la manière dont il devrait se poser. Ainsi du recours à l'abstraction pseudo-scientifique d'« élimination et absorption » pour éloigner le regard des pratiques recouvertes par cette terminologie évolutionniste : ce vocabulaire anodin légitime la colonisation et en masque la réalité. A cet égard l'anticipation optimiste d'un état où « tous les hommes collaboreraient à la même œuvre et vivraient de la même vie » (Durkheim, 1893 : 401) est insensée et terrifiante dans la mesure où elle exprime une idée philosophique qui, sans être réalisable, influence la pratique. Réactionnaires pour lesquels la nature humaine est immuable et progressistes qui ne voient dans l'avenir que la réalisation de l'identique confondu tout à la fois avec l'identité individuelle, singulière, et avec la nature humaine, partageaient une même aversion pour le débat, le conflit, la lutte inhérents au politique. La logique est impeccable : sans différence, plus de violence...

Mais le politique et la politique, avec ses conflits et leur violence latente, ne peuvent être apaisés : ni par la religion lénifiante des bien-pensants, ni par une philosophie de l'histoire maquillée en traitement scientifique des faits sociaux (Durkheim, 1895)². Violence particulièrement peu maîtrisable quand les sciences sociales ne la considèrent que comme le reste d'un état antérieur des sociétés qui va peu à peu se résorber.

² Préface de la première édition, VII.

Alors l'analyse de l'État est méconnue et tout se passe comme si les sciences sociales poursuivaient le désir plus ou moins conscient de réduire le rôle de l'État et prétendaient se procurer par la connaissance scientifique la justification de cet objectif. Ce projet est formulé de manière lapidaire par le titre de Pierre Clastres (1974), *La société contre l'État*. On peut se demander si le concept de société n'a pas été inventé pour tenter d'établir que la forme institutionnelle de l'État est temporaire, que l'importance que nous lui attribuons est un effet de la situation dans le monde et du moment de l'histoire qu'occupaient les théoriciens politiques de la Renaissance au XIX^e siècle. Mais est-il vrai que le concept de société soit plus adéquat pour comprendre notre époque que celui d'État (Badie & Birnbaum, 1979) ?

Le langage scientifique contre l'expression de la violence

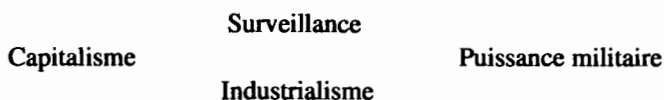
Si le politique est un objet méconnu, c'est ainsi parce qu'il est écartelé entre la sociologie qui ne le connaît que comme l'instrument de l'accomplissement de la société humaine et une science politique enfermée dans son fonctionnalisme : fonctionnement des institutions, usage qui est fait du pouvoir. On étudie « les institutions [...], les idées et la volonté qui les animent pour assurer la régulation sociale » (Grawitz, 2001 : 291). Mais qu'en est-il alors du politique à une époque où les institutions politiques nationales et internationales clament que leur objectif est de le « déréguler » (en reconnaissant parfois l'échec de cette politique !) ?

Ainsi la sociologie sous-évalue le rôle de l'État ; et la science politique prend d'emblée un point de vue sur les institutions politiques qui préjuge de ce qu'elles sont au nom de ce qu'elles devraient être. Ces « sciences » prétendent nous débarrasser des prénotions alors qu'elles se servent de leur prestige pour nous en inculquer.

L'édifice sociologique est construit sur une méconnaissance fondamentale : avoir laissé dans l'ombre la vérité de Montesquieu (pas de société sans gouvernement) par l'invention d'une notion

postiche « société globale » ou « système social » qui postule que la consistance des relations sociales leur est immanente et ne résulte pas d'un pouvoir qui les consoliderait.

On invoque la notion d'archaïsme, on monte en épingle des phénomènes de retour au passé, le SEL (la monnaie de sel), le don, pour dénier que pour expliquer les sociétés modernes, il nous faut comprendre la spécificité de l'État-nation (très différent des États prémodernes); qu'une société capitaliste n'est une société que parce qu'elle est un État-nation; que le capitalisme a depuis ses origines une dimension internationale (on la projette dans l'avenir). D'où ce qu'Anthony Giddens appelait « les dimensions institutionnelles de la modernité ».



La présence nécessaire de ces quatre dimensions explique la violence des relations à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur (Giddens, 1990 : 23, 63).

C'est précisément cette violence que l'invention d'un bon objet « la société » et l'attribution à l'homme d'« instincts » qui le lie à l'ensemble des autres hommes ont pour rôle de dénier. On rejette dans le passé et on éloigne dans l'espace les phénomènes qui ne s'intègrent pas à l'idée que l'on prétend avoir de la modernité. On ignore la simultanéité entre l'inhibition de la violence prohibée par les principes dont on se réclame bien haut et la capacité pour certains États d'exercer une violence sans limites qui n'a pas seulement un effet dissuasif; elle incite tous les États qui le peuvent à acquérir une puissance destructrice énorme qui, seule, les rend crédibles; c'est en tout cas ce qu'on se figure. Et, ce qui est encore plus grave: la menace répétée de la violence suprême par les États qui en ont un oligopole de moins en moins restreint est tellement dangereuse pour l'ensemble de la planète qu'elle amène à chercher un substitut. Plus crédible et dont on prouve par le fait l'efficacité. Une violence omniprésente se diffuse par tous les canaux à travers

toute la société ; l'ainsi dénommé « terrorisme » croit répondre aux déséquilibres de la terreur.

Or ces phénomènes sont méconnus ou morcelés par l'ensemble des sciences sociales ; par exemple, on sépare l'étude des répressions politiques des blessures narcissiques qu'elles provoquent et des pratiques destructrices qu'elles facilitent.

Pourtant Freud avait montré l'intrication et l'entremêlement des pulsions : l'Éros ne dépasse pas Thanatos, ni ne le maîtrise. « Le but de l'Éros est d'établir des unités toujours plus grandes afin de la conserver : en un mot, un but de liaison. Le but de l'autre instinct, au contraire, est de briser tous les rapports, donc de détruire toute chose : son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique, et c'est pourquoi nous l'appelons instinct de mort » (Freud, 1938 : 8). La sociologie invente donc le bon objet, « la société » pour repousser le clivage inhérent à l'institution politique par excellence, l'État, à la fois protecteur, unificateur et destructeur.

La sociologie, en présupposant par différentes approches (sociabilité au XVIII^e siècle, focalisation sur les conditions implicites des « accomplissements pratiques » de l'ethno-méthodologie) le succès des tendances unificatrices dénie, à la fois dans la réalité et dans l'imaginaire, le clivage de l'objet politique, l'État, l'Empire, etc. Par ce déni, elle contribue à fragiliser l'accès du politique au symbolique ; c'est l'accès au langage des affects portés par l'objet politique qui rendrait visible la dualité entre le besoin de sécurité et les fantasmes de toute puissance dont l'État est porteur (Lantz, 1996). On a inventé la société et son avatar médiatique, la société civile, les gens de terrain, les concrets, les productifs, pour se convaincre de la seule présence en nous de l'Éros.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BADIE B., BIRNBAUM, 1979. *Sociologie de l'État*. Paris, Grasset.
CINGOLANI P., 2002. *Sociologie et hérésie*. Habilitation à diriger des recherches, université Paris VII. Paris, Denis Diderot.

COMTE A., 1908 [1830-1842]. *Cours de philosophie positive*. Six tomes, édition identique à la première. Paris, Schleicher.

COMTE A., 1963. *Sociologie*. Textes choisis par Jean Laubier. Paris, PUF.

DURKHEIM E., 1963 [1895]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF (15^e édition).

DURKHEIM E., 1893. *De la division du travail social*. Paris, PUF (7^e édition).

FREUD S., 1964 [1938]. *Abrégé de psychanalyse*. Paris, PUF (4^e édition révisée).

GIDDENS A., 1994 [1990]. *Les conséquences de la modernité*. Paris, L'Harmattan.

GRAWITZ M., 2001. *Méthode des sciences sociales*. Paris, Dalloz (11^e édition).

LALANDE A., 1951 [1926]. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, PUF (6^e édition).

LANTZ P., 1989. *De la main invisible à l'ordre spontané, le libéralisme économique : interprétations et analyses*. Paris, L'Harmattan.

LANTZ P., 1996. *L'investissement symbolique*. Paris, PUF.

Résumé

De la part de la sociologie, le déni du politique n'est pas un accident : il est constitutif du projet de ses fondateurs (Auguste Comte, Durkheim). La prépondérance croissante des tendances altruistes sur les tendances égoïstes inhérentes à la spontanéité de la vie amènerait une seule société, l'humanité, à l'emporter sur les sociétés politiques particulières. La sociologie tente de relativiser les luttes, de dédramatiser les violences politiques en postulant une évolution spontanée qui les résorberait. Ne peut-on pas dire que, pour les sociologues, la société est un « bon objet » et le politique un « mauvais objet » (Mélanie Klein) ? Une critique des principes de la sociologie est la condition pour plus de lucidité en matière de réflexion et de pratique politiques.

Mots-clefs : sociologie, politique, société, Comte, Durkheim.

Summary

Depoliticisation and the Social Sciences

As far as sociology is concerned, the denial of politics is not accidental: it is constitutive of the project of its founders (August Comte, Durkheim). The increasing preponderance of altruistic over egotistic tendencies inherent in the spontaneity of life, it was believed, would lead a single society, humanity, to prevail over specific political societies. Sociology tends to relativise social struggles and to play down the importance of political violence by postulating a spontaneous form of development which would absorb and resolve these. Could we not say that, for sociologists, society is a 'good object' and politics a 'bad object' (Melanie Klein)? Greater lucidity with respect to political analysis and practice requires a critique of the principles of sociology.

Key-words: sociology, politics, society, Comte, Durkheim.

* * *

AFFICHAGE PUBLIC DE NOUVELLES CONFIGURATIONS DU RELIGIEUX

Annie BENVENISTE
URMIS

Le religieux est souvent identifié à partir de ses territoires produits par des opérations de différenciation. Une analyse en terme d'isolat, déconnecté de son contexte économique et politique mondial, correspond à la description qui est faite, par les acteurs eux-mêmes, d'un monde clos et porteur de transformation sociale. Mais la visibilité du religieux tient moins à ses figures locales qu'à la force d'expansion de ses réseaux. Les sociologues de la religion parlent de glocalisation (Bastian, Champion & Rousselet, 2001) pour penser le paradoxe de l'homogénéisation et de la différenciation. La globalisation qui s'étend aux systèmes culturels en leur conférant une apparente autonomie, produit une quantité d'univers symboliques qui constituent des communautés identitaires. Je voudrais montrer, dans cet article, que les espaces du religieux fonctionnent pour les sujets croyants comme exils imaginaires tout en reposant sur des pratiques – affiliation volontaire et affichage de conduites d'excellence, d'un côté, construction de réseaux transnationaux soutenu par un associationnisme religieux, de l'autre – qui sont en résonance avec les dispositifs du marché et la transformation des rapports sociaux.

J'ai choisi d'étudier une configuration religieuse localisée (Benveniste, 2002), qualifiée par les opérateurs sociaux d'espace de ségrégation et du repli identitaire : en banlieue parisienne, le grand ensemble des Lochères, dans la commune de Sarcelles, dont

plusieurs sous-espaces sont devenus le lieu de fixation d'une population juive exilée d'Afrique du Nord. Sarcelles, jumelée avec Natanya, ville d'Israël, a acquis pour cette population le statut d'une « petite Jérusalem ». Ce statut est lié au développement d'un quartier juif autour de la grande synagogue et dont la spécificité ethnique et religieuse est peinte, par ses résidents, aux couleurs de ces deux villes d'Israël d'un côté, de La Goulette, faubourg populaire de Tunis, de l'autre.

Le territoire juif

La Goulette fonctionne comme modèle historique de l'appropriation de nouveaux espaces par les exilés de Tunisie qui construisent, sur la promenade du front de mer, bordée de café-restaurants à Natanya ou, dans l'imaginaire, sur la place de France du centre commercial de Sarcelles, des formes de sociabilité qui leur rappellent leur passé. Jérusalem fonctionne comme cité idéale de l'accomplissement d'un messianisme religieux, modèle de ce que pourrait devenir Sarcelles si elle allait jusqu'au bout de sa vocation : devenir le lieu d'une utopie rédemptrice. Elle tient cette vocation de certains juifs du Maroc mais surtout de la venue en nombre, de Paris ou des communes environnantes, des juifs orthodoxes, ou juifs repentis¹ figurant le style hyperbolique du rapport à la loi.

La Goulette, Natanya et Jérusalem sont autant de figures symboliques magnifiées et citées de façon récurrente par les juifs résidents du grand ensemble qui, du coup, en occultent la construction politique. La sanctification s'est opérée après un certain nombre de phases de la construction communautaire qui elle-même s'est appuyée sur des mutations économiques et des changements d'orientation des politiques de la ville. Ces dernières ont cherché, à partir des années quatre-vingt, à faire participer les habitants et leurs associations à la définition et à la réalisation des

¹ La repentance est l'expression religieuse qui désigne une conversion interne. La conversion se fait vers des mouvements néo-orthodoxes qui trouvent leur origine dans le hassidisme d'Europe centrale.

actions, les élus locaux étant impliqués par la mise en place progressive des lois de décentralisation. Ce qui caractérise ces politiques de la ville c'est l'adoption de dispositifs territorialisés qui se veulent proches des usagers et visent à désamorcer les tensions entre groupes sociaux tout en favorisant des dynamiques collectives, notamment à travers la création de structures de médiation (Poiret, 1996). Si l'associationnisme juif a été présent très tôt à Sarcelles, il n'est devenu actif qu'avec les politiques de décentralisation. En même temps, il change d'orientation. De relais aux organismes d'intégration, il se confond de plus en plus avec le lobbying qui fait un usage stratégique de l'ethnicité². Selon le processus décrit par Glazer et Moynihan (1976), les groupes d'intérêt assurent la défense des minorités sur le principe même de leur construction, transformant ce qui les distinguait de façon invalidante en reconnaissance positive, inversant le rapport aux normes dans les relations interethniques comme dans l'expression des revendications individuelles.

Glazer et Moynihan décrivent des situations où les conflits sociaux sont lus comme des conflits ethniques, figure la plus efficace d'expression des intérêts. Sans reprendre terme à terme cette analyse, on peut lui trouver quelques applications dans l'histoire du grand ensemble de Sarcelles. Le recours aux associations ethniques est une revendication qui apparaît moins politique que les luttes menées dès les commencements du grand ensemble par les associations de résidents. Elles étaient alors organisées par le parti communiste pour obtenir les équipements sociaux qui tardaient à se mettre en place bien que prévus dans le plan général de construction. Les changements de population, la transformation du grand ensemble en territoire de l'immigration – selon le registre des représentations produites par les acteurs internes et externes – inaugurent une nouvelle période qui est celle du développement de l'associationnisme « ethnique », prenant le rôle des supports sociaux qui eux subissent l'effritement de la

² L'appartenance au groupe juif se définit comme une appartenance à la fois ethnique et religieuse.

sphère du travail, et l'effacement de l'État qui, sous prétexte de crise économique, laisse le champ libre aux actions caritatives, chargées de gérer la pénurie. Le changement de sens des luttes peut donc être mis en relation avec une ethnicisation des rapports sociaux. Dans le même temps qu'une solidarité habitante fondée sur une communauté d'intérêts représentés par les anciens mal logés, revendiquant un accès aux biens sociaux – maisons de jeunes, crèches, terrains de sports, commerces... – fait place aux luttes des minorités (dont on verra comment elles sont produites) pour la conquête d'espaces spécifiques, les pratiques d'échange social qui ne se développent bien que dans un contexte de relative homogénéité sociale font place à des pratiques de sociabilité revendiquant une homogénéité ethnique ou ethnoreligieuse. Ces changements sont visibles dans les rapports de voisinage où proximité et conflits se sont déplacés, le référent de la classe sociale disparaissant au profit de celui de l'origine ethnique ou religieuse.

Dans leur célèbre article « Proximité spatiale et distance sociale », les auteurs montraient que « l'hétérogénéité extrême des sous-groupes produits par les mécanismes de sélection [...] constitue le trait spécifique de la population des grands ensembles » (Chamboredon & Lemaire, 1970 : 11). L'appréciation portée sur le grand ensemble pouvait être entendue comme un désir ou un refus de rapprochement social, variant selon les différents groupes et leur accès à la mobilité sociale. Moins on était captif et plus on idéalisait le brassage et les nouvelles formes de sociabilité auxquelles il aurait donné naissance. Aujourd'hui, les résidents comme les opérateurs sociaux qualifient les modes de coexistence dans les grands ensembles dans les termes de la cohabitation interethnique. Selon le même registre, les juifs appartenant à la classe moyenne et occupant les immeubles vendus en copropriété interprètent leur enracinement comme un choix lié à la réalisation d'une utopie, celle d'une communauté juive vivant des relations harmonieuses et dont ils assurent le leadership.

Les responsables d'association assimilent leur position à celle d'entrepreneurs religieux qui diffusent le dynamisme et la protection communautaire. Les membres de la population juive,

qu'ils appartiennent aux classes moyennes ou aux classes pauvres décrivent une sociabilité forte, fondée sur la solidarité. Monique, commerçante, femme de cadre, qui a passé son enfance à Marseille et qui, depuis son installation à Sarcelles dans un immeuble en copropriété, a entrepris un « retour au religieux » décrit ainsi la solidarité juive dans le grand ensemble :

La solidarité... c'est un mot très fort dans cette ville. Bien sûr ça a des avantages et des inconvénients. Les avantages vont être qu'il n'y a jamais de solitude à Sarcelles. Je ne crois pas qu'il y ait des gens isolés. Quand je parle de l'isolement, je laisse le côté architectural de la chose. Je pense au moral. Les gens, on les laisse pas aller seuls dans leur tête. Quand quelqu'un va mal ça se sait. Bien sûr il y a des gens qui vous diront : « Je ne supporterais pas qu'on sache ce qui se passe chez moi. C'est violer ma vie privée ». Mais, je crois, qu'avec la vie qu'on mène, c'est un avantage. Donc, c'est ça qu'il y a de très beau à Sarcelles, c'est cette solidarité. On a beau dire, on se dit qu'on est les uns sur les autres, mais c'est vrai qu'on apprécie de faire un chabbat à Sarcelles, de passer les fêtes à Sarcelles.

Les juifs qui vivent dans les logements d'habitat social voient la solidarité comme une nébuleuse, assurant identification et protection. Pour eux, la communauté se confond souvent avec ses ressources d'approvisionnement en produits *acher* et en établissements scolaires juifs. Ainsi, Gisèle assimile les bienfaits de la solidarité de voisinage – qui d'ailleurs ne se réduit pas à ses coreligionnaires mais inclut l'ensemble de l'immeuble – à celle de la proximité des commerces :

J'ai la gare, le boucher B. qui est ici, en face. A., très connu qui vient deux fois par semaine au marché. D'ailleurs la viande que j'ai achetée aujourd'hui, c'est de chez lui par l'intermédiaire d'une amie ; elle a été à ma place... Y a, plus bas, la boucherie C. Tu vois la viande ne manque pas... J'ai plein d'amis ici. La dame qui a acheté pour moi est tout le temps là à venir, si j'ai besoin de quelque chose...

Stratégies de concentration et d'évitement

Ces stratégies que j'ai observées dans la population juive de Sarcelles permettent d'interroger les effets inattendus de la mixité sociale, principe commandant les processus décisionnels qui a présidé à l'édification des grands ensembles et à la diversification

planifiée des statuts de leurs habitants ; injonction adressée aux responsables des politiques de la ville. La mixité sociale était une valeur posée comme garantie de cohésion sociale avant de prendre la forme d'une lutte contre les exclusions et les ségrégations. Les différentes études (Poiret, 1996 ; Simon, 1998) ont montré les écueils de son application. Elle peut conduire à mettre en place des procédures de discrimination positive reposant sur le calcul de quotas ou déboucher sur la procédure inverse d'imposition de « seuils de tolérance ». Mais surtout elle n'a pas les vertus qu'on lui prête. La mixité conçue comme « échange généralisé entre les classes » reste une mesure dont le volontarisme, s'il occulte les mécanismes de la domination, n'en annule pas les effets.

Les processus qui ont conduit à la concentration des juifs de Sarcelles sont exemplaires des mouvements qui, à la fin des années 1970, traversent la société française et sont observés dans le grand ensemble de Sarcelles : la fuite des classes moyennes françaises vers un parc résidentiel plus valorisé favorise l'accès à la propriété et l'enracinement de migrants qui ont un certain capital économique mais qui – exilés – sont dépourvus d'un mythe du retour, comme elle produit la captivité des autres juifs ou non juifs ; la société propriétaire du parc de logements qui a trop misé sur la mixité brade les immeubles en copropriété et aux normes élevées de construction ; le regroupement familial, mesure politique à l'égard des immigrants et qui ressort davantage de la mobilisation collective développée par les couches pauvres des juifs d'Afrique du Nord comme rempart à l'effritement des protections sociales ; le renouveau religieux dont la première figure est celle de la position traditionaliste et la seconde, celle du fondamentalisme représenté par les néo-orthodoxes appelés « repentis ».

Les stratégies de concentration et d'évitement sont corrélées. La stratégie de l'évitement scolaire condense le mieux le projet « séparatiste » ou « communautariste », projet politique qui se cache derrière une position de revendication culturelle. D'abord simple revendication pour l'obtention de repas de substitution ou l'ouverture de cantines *cacher*, elle se concrétisa ensuite en pratique de séparation – suppression de la mixité sexuelle et religieuse –

avec l'édification d'écoles juives, aidée par une fondation de juifs américains. L'école est sous contrat avec l'État et doit accueillir des enfants non juifs mais c'est faire abstraction de l'effet du séparatisme et du rigorisme religieux qui règnent dans l'école et qui sont dénoncés par certains enseignants eux-mêmes. Les responsables communautaires parisiens avaient refusé de financer un établissement scolaire privé, par défense du modèle républicain et en préférant miser sur le soutien scolaire comme remédiation aux mauvais résultats que la privatisation opérée sans grandes ressources financières et avec une surcharge horaire n'aurait fait qu'aggraver. Aujourd'hui, les établissements scolaires juifs se sont multipliés, signes d'une radicalisation et d'une fermeture. L'ouverture d'écoles orthodoxes suit le fractionnement de la population juive en mouvements religieux divers.

Quand je suis allée voir les dirigeants de la communauté de Sarcelles, ils se sont longtemps expliqués sur la nécessité de garantir l'approvisionnement *cachet* de deux populations cibles : les jeunes qui fréquentent l'école et les vieux dont les faibles revenus ne donnent pas accès aux produits labélisés³ par l'autorité consistoriale. La nécessité de favoriser l'accès à des espaces *cachet* est présentée comme une démarche purement culturelle, destinée à maintenir les spécificités du groupe juif, selon la représentation substantialiste qu'en donnent les représentants communautaires. Derrière l'objectif avoué d'une prise en charge communautaire des juifs démunis ou hors de l'influence familiale – comme les élèves – il s'agit, en les constituant comme objets d'un traitement distinctif ou correctif de les enfermer dans un mode d'identification. Les dirigeants participent à l'affiliation des maillons faibles de la population juive à un réseau de protection et de contrôle. Les élèves sont catégorisés comme faibles, parce que vulnérables aux affiliations de leur groupe de pairs et désireux d'échapper aux pères, les personnes âgées parce qu'exclues des lieux de sociabilité.

³ Le tribunal rabbinique, qui fait partie du consistoire central, appose un cachet aux produits qui sont fabriqués ou transformés en conformité avec la loi religieuse.

Politique et communautarisation

Les négociations des membres de la commission administrative de la communauté – constituée de notables chargés de la bienfaisance et de ce qu'on pourrait appeler, aujourd'hui, la production du dedans et du dehors de rapports communautaires – auprès des élus tendent à maintenir la fiction d'une position de représentation et de contrôle sur l'ensemble de la population juive en soutenant ses demandes de reconnaissance spécifiques distribuées soit sous forme d'espaces de légitimation, soit sous forme d'allocation. Là encore, il faut faire une histoire des négociations de la communauté juive instituée avec la mairie, histoire qui participe de la construction communautaire. Du temps du maire communiste, ce dernier tisse certains liens avec les instances communautaires contre l'avis de la majorité du conseil municipal : les juifs obtiennent un carré dans le cimetière de la commune. Le nouage des intérêts entre communauté et mairie est renforcé quand en 1983 les notables juifs font alliance avec l'adversaire de droite non inscrit qui bat le maire communiste sortant. Dix élus juifs entrent au conseil municipal dans le but avoué « de permettre aux juifs de prendre en mains leur propre destin », c'est-à-dire de faire valoir les intérêts du groupe dans les décisions locales, dans une période où l'État affiche une politique de gestion de la différence culturelle.

Si l'on écoute le discours des élus, de droite, comme de gauche, il défend la position suivante : le conseil municipal s'appuie sur la part importante d'impôts locaux versés par les juifs pour justifier une forme de redistribution sous forme d'un soutien, d'une légitimation à se vivre comme une communauté. Le concept est alors consacré par les élus locaux eux-mêmes et il va fonctionner, non seulement comme fiction totalisante d'un groupe homogène – qui est en fait structuré selon des positions sociales et religieuses diversifiées – mais comme modèle du rapport de la municipalité avec les groupes qui fractionnent la société civile. La municipalité est présente, souvent actrice dans tous les événements festifs organisés par les associations ethniques ou religieuses de tous les groupes. J'ai choisi d'analyser deux cérémonies inaugurales

animées par la « communauté » juive de Sarcelles : une dont j'ai lu la description dans un journal communautaire et qui se passe au début de l'édification du modèle et l'autre à laquelle j'ai assisté et qui clôturait mon étude.

En novembre 1978, pour protester contre une déclaration de Darquier de Pellepoix : *A Auschwitz, on a gazé que des poux*, « un geste de fraternisation a lieu entre juifs et communistes » (les deux groupes sont ethnicisés par le journal et peuvent alors fonctionner dans un rapport d'alliance ou d'opposition). Le conseil municipal au complet assiste à l'office du samedi dans la synagogue ; puis le maire annonce la décision d'élever une stèle à la mémoire des martyrs juifs. Cette stèle, en liant les juifs d'Afrique du Nord au destin des victimes du nazisme, les lie aussi au destin de la ville de Sarcelles à travers le pacte d'alliance scellé dans le sol et contribuant à l'édification d'une mémoire des juifs sarcellois. L'appel à la mémoire de la *shoah* n'est pas de pure convention. Il correspond au développement, chez les juifs d'Afrique du Nord, des mouvements orthodoxes, inspirés du hassidisme d'Europe centrale. Ce développement se greffe sur le système de la dette contractée par une population – celle d'Afrique du Nord – qui a échappé à l'extermination de la seconde guerre mondiale et qui rembourse doublement : en reproduisant la construction communautaire de ceux – les juifs d'Europe centrale et orientale – qui les ont accueillis, à leur arrivée en France, à travers le réseau social de l'aide aux immigrants et réfugiés ; et en reproduisant cette construction sous la forme hyperbolique du don pratiquée par les milieux orthodoxes.

Vingt ans plus tard, en février 1998, quand finissait mon enquête, avait lieu la commémoration de la naissance de la communauté juive de Sarcelles. Elle fête ses quarante ans qu'elle associe avec les cinquante ans de la création de l'État d'Israël. Le dispositif scénique mis en place dans la salle des fêtes du centre culturel public des Lochères consacre les liens des juifs avec la ville. Les discours des responsables communautaires religieux et laïques ainsi que des élus énoncent le rôle positif joué dans la cité par le réseau des associations communautaires. Le lien avec l'État

d'Israël, raison de leur exil – les juifs concernés sont ceux de Tunisie et du Maroc qui ont fui après la guerre israélo-arabe de 1967 – est rappelé. Israël est aussi un modèle idéalisé du maintien des liens communautaires, comme lieu du prochain exil, à la fois invoqué (« Les gens qui sont pratiquants, dans cette ville, ne pourront, une fois qu'ils quitteront Sarcelles, vivre qu'en Israël », me confie Monique) et indéfiniment repoussé, les liens communautaires s'édifiant toujours en rapport avec la menace de la persécution. Le dispositif fait aussi apparaître, à travers les acteurs présents et les symboles convoqués le clivage entre un judaïsme politique qui, à travers l'institutionnalisation de la fête, dépossède les membres pauvres de la communauté et les femmes de tout rôle actif, et un judaïsme religieux lui aussi clivé entre traditionalisme et orthodoxie.

La présence des élus locaux aux cérémonies politico-religieuses de la communauté juive légitime l'usage qui est fait de la catégorie, en la mettant en acte sur la scène publique. Un article d'Emmanuelle Saada (1993) parle « du pouvoir performatif des discours, prononcés par les leaders d'associations juives ou antillaises, discours qui apparaissent comme structurant en partie les représentations et les pratiques, non seulement du public auquel il s'adresse mais de la population arbrevilloise en général ». Arbreville figure pour Sarcelles, l'auteur voulant dissimuler le vrai nom de la ville qui est cependant transparent dès le début. Dans son souci de déconstruire la catégorie de communauté, elle adopte la démarche de l'individualisme méthodologique qui identifie les positions identitaires à des stratégies – celle du laïque, du militant, de l'entrepreneur religieux – qui se révèlent dans l'interaction. Emmanuelle Saada attache son attention aux représentations que se forment les individus des différentes manières d'être juif, dans différentes situations. Pratiques et positions qui, déconnectées des enjeux de hiérarchisation sociale et de domination politique, peuvent être redéfinies comme des jeux de rôle dans le théâtre d'Arbreville. S'agit-il de ne pas dévoiler le terrain de l'enquête qui est néanmoins reconnaissable ou de réduire les situations sociales à des situations abstraites ?

Il s'agit pour moi de mettre en évidence les divisions internes de la population juive ; elles ont été construites dans le processus d'enquête ; elles reposent aussi sur la production de rapports sociaux qui sont réinterprétés dans le champ religieux et réinscrits dans les micro-appartenances qui globalement distinguent les juifs – la plupart devenus français – des autres immigrés et les divisent entre eux selon une frontière qui est ethnoreligieuse, effaçant les hiérarchies sociales. La construction communautaire, affichant un discours de solidarité entre ses membres, masque les rapports sociaux, visibles dans les pratiques d'évitement scolaire et résidentiel. Les familles pauvres qui ne peuvent éviter la cohabitation avec les « immigrés » qui font l'objet de jugements négatifs, envoient plus volontiers leurs enfants dans les écoles juives pour les protéger des mauvaises fréquentations. Les rapports sociaux se produisent aussi à l'intérieur du groupe juif dans les pratiques de bienfaisance, fondées sur le don/contre-don. La démultiplication de ces dernières va permettre de réinterpréter les divisions sociales externes et internes à la communauté selon le registre de la division culturelle ou religieuse. Le fractionnement en sous-groupes donne l'illusion de l'autonomie des mouvements caritatifs comme il déguise l'arrêt du processus de mobilité sociale dans une grande partie de la population juive sous l'apparence du choix religieux. Les juifs originaires de Tunisie, restés à Sarcelles en plus grand nombre, ont ainsi créé des associations culturelles tunisiennes – qui font aussi de la bienfaisance – pour se libérer de la domination du modèle des juifs d'Algérie « trop assimilés » et du modèle religieux des juifs marocains réputés plus authentiques.

Le grand rabbin de Sarcelles, qui est un rapatrié d'Algérie, pratique l'oxymore en disant simultanément que « la synagogue a été érigée pour accueillir une grande famille » et qu'« il a fallu contenter les demandes de folklore des Marocains en divisant (son) espace ». Il ne peut revendiquer son rôle de rassembleur qu'à partir du déni d'avoir échoué à tenir ensemble les éléments disparates, ce qui signifierait de les avoir conduit vers une pratique privée de la religion à travers un judaïsme républicain. Ce dernier est associé aux rapatriés d'Algérie qui incarnent l'intégration et la dispersion.

Les divisions internes qui ont dans une première période opposé les partisans d'un judaïsme consistorial aux partisans d'un retour aux traditionalismes nord-africains – revendications ethniques, régionales contre un modèle français dominant – opposent aujourd'hui traditionalistes et orthodoxes. Le rigorisme de ces derniers tout en instituant la séparation résidentielle, sociale, culturelle qui se superpose à celle des sexes à l'intérieur du groupe orthodoxe, oblige l'ensemble des juifs laïques et traditionalistes à se repositionner ou à quitter Sarcelles.

Ces divisions se construisent selon les modalités de la recomposition des formes du religieux. La formation des groupes est relativement flexible ; elle se fait sur la base du volontariat, de l'appartenance affinitaire sans rompre avec les nouveaux modes de subjectivation – l'autonomisation et le culte de la performance – ni avec la privatisation des institutions. L'institution religieuse, démembrée, éclate en une multiplicité d'associations qui, sous l'affichage culturel, poursuivent des activités culturelles et de solidarité. La symbolique du don et de la dette est au centre de l'adhésion religieuse chez les orthodoxes et elle investit tout le champ religieux juif.

On trouve la même configuration chez les musulmans avec l'usage privatisé de la *zakat* – la circulation du don religieux – dont le contrôle échappe de plus en plus aux autorités religieuses dominantes. En l'absence de représentation unifiée du culte musulman, l'imam de la mosquée de Paris a, par exemple, fixé le prix du rachat « dû » par les croyants que leurs obligations sociales empêchent d'honorer la fête de l'Aïd-el-Kebir dans toutes ses dimensions. Mais beaucoup de communautés musulmanes qui ne suivent pas ce leadership se livrent à des surenchères. Elles participent à des mouvements religieux développant l'entraide et le contrôle social selon le modèle de la pratique d'excellence.

La fragmentation est compatible avec l'imposition communautaire qui maintient la fiction d'une totalité, imposant un principe consensuel d'appartenance fondé, à l'intérieur, sur le partage d'un destin commun et fonctionnant vis-à-vis de l'extérieur comme un bloc uni contre l'adversité. Conception produite par les

instances de représentation du judaïsme et les leaders d'associations religieuses non consistoriales qui amplifie la connotation ethnique et l'expression publique du religieux. Conception rappelée par nombre de mes interlocuteurs juifs et par beaucoup de Sarcellois qui voient les juifs comme un groupe puissant. Les associations juives dessinent une nébuleuse qui a une face locale décrite plus haut et une face transnationale qui renforce cette représentation interne et externe.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALTHABE G., SELIM M., 1998. *Démarches ethnologiques au présent*. Paris, L'Harmattan.

BASTIAN J-P., CHAMPION F. & ROUSSELET K. (dir), 2001. *La Globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.

BENVENISTE A., 2002. *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*. Paris, l'Harmattan.

CHAMBOREDON J-C., LEMAIRE M., 1970. « Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement », *Revue Française de Sociologie*, XI : 3-33.

GLAZER N., MOYNIHAN D.P., 1976. (eds). *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge/London, Harvard University Press.

HOVANESSIAN M., 1992. *Le Lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*. Paris, Armand Colin.

POIRET C., 1997. *Familles africaines en France*. Paris, CIEMI/L'Harmattan.

SAADA E., 1993. « Les Territoires de l'identité. Être juif à Arbreville », *Genèses*, 11 (mars) : 111-136.

SIMON P., 1998. « La discrimination : contexte institutionnel et perception par les immigrés », *Hommes et Migrations*, 1211 (fév.).

Résumé

Cet article se propose de montrer comment les figures du religieux qui se déploient dans l'espace du grand ensemble de Sarcelles, espace de

concentration d'une population juive importante et diversifiée, peuvent être analysées comme des figures politiques. Non seulement parce que la construction communautaire, favorisée par l'alliance des élus locaux et la mise en place de certaines orientations des politiques de la ville, est potentiellement porteuse d'un modèle du rapport des habitants aux autorités locales. Les diverses positions religieuses des sujets de l'enquête, si elles sont vécues comme des pratiques collectives de solidarité et de protection, peuvent aussi être analysées comme des réinterprétations des divisions sociales qui traversent le grand ensemble et la population juive.

Mots-clefs : communauté, ethnicisation, religieux.

Summary

The Public Display of New Religious Configurations

This article aims to show how forms of religious expression within the Sarcelles high-rise estate, an area in which an important and diverse Jewish population is concentrated, can be analysed as forms of political expression. This is the case not least because community construction, to which the local councillor alliance and the implementation of certain urban policies each contribute, potentially provides a model of the relationship between inhabitants and the local authorities. Although the research subjects experience their different religious positions as collective practices of solidarity and protection, these can also be analysed as re-interpretations of the social divisions running through the high-rise estate and the Jewish population.

Key-words: community, ethnicization, religious.

* * *

INITIATIVES LOCALES, STRATÉGIES SOCIALES ET NOUVELLES CONFIGURATIONS POLITIQUES DANS L'OUEST CAMEROUN

Yves GUILLERMOU
Université Toulouse III

Les initiatives locales de développement sont un thème particulièrement complexe et difficile à définir, tant il semble recouvrir des situations et des pratiques hétérogènes. Si le champ (ou le contenu) des actions collectives relevant de cette dénomination générale apparaît aussi large que variable, les questions essentielles (bien que rarement formulées) portent sur la nature de la dynamique sociale qui les sous-tend : qui sont les principaux acteurs, quels objectifs poursuivent-ils, comment collaborent-ils entre eux et/ou avec l'ensemble de la société locale ?

Ces questions revêtent une acuité particulière dans le contexte actuel du continent africain, où le retrait souvent précipité de l'État remet en cause la philosophie du développement, notamment à l'échelle locale. Jusqu'à une période récente, par-delà la diversité des options politiques officielles, le « développement local » relevait pour l'essentiel de modes d'intervention autoritaires, cherchant à associer la « base » (population locale) à des décisions prises au « sommet » (pouvoir central) : il s'agit d'un modèle « descendant ». Ce modèle trouve une illustration presque parfaite dans la politique de développement local mise en œuvre en Algérie pendant près de deux décennies, fondée sur la commune¹ et ses « assemblées

¹ Le code communal algérien de 1967, inspiré à la fois du droit français et du droit yougoslave, attribue à la commune de larges compétences en

populaires » ; les « villages socialistes » créés au cours des années 1970 offrent théoriquement aux ruraux un nouveau cadre de vie et de nouvelles formes de participation à un niveau plus fin, à travers les comités de gestion villageois. En réalité, tout ce dispositif répond surtout à des objectifs d'encadrement-uniformisation des campagnes, assurant une « descente » progressive des directives centrales jusqu'à la « base », et bien peu de « remontées » effectives.

A ce modèle s'oppose celui du « développement communautaire », défini par les Nations unies comme « l'ensemble des procédés par lesquels les habitants d'un pays unissent leurs efforts à ceux des pouvoirs publics en vue d'améliorer la situation économique, sociale et culturelle des collectivités, d'associer ces collectivités à la vie de la nation et de leur permettre de contribuer sans réserve aux progrès du pays »². Cette définition insiste sur la participation active des habitants aux efforts entrepris, précisant que « ces efforts sont laissés, dans toute la mesure du possible, à leur propre initiative ». Les modalités concrètes de répartition des tâches (et des prérogatives) entre populations et pouvoirs publics ne sont cependant pas définies, tout comme les formes d'expression et de contrôle reconnues aux premières. De fait, les expériences relevant (explicitement ou implicitement) du « développement communautaire » forment un ensemble très disparate, susceptible d'interprétations contradictoires³, et dont il paraît très difficile de tirer des conclusions précises quant au rôle effectif des populations. Ce genre d'entreprise est d'ailleurs constamment confronté à des

matière d'équipement, de planification, de gestion, et dans l'ensemble des affaires d'intérêt local.

² Source : 20^e rapport du comité administratif de coordination au conseil économique et social (E/2931), 1956, cité par Prats (1972 : 78).

³ Certains auteurs, comme A. Meister, contestent même l'existence de la « communauté » postulée par le développement communautaire, notamment en Afrique où les hiérarchies traditionnelles s'opposeraient à l'autonomie et à l'égalité des membres : point de vue violemment critiqué par G. Belloncle, lequel tend à « idéaliser » la communauté villageoise, en insistant sur sa cohésion et minimisant ses contradictions internes.

exigences difficilement conciliables : renforcement des solidarités à des niveaux très différents, association de règles coutumières et de règles d'origine externe... (Prats, 1972 : 387).

Toutefois, ces deux modèles apparaissent de plus en plus dépassés de nos jours. N'assiste-t-on pas, face à l'affaiblissement d'un État dont l'omniprésence dissimule mal les défaillances croissantes, à la multiplication d'initiatives locales émanant réellement de la « base », sous l'effet conjugué de contraintes matérielles et d'une conscience collective accrue, dans le cadre d'un mouvement « ascendant » ? En fait, au-delà du constat général, le problème est de saisir la signification sociale et politique d'un tel phénomène : un mouvement « ascendant » implique-t-il automatiquement une participation consciente et volontaire de l'ensemble d'une communauté villageoise sur une base « démocratique » ? Ou bien résulte-t-il surtout de l'action de minorités influentes, agissant au nom de « l'intérêt général », mais poursuivant des objectifs bien spécifiques ?

Il apparaît nécessaire d'identifier clairement dans chaque cas les principaux groupes d'acteurs et leurs stratégies respectives ; à partir de là, il convient de procéder à une analyse précise des rapports entre initiatives locales et pouvoir local. L'examen d'expériences en cours dans l'Ouest Cameroun peut ici, en mettant en lumière la complexité et les contradictions internes de ces mouvements, s'avérer riche d'enseignements.

Organisation sociale et pouvoir coutumier en pays bamiléké

Le pays bamiléké, situé dans l'ouest du Cameroun, couvre un peu plus de 6 000 km², et regrouperait de nos jours environ 1,5 million d'habitants. Il s'agit d'un ensemble de hautes terres, au sein duquel on distingue notamment le haut-plateau, comportant des massifs dépassant 2 000 mètres d'altitude, et des hautes plaines périphériques dont l'altitude moyenne varie entre 850 et 1 100 m. Si ces deux sous-ensembles disposent de terres riches et de conditions favorables à l'activité humaine, c'est le haut-plateau qui concentre la majorité de la population, avec de très fortes densités

(de 100 à 400 hab./km², et même plus de 1 000 dans certaines zones). Les Bamiléké ont su tirer parti des potentialités locales, en développant une agriculture intensive conciliant productivité et conservation des sols, mais également un réseau très dense de relations commerciales, leur permettant de valoriser leur position de carrefour entre montagne et plaine, savane et forêt, nord et sud.

Le système social bamiléké a de tout temps frappé les observateurs par sa complexité et sa cohésion. Mais son originalité s'exprimerait surtout dans une série de traits apparemment paradoxaux : 1) fortes institutions séculaires/grande capacité d'adaptation au changement ; 2) strictes hiérarchies/forte mobilité sociale ; 3) forte emprise du groupe/valorisation de l'initiative individuelle... C'est sans doute dans cette capacité à conjuguer des éléments antinomiques qu'il convient de rechercher les fondements du « dynamisme bamiléké ».

Les Bamiléké se distinguent par ailleurs par la spécificité de leur système politique, basé sur la « chefferie » (*gung*). Celle-ci forme une sorte de petit « État-nation », défini par un territoire, une population et une culture propres, dirigé par un chef (*fɔ*), dont les pouvoirs, en apparence absolus, sont limités par les conseils de notables et les sociétés coutumières. Sur le plan économique, la chefferie joue un rôle important en tant que cadre d'organisation de travaux d'intérêt collectif, ainsi que comme lieu d'une accumulation substantielle de surproduit ; mais celle-ci, loin de bénéficier personnellement au chef et à sa famille, s'inscrit dans le cadre d'un vaste système de redistribution⁴. Médiateur entre les vivants et les ancêtres, le chef est un personnage « sacré », jouissant de multiples privilèges ; mais ceux-ci ont pour contrepartie une masse de lourdes obligations et le respect de règles très strictes, le tout sous le

⁴ « En fait, le chef ne profite pas personnellement de l'accumulation des produits à la chefferie. Les biens prestigieux vont en effet au trésor et sont exhibés à l'occasion des grandes cérémonies [...] Quant aux produits agricoles, ils sont pour la plupart redistribués... Il est significatif que seul le chef ne travaille pas. Ses épouses par contre restent des paysannes astreintes au même labeur que toutes les autres femmes... » (Barbier, 1977 : 29-30).

contrôle étroit des conseils de notables – ainsi que d'un cercle étroit de proches et de dignitaires influents, dont la « reine mère » (*mafô*), investie d'une autorité certaine.

Si le nombre et les attributions des sociétés coutumières varient d'une chefferie à l'autre, on retrouve à peu près partout les mêmes instances de base, notamment les deux principaux conseils de notables : 1) le « conseil des neuf » (*mkamvu'u*), composé du chef lui-même et de huit représentants du fondateur, mais parfois élargi à d'autres notables, organe consultatif en principe, mais assumant en fait de multiples fonctions exécutives, judiciaires et de contrôle social ; 2) le « conseil des sept » (*mkam sombueh*), sorte de « cour suprême » chargée de veiller au respect des institutions et des coutumes. Le « conseil des neuf », en particulier, intervient dans les domaines les plus divers : distribution de terres, rites agraires, grandes cérémonies, promotion de notables, choix d'un nouveau chef, décisions judiciaires, relations extérieures et guerre, etc. Les sociétés coutumières se présentent à la fois comme des confréries initiatiques et des groupements associatifs, jouant un rôle décisif en matière d'intégration et de régulation sociale, répondant aussi bien aux intérêts supérieurs de la chefferie qu'aux problèmes de base de ses membres individuels (Perrois & Notué, 1997 : 63-94). Leurs fonctions, bien que multiples, sont essentiellement d'ordre politique et social, et peuvent être classées comme suit : 1) cadre de communication directe et réciproque entre le chef et la population (sans interposition d'une caste de dignitaires) ; 2) lieu de matérialisation régulière de la place de chacun dans la hiérarchie locale ; 3) moyen de promotion et d'ascension dans la hiérarchie (Hurault, 1962 : 81-2).

La force de ces institutions originales est à mettre en relation avec les formes et le rôle très particuliers de la parenté dans la société étudiée. Contrairement à la majorité des sociétés africaines patrilineaires fondées sur les grands lignages indifférenciés, la société bamiléké se caractérise par la prolifération de petits lignages, la règle de l'héritier unique conduisant au fractionnement de tout lignage à chaque génération (Hurault, 1962 : 34-5). Ces petits lignages, généralement fragiles, sont incapables d'assurer par

eux-mêmes la cohésion et la stabilité nécessaires à toute communauté humaine : d'où l'importance des instances sociopolitiques à base extraparentale. Le politique prime ici sur la parenté, en dépit de leur étroite imbrication⁵ : l'unité d'un ensemble de lignages disparates ne peut être maintenue que par un pouvoir fort et centralisé, mais contrôlé par de solides instances coutumières, dans le cadre d'une sorte de « contrat social » entre le chef et la population (Métangmo, 1986 : 27-8). Particulièrement significatif est le fait qu'à l'issue des rites d'intronisation, tout nouveau chef est coupé des liens de filiation et d'alliance envers ses ascendants : il acquiert, au-dessus des chefs de lignage, un statut parental exceptionnel, qui lui vaut le titre de « père du pays » (Pradelles de Latour, 1991 : 185), et même de « mari du pays » (Tsekeni, 2000 : 190-1).

Le système sociopolitique bamiléké présente des divisions hiérarchiques très strictes. Dans toute chefferie, la population se répartit en au moins trois grandes catégories (elles-mêmes très hiérarchisées intérieurement) : 1) « princes » ou descendants du chef ; 2) « notables » composés surtout de serviteurs du chef et de leurs héritiers ; 3) simples villageois ; à quoi s'ajoute parfois une quatrième catégorie, celle des esclaves (généralement très minoritaires et à statut non permanent). Mais ces divisions ne sont ni rigides ni figées : elles s'inscrivent au contraire dans un processus de recomposition permanente. Les principaux privilèges héréditaires se perdent au bout de quelques générations, tandis que les membres des catégories les plus défavorisées peuvent s'élever dans l'échelle sociale par divers moyens : enrôlement parmi les « serviteurs » du chef, réussite individuelle par le commerce (entraînant tôt ou tard la reconnaissance du chef)... L'attribution

⁵ « Les chefs bamiléqués étaient sans conteste à la tête d'une clientèle qui, par définition, instaure une parenté fictive. Or, si l'on considère que le chef est relié à un tiers des chefs de lignage par le sang et à un autre tiers par les liens d'alliance, nous admettons... que l'organisation politique des Bamiléké est à la fois clientéliste et parentaliste. Ici, un client est un futur parent à qui on donne des femmes, et un parent n'est proche du chef que s'il se comporte en bon client. Parenté et politique sont étroitement imbriquées ». (Pradelles de Latour, 1991 : 173-4).

régulière de titres de notabilité par le chef permet à la hiérarchie sociale interne de rester « à la fois préétablie et ouverte » (Pradelles de Latour, 1991 : 144). Chose remarquable, les sociétés coutumières elles-mêmes, tout en reproduisant la différenciation sociale existante, tendent à favoriser l'ascension des serviteurs et des simples villageois, alors qu'elles freinent celle des « fils de chef » (Hurault, 1962 : 83-4).

Le système sociopolitique basé sur la chefferie a fait la preuve, au cours des siècles, de sa cohésion et de sa grande capacité d'adaptation aux vicissitudes historiques. On peut s'étonner du fait que les habitants du haut-plateau ne se soient jamais unis au sein d'un grand royaume centralisé, au moins pour des raisons de sécurité : en fait, en dépit de la pression périodique de certains peuples du nord (Foulbé, Tchamba) ou même voisins immédiats (Bamoun), la survie de l'ensemble des chefferies bamiléké n'a jamais été sérieusement menacée (Perrois & Notué, 1997 : 32). La majorité des grandes chefferies ont été fondées entre le XIV^e et le XVI^e siècle. Les aléas de la conjoncture politique et économique, conjugués à la pression démographique, ont conduit aussi bien à des scissions qu'à des regroupements de chefferies. Mais le cadre global est resté pratiquement inchangé jusqu'à l'occupation coloniale.

Colonisation, « boom » caféier et transformations socio-économiques

Premiers colonisateurs du Cameroun, les Allemands soumettent l'ensemble des hautes terres de l'ouest entre 1902 et 1910. Au cours de la première guerre mondiale, le Cameroun est occupé par les alliés et la région est divisée en deux, la partie orientale (dont le pays bamiléké proprement dit) passant sous administration française et la partie occidentale sous administration britannique. Les différents colonisateurs ne remettent pas directement en cause l'organisation politique traditionnelle : ils cherchent surtout à s'assurer le concours des chefs, mais vont progressivement, en leur confiant des tâches d'auxiliaires de l'administration, altérer leurs fonctions et la nature de leur pouvoir.

Les chefs se voient notamment attribuer la responsabilité du recouvrement de l'impôt et celle de la fourniture de main-d'œuvre pour les travaux « d'intérêt général » ou les plantations européennes : obligations impopulaires, qui mettent leur autorité à l'épreuve. L'une et l'autre se heurtent à de vives résistances, comme il ressort de nombre de documents administratifs entre 1916 et 1946⁶. A diverses reprises, prenant acte de la difficulté croissante des chefs à s'acquitter seuls de tâches aussi lourdes auprès de populations de plus en plus nombreuses, l'administration tente de faire du quartier la cellule de base de la chefferie, et de l'utiliser comme cadre pour le recensement, la collecte des impôts et le recrutement de main-d'œuvre. Cette politique de décentralisation avant la lettre, non sans danger pour l'autorité des *fô*, ne sera pas généralisée, mais de nouvelles suggestions sont périodiquement formulées en vue d'un partage plus efficace des tâches, y compris par le renforcement des sociétés coutumières, considérées comme des « écoles de notables » (Tardits, 1960 : 46-9). Mais dans les faits, l'action de l'administration contribue surtout à creuser le fossé entre les chefs et la masse de la population, tandis que les corps « intermédiaires » (conseils de notables, associations traditionnelles, classes d'âge, etc.) perdent de leur vitalité et de leur influence. Aux abus de pouvoir et exactions des chefs répond la résistance croissante de la population, laquelle sollicite même de plus en plus l'intervention directe de l'administration⁷. Les tensions s'exacerbent lors de la

⁶ Documents où transparaît clairement l'inquiétude de l'administration face aux limites de l'autorité des chefs : « car bien que les chefs soient les détenteurs reconnus par leurs sujets de l'autorité ancestrale, en ce qui regarde des obligations nouvelles créées par l'administration, il peut se faire que toute l'autorité traditionnelle ne suffise plus pour les faire remplir et respecter avec la rigueur que nous voudrions » (rapport de tournée à Bafoussam, 19/09/1934, cité par Tardits, 1960 : 38).

⁷ En 1932, le chef de Bangoua est même déposé par suite de spoliations foncières répétées. De 1946 à 1953, plus de 60 plaintes opposent les habitants de Bafou à leur chef pour des problèmes de terre, et celui-ci doit souvent céder. En 1952, le chef de Batcham a contre lui 31 plaintes de ses sujets pour sa convoitise sur des terrains, des plantations de raphia ou des femmes (Kuété, 1996 : 35).

lutte pour l'indépendance : entre 1955 et 1962, le pays bamiléké est l'un des principaux foyers de la lutte armée menée par l'UPC (Union des Populations du Cameroun), dressant de larges fractions de la population contre les chefs, considérés comme collaborateurs du pouvoir colonial (puis néocolonial).

Cette évolution du cadre politique ne peut cependant être analysée en dehors du contexte économique. A partir des années 1930, l'introduction du café arabica sur les hautes terres de l'ouest va bouleverser le paysage agraire et l'activité économique de la région. Cette culture, que l'administration s'efforce au départ de limiter aux colons européens et à une minorité de chefs et de notables autochtones, suscite rapidement un engouement général. Sa diffusion massive en milieu paysan au cours des années 1940 sera le fruit d'une âpre lutte recourant à toutes sortes de moyens (dont le vol organisé de plants dans les pépinières), et contribuant pour une large part, avec l'appui des jeunes organisations syndicales et politiques, au développement du sentiment national, en même temps qu'à la consolidation de l'identité régionale. Le « boom » caféier, qui culmine entre l'indépendance (1960) et le milieu des années 1970, bénéficie en premier lieu à l'aristocratie rurale (chefs et notables), à qui l'accession au statut de grands planteurs permet de raffermir un pouvoir politique menacé, mais également à la masse de la paysannerie. Un certain consensus social va s'instaurer grâce à l'élévation générale des revenus et du niveau de vie : processus lié à la mise en place d'un système coopératif original, d'une efficacité rarement atteinte en Afrique noire « francophone ».

Clef de voûte de ce système, l'UCCAO (Union centrale des coopératives agricoles de l'ouest), investie dès 1961 du monopole de la collecte et de l'exportation du café arabica, devient rapidement une entreprise commerciale de premier plan. La participation effective de la « base », théoriquement assurée à travers une représentation à plusieurs niveaux, se heurte en pratique au contrôle étroit de l'État, mais également à la prépondérance des notables et grands planteurs au sein des conseils d'administration. L'UCCAO n'est pas pour autant un instrument au service exclusif de l'aristocratie rurale : la majorité de la paysannerie bénéficie de la

fourniture d'intrants fortement subventionnés et de la commercialisation du café à des prix garantis. L'UCCAO et les coopératives membres participent à des opérations de développement rural intégré⁸, et contribuent à l'amélioration générale des conditions de vie à la campagne (fourniture de matériaux de construction à prix réduits, construction de dispensaires et autres infrastructures...). Le système coopératif joue ainsi le rôle d'agent principal d'un processus de développement local certes « descendant », laissant peu de place aux initiatives de la population, mais répondant globalement aux attentes de celle-ci.

On assisterait donc à l'émergence d'une « société de planteurs » nullement homogène, mais bénéficiant d'une répartition relativement équitable des fruits de la croissance, grâce notamment à l'action multiforme d'un système coopératif efficient en même temps qu'étroitement lié aux sphères dominantes de l'État. Le renforcement général de l'assise économique des anciens groupes privilégiés contribue à la reproduction d'un ordre politique traditionnel parfois menacé, mais doué d'une capacité d'adaptation rarement démentie. Cette « révolution conservatrice » ne recouvre cependant qu'une partie de la réalité : elle masque d'autres transformations socio-économiques profondes, porteuses de contradictions qui n'apparaîtront au grand jour qu'avec le retournement de la conjoncture économique (fin des années 1980).

Si la croissance du secteur agro-exportateur sous contrôle étatique joue un rôle moteur, d'autres facteurs contribuent au développement de la région, notamment la multiplication des activités liées à la croissance urbaine et l'essor des échanges villes-campagnes : domaines où l'initiative des non-héritiers (majoritaires dans la société bamiléké) occupe une place essentielle. On assiste dès lors à l'émergence rapide d'une bourgeoisie d'affaires peu nombreuse mais réputée, ainsi que de diverses catégories de migrants qui s'efforcent d'améliorer leur condition matérielle et sociale par la

⁸ Comme le Projet de développement rural des plateaux de l'ouest (PDRPO), axé sur l'amélioration de la qualité du café, la mise en valeur des bas-fonds par la riziculture et le maraîchage, et la création de pistes rurales.

pluri-activité et l'alternance entre ville et campagne. Tout ceci entraîne des changements importants au niveau des structures foncières, des procès de production, des styles de vie, des idées et des valeurs en milieu rural. Les cultures vivrières marchandes et maraîchères, stimulées par la demande croissante des marchés urbains, tendent à concurrencer sérieusement le café ; la bourgeoisie agro-commerçante émergente, qui contrôle ces nouvelles filières, développe des stratégies distinctes de celles de l'aristocratie villageoise – sans toutefois s'opposer ouvertement à celle-ci. A l'autre extrémité de l'échelle, les groupes défavorisés, exclus de l'accès à la terre et dépourvus d'assise matérielle, élaborent des stratégies de survie tout en contestant, de manière encore discrète, l'ordre dominant.

Initiatives locales et nouveaux acteurs

L'émigration vers les villes constitue le principal (sinon l'unique) moyen de survie ou de promotion sociale pour les membres des catégories situées au bas de la hiérarchie traditionnelle. La réussite d'une minorité d'entre eux (éclipsant souvent le sort précaire de la majorité) contribue à la formation d'une « élite », composée principalement d'hommes d'affaires et de fonctionnaires, dont l'ambition matérielle et professionnelle va de pair avec un très fort désir de reconnaissance sociale au village. Cette reconnaissance se matérialise notamment par des titres de notabilité accordés par le chef aux individus qui se sont distingués par leur fidélité à la chefferie, leurs qualités morales et leur générosité, le plus souvent dans le cadre des grandes sociétés coutumières⁹. Depuis la colonisation, nombre de chefs tendent à « vendre » directement des titres pour compenser la baisse de leurs ressources traditionnelles : d'où l'émergence d'une « notabilité de

⁹ Les mérites de chacun dans ces sociétés se mesurant à l'assiduité et surtout à la libéralité (envers la société et le chef) : le fait de payer généreusement et sans contrainte en diverses occasions étant, aux yeux d'une population globalement pauvre, « la marque de qualités que le chef doit récompenser » (Hurault, 1962 : 82).

l'argent », dénoncée à mi-voix par la population (Tsekenis, 2000 : 147). Une autre voie d'accèsion à la notabilité réside dans les actions « d'intérêt collectif », bénéficiant à l'ensemble de la population d'une chefferie : cette voie, d'autant plus prisée qu'elle est en soi source de prestige et d'influence, va mobiliser les « élites » de manière de plus en plus systématique, surtout à partir du milieu des années 1970. Dès cette époque, alors même que l'État assume le rôle d'acteur principal du développement, on assiste à une multiplication des initiatives locales de développement sous l'impulsion de groupes autonomes composés essentiellement de membres de l'élite (et généralement désignés sous ce terme). Ces initiatives, axées principalement sur la réalisation d'équipements jugés prioritaires, font appel à la solidarité de l'ensemble de la population, mais avec une division claire des tâches : la conception et le financement des projets sont du ressort de l'élite (émigrée en ville), tandis que les habitants du village sont appelés à fournir main-d'œuvre bénévole et matières premières pour les chantiers. Ce phénomène témoigne à la fois d'une solidarité profonde des citoyens les plus dynamiques avec leur milieu d'origine, mais en même temps de leur mainmise croissante sur le devenir des campagnes¹⁰.

Parmi ces initiatives, il en est au moins une qui mérite d'être brièvement présentée, en raison de son originalité et de la manière dont elle illustre les potentialités comme les limites des expériences de développement « communautaire » de l'époque : le « projet de développement intégré de Bafou-sud » – sur lequel on dispose

¹⁰ Ambiguïté relevée avec beaucoup de finesse par J. Champaud, à partir du compte rendu d'un « congrès » de l'élite d'un village du Haut-Nkam, tenu en 1975 à Douala (et non sur place), mettant bien en lumière l'articulation subtile entre objectifs de « modernisation » (équipements de base) et de consolidation du pouvoir traditionnel (reconstruction de la chefferie). Le même auteur précise par ailleurs que lors des élections municipales de 1978, bon nombre de candidats désignés (par le pouvoir politique) sont des citoyens participant déjà à des opérations de développement dans leur village : « reconnaissance officielle en quelque sorte de leur capacité à gérer les communes rurales, mais en même temps, risque de dépossession accentué du monde paysan par rapport à son devenir » (Champaud, 1983 : 308).

notamment du témoignage lucide et nuancé de son promoteur (Métangmo, 1986).

Ce projet, né en 1978 à l'initiative d'un jeune étudiant en médecine, conduira dix ans plus tard à la création d'une ONG polyvalente, dont le rayonnement dépassera largement le cadre initial. Contrairement à la majorité des actions émanant des élites citadines, privilégiant l'équipement des villages, ce projet donne dès le départ la priorité à la production agricole, et s'attache à la mise en place d'une organisation souple, adaptée au milieu et gérée par les paysans eux-mêmes. Le choix se porte sur la structure GAM (groupement d'agriculteurs modernes), offrant un statut légal tout en assurant une très large autonomie à ses membres. L'organisation interne s'efforce de concilier démocratie à la base et efficacité technique, en associant étroitement producteurs et techniciens. La priorité donnée à la production conduit à la création d'une ferme-pilote avicole, laquelle remplit également une fonction de services et de vulgarisation en direction de l'ensemble de l'activité agricole. Mais le GAM s'efforce d'élargir ses activités, notamment sur les plans sanitaire et socioculturel, avec la création d'un poste de PMI, d'un jardin d'enfants et d'une salle de fêtes. En matière de financement, le projet bénéficie, grâce aux relations de son promoteur, du soutien d'« amis individuels » et de quelques organismes français.

En dépit de réalisations incontestables, le projet se heurte à de multiples difficultés, dont les plus importantes concerneraient la participation effective de la population, laquelle ne se mobilise spontanément que pour des actions ponctuelles : « ... à la différence de la construction de la chefferie, le GAM est une œuvre de développement qui nécessite une mobilisation au long cours. Plus encore, il exige une véritable responsabilité de tous et de chacun. Or c'est là une notion qui ne trouve pas d'équivalent dans nos structures traditionnelles généralement très centralisées. » (Métangmo, 1986 : 85) L'adhésion formelle de la majorité des paysans aux principes du GAM ne suffit pas à assurer leur mobilisation, car la question-clé, à savoir « qui mobilise ? », sous-entend :

« en a-t-il l'autorité ? » ; or, l'autorité des responsables du GAM, faute d'assise coutumière, reste à ce niveau insuffisante (*ibid.* : 86).

Par son caractère « exceptionnel » (au niveau des principes comme du contenu), cette expérience illustre peut-être mieux que toute autre les contradictions du développement « communautaire » dans des sociétés fortement hiérarchisées, expliquant a contrario le caractère « hégémonique » de la majorité des initiatives locales, contrôlées par une minorité (élites et notables).

A partir du milieu des années 1980, les initiatives locales prennent un caractère plus officiel avec la multiplication des comités de développement villageois, mouvement encouragé par le pouvoir central. La création de ces comités et leurs relations avec les organisations locales s'inscrivent généralement dans le cadre d'un jeu subtil d'alliances entre élites citadines et notables locaux, les premières attendant des seconds une promotion dans la hiérarchie traditionnelle. Ceci conduit parfois à une étroite collaboration sur la base d'une division précise des tâches¹¹. Dans tout comité villageois, la conception et la mise en œuvre d'actions impliquant la mobilisation d'importantes ressources financières soulèvent des enjeux politiques et donnent lieu, derrière un consensus apparent, à de laborieux compromis sur la base des rapports de force et des alliances du moment.

L'expérience du Comité de développement de Bangang (CODEGBANG), dans le département des Bamoutos, peut fournir une bonne illustration de ces phénomènes. Cette structure, créée en 1988, est une institution apolitique et ayant pour but de mobiliser les « forces vives » et « toutes les masses » pour promouvoir le

¹¹ Tel est le cas notamment au village de Batsingla (Bafou), où le comité de développement créé en 1985 doit composer avec un « comité de vigilance » (créé en 1967 pour assurer le retour à l'ordre à la suite des troubles causés par l'insurrection armée), contrôlé par les notables locaux et revendiquant les mêmes objectifs : le premier se charge essentiellement de la conception des projets, de la mobilisation de fonds extérieurs et de leur suivi, tandis que le second assure leur gestion et leur réalisation (Djateng, 1990 : 68-71).

développement économique, social et culturel du groupement¹² (art. 1 et 2 du statut).

L'assemblée générale (AG), son organe souverain, regroupe officiellement tous les ressortissants adultes du groupement (soit au moins 15 000 personnes). Mais en pratique, une AG ne peut réunir que quelques centaines de personnes au maximum, peu représentatives de la masse de la population, et dont les éléments les plus influents appartiennent à des cercles restreints de notables et « élites ». Ceci est encore plus manifeste au niveau du bureau exécutif (BE), où les « cercles d'élite » (organes autonomes) occupent des positions-clés. D'autre part, les formes de mobilisation des ressources financières, fondées essentiellement sur des cotisations obligatoires modulées selon la condition sociale (l'éventail officiel des tarifs étant de 1 à 100) contribuent à une concentration du pouvoir effectif aux mains d'une minorité : « l'élite » citadine, qui fournit au CODEGBANG la plus grande partie de ses recettes, et joue un rôle décisif au niveau de l'élaboration des projets et des choix en matière de financement. Ces choix (comme le « complexe tribune – salle de réunion » qui constitue la première réalisation importante) répondent généralement en priorité aux attentes de l'aristocratie villageoise – dont la gratitude doit permettre aux membres de l'élite de s'élever dans la hiérarchie coutumière. Cette stratégie de groupe n'est pas pour autant exempte de compétition ou même de conflits internes, la mise en œuvre des projets ne manquant pas d'exacerber les rivalités individuelles.

Par ailleurs, l'influence des « élites » au sein du BE suscite la méfiance des notables traditionnels, lesquels y voient une menace potentielle pour leurs prérogatives ou leurs privilèges. C'est en ce sens que l'on peut interpréter l'initiative prise en 1993 par certains d'entre eux de créer un « conseil supérieur de développement »

¹² Terme officiel désignant le territoire d'une chefferie ; précisons que ce terme est mieux adapté à la réalité du pays bamiléké que celui de « village », compte tenu à la fois du caractère très dispersé de l'habitat et de la taille souvent considérable des chefferies (plusieurs dizaines de milliers d'habitants), généralement divisée en quartiers parfois très éloignés et ne répondant pas toujours davantage aux caractéristiques d'un village.

(CSD), placé sous l'autorité directe du chef supérieur qui désigne seul tous ses membres, et dont la fonction principale semble être de contrôler étroitement les orientations et activités du CODEGBANG, dans le sens d'une revalorisation de l'autorité coutumière et des traditions locales¹³. La symbiose entre pouvoir coutumier et pouvoir de l'argent n'est pas toujours aussi harmonieuse qu'il ne paraît, le premier redoutant les ambitions du second.

Dans un tel contexte, face à ces jeux complexes d'alliance-collaboration-compétition au sommet, le rôle effectif de la « base » apparaît singulièrement effacé. Les principales décisions résultant de laborieux compromis entre des groupes aussi restreints qu'influents, la masse de la population villageoise se plie généralement à la règle du consensus. La faiblesse relative de sa contribution financière aux actions « communautaires » la maintient dans une double dépendance vis-à-vis des élites (concepteurs et bailleurs principaux) et des notables (décideurs). On est loin de la « gouvernance communautaire locale », fondée sur un engagement collectif, impliquant transparence, synergie et concertation régulière de tous les groupes concernés (de Bruyne & Nkulu Kabamba, 2001 : 161-5).

Toutefois, la situation est loin d'être figée, et des changements en profondeur se font sentir dès la fin des années 1980, la

¹³ Ceci est affirmé sans ambages dans le PV d'une réunion du 20/06/93, ainsi que dans le règlement intérieur du CSD qui définit deux cellules de base : une « cellule traditionnelle » et une « cellule exécutive » (composées toutes deux de « sous-chefs et notables désignés par le chef supérieur »), la première étant « destinée à pérenniser la dimension traditionnelle positive dans les actions de développement » (art. 2). Par ailleurs, ce règlement définit à sa manière « l'élite Bangang » : « L'élite désigne toute personne majeure instruite ou non se trouvant parmi les meilleurs, dans son domaine de compétence, et qui est animée constamment du désir de faire partager par les autres son savoir-faire et ses facilités, et de contribuer dans un esprit de sacrifice éprouvé au bien-être individuel et collectif par une participation effective à la réalisation de tous les objectifs d'intérêt commun ». Cette définition, par-delà son caractère flou et moralisant, laisse transparaître le souci des notables de s'adjoindre une élite à la fois efficiente et docile, au service des intérêts de la chefferie.

conjoncture économique et les recompositions du système politique favorisant une certaine remise en cause de l'ordre social et des formes de pouvoir jusque-là en vigueur¹⁴. Tandis que la chute brutale de la production caféière porte un coup sévère à l'aristocratie villageoise, dont la position ne cesse de s'affaiblir face à la bourgeoisie citadine¹⁵, l'apparition de nouvelles organisations paysannes témoigne d'un effort d'initiative autonome au niveau de groupes restreints, mais représentatifs de la masse de la paysannerie.

Ces organisations, de nature et de statut divers, se composent en majorité de groupements de producteurs, regroupés ou non au sein d'unions (voire de fédérations), mais également de groupements de services ; les uns et les autres bénéficiant fréquemment de l'appui d'ONG locales, internationales ou étrangères. Officiellement encouragées par l'État, elles relèvent principalement du cadre des « groupes d'initiative commune » (GIC), institués par une loi du 14/08/1992 et définis comme « des organisations à caractère économique et social de personnes physiques volontaires ayant des intérêts communs et réalisant à travers le groupe des activités communes » (art. 49). Ces nouvelles structures connaissent une extension rapide au cours des années 1990 : au 30/06/2000, la province

¹⁴ L'analyse de ces phénomènes nécessiterait de longs développements sur le système politique camerounais, qui dépasseraient le cadre du présent article. On ne peut ici que renvoyer le lecteur au numéro spécial de la revue *Politique africaine* sur le Cameroun (n° 62, juin 1996), et notamment à l'article de L. Sindjoun qui met fort bien en lumière la nature réelle des recompositions désignées sous le terme de « libéralisation politique », et leurs implications au niveau des rapports entre pouvoir central et pouvoirs locaux : « Libéralisation politique signifie renforcement du clientélisme avec détournement local ou régional de l'usage des ressources étatiques par les personnalités en quête de *leadership*. Les chefs traditionnels, dans cette optique, doivent devenir les instruments de l'État au risque de perdre toute légitimité locale. La clientèle « cheffale » de l'État se recrute dans toutes les aires culturelles » (Sindjoun, 1996 : 66).

¹⁵ D'où l'angoisse d'une grande partie des notables traditionnels, confrontés à une réduction drastique de leur assise économique, face à l'influence croissante des élites citadines au niveau des villages.

de l'Ouest compte officiellement 1 794 GIC, 39 unions et une fédération¹⁶.

Ce mouvement semble exprimer en premier lieu une volonté d'expérimenter de nouveaux systèmes de production mettant en jeu de nouvelles techniques ou spéculations dans le cadre de formes de coopération égalitaires. La volonté de changement s'exprime également au plan social, avec le rejet des hiérarchies fondées sur le sexe et l'âge : mixité générale, forte participation des femmes et des jeunes, etc. Tout ceci n'implique pas pour autant une remise en cause des formes de production familiales : les producteurs ne s'associent que pour des activités ponctuelles ou des objectifs précis : entraide en période de pointe, commercialisation, accès aux intrants ou au crédit, etc. Mais ces actions, si parcellaires soient-elles, s'intègrent dans une dynamique globale, porteuse de changements en profondeur. En assumant progressivement diverses fonctions abandonnées par l'État, ces organisations (des groupes de producteurs aux groupes de services et unions paysannes) jouent – ou sont appelées à jouer – un rôle croissant en matière d'encadrement, de diffusion de l'innovation, de mise en place de services appropriés, de restructuration des filières, et même de gestion des ressources naturelles... Tout ceci ne contribue-t-il pas à renforcer le poids social et politique de la paysannerie et partant, à infléchir les rapports de force locaux ?

On assiste au sein des GIC et de leurs unions à l'émergence d'authentiques leaders paysans, appartenant en majorité aux catégories les plus modestes, conscients de défendre les intérêts de larges fractions de la paysannerie dont ils se font les porte-parole face à l'administration et aux intervenants extérieurs, et décidés à

¹⁶ Source : ministère de l'Agriculture. Il convient cependant de préciser que ces chiffres, en hausse constante, se fondent uniquement sur les enregistrements de nouveaux GIC, tandis que les dissolutions ne sont pratiquement jamais déclarées : il en résulte que l'effectif global comporte une proportion de plus en plus importante de groupes fictifs. Mais ces chiffres pèchent également par défaut, dans la mesure où nombre de groupes (et même d'unions) ne sont enregistrés qu'après plusieurs années d'activité.

s'investir dans des initiatives collectives : ce qui les conduit logiquement à s'opposer à l'hégémonie de l'alliance notables/élites, bien que sous des formes et avec un impact très divers.

Enjeux actuels et perspectives

Au cours de la décennie 1990, sur fond de récession économique et d'incertitude générale, une foule de facteurs concourent à menacer la « paix sociale » dans les villages de l'Ouest Cameroun : baisse drastique des ressources de la population, retours massifs d'émigrés du fait de la dureté croissante des conditions de vie dans les villes, abandon par l'État d'une partie de ses fonctions régulatrices (mais non de ses pratiques répressives), etc. Il en résulte une montée de la délinquance et de l'insécurité « banditisme rural », mais aussi une compétition accrue pour le contrôle des ressources rares (notamment la terre), une remise en cause des structures familiales et des anciennes formes de solidarité, et plus généralement une exacerbation des tensions sociales de toute nature...

C'est dans un tel contexte, plus favorable aux « forces centrifuges » qu'aux actions communautaires, que le jeune mouvement associatif s'efforce de mobiliser les populations villageoises autour d'objectifs plus ou moins cohérents et adaptés aux situations locales. Mobilisation qui se heurte à de multiples obstacles, dont certains sont liés à la nature même du mouvement. Celui-ci présente un caractère ambivalent, dans la mesure où il est pour une part l'expression d'une volonté d'organisation autonome à la base, et pour une autre part le résultat de l'intervention d'ONG ; lesquelles, occupant les « vides » laissés par l'État, poussent les paysans à se regrouper selon des modalités en partie définies par elles-mêmes, en leur promettant des aides financières – conduisant à des formes de tutelle paternalistes.

Cette ambivalence se reflète dans le fonctionnement – très hétérogène – des groupes de producteurs. Certains expérimentent de nouvelles activités, techniques et/ou formes de coopération, avec des résultats remarquables, même en l'absence de tout appui externe : des champs maraîchers aux porcheries ou aux étangs

piscicoles, individuels ou collectifs, une même volonté anime des paysans capables d'unir leurs efforts autour d'objectifs et selon des modalités définis par eux seuls.

L'importance de cette tendance m'est apparue avec force lors de mes dernières enquêtes sur le terrain (avril et décembre 2001). Parmi les exemples les plus probants, on peut citer le groupe T. de Bakofong (Bangang), le groupe T. de Mba'a (Bangang) et le groupe A. de Ndoh-Djuttitsa (Bafou). Le premier, après diverses expériences, s'engage à partir de 1999 dans les petits élevages (surtout lapins), puis dans l'élevage porcin : entre juillet 2000 et avril 2001, il construit 11 porcheries et achète les animaux dans des fermes de la Ménoua (seule la construction des porcheries bénéficiant de l'aide modique d'une ONG américaine) ; parmi ses objectifs à moyen terme, le groupe vise la création d'une unité de provenderie, puis de charcuterie. Le second (à majorité féminine et dirigé par une femme extrêmement dynamique), déjà engagé dans divers microprojets, réalise successivement 4 étangs piscicoles au cours de l'année 2001 ; bien qu'ayant dû recourir à des moyens rudimentaires, faute d'aide extérieure pour l'acquisition de tuyaux et autres équipements, il est déterminé à élargir l'expérience au cours de l'année suivante ; par ailleurs, il apporte un soutien régulier aux nouveaux groupes qui se créent dans le voisinage. Le troisième, qui compte 66 membres en 2001 (contre 5 seulement lors de sa création en 1996), n'adhère à aucune union et n'a jamais bénéficié d'aucune forme d'assistance technique ou financière ; venu progressivement à la formule du champ collectif après avoir développé l'entraide sur les champs individuels, il produit actuellement des tomates sur un terrain de près de 2 ha pris en location, et minutieusement entretenu (désherbage, apports d'engrais et traitements réguliers, irrigation en saison sèche...), en dépit de conditions de commercialisation difficiles.

A l'opposé, d'autres groupes tentent d'appliquer à la lettre les directives des ONG tant qu'ils espèrent en retirer quelque avantage à court terme ; puis ils s'installent dans l'attente passive d'aide extérieure, et végètent ou disparaissent.

D'autre part, de multiples divisions internes contribuent à affaiblir le mouvement et à limiter son impact social. Si certains groupes parmi les plus actifs apportent spontanément leur soutien aux groupes voisins et encouragent les paysans isolés à se regrouper, les attitudes de méfiance et de repli sur soi restent fort répandues. Ce phénomène, sensible à la base, l'est encore plus à l'échelon supérieur, celui des unions paysannes et des groupes de services, lesquels se livrent souvent une concurrence féroce pour le contrôle effectif de la paysannerie au niveau de leurs « zones d'influence respectives » ; les divergences sur les objectifs ou les méthodes contribuent à entretenir les malentendus, sans en être toujours la cause principale. Quant aux rivalités personnelles ou de clans, elles donnent parfois lieu à de véritables luttes de pouvoir, notamment au sein des unions et autour du contrôle des aides extérieures¹⁷.

Au total, les organisations paysannes de la région sont encore loin de s'intégrer dans un mouvement solide et bien structuré, susceptible d'instaurer un contre-pouvoir paysan face aux autorités politiques comme à l'oligarchie villageoise (notables et élites). Dès lors, quelles formes concrètes revêtent les rapports entre les unes et les autres au plan local ?

Dans la mesure où ils s'impliquent essentiellement dans les domaines liés à la production agricole, et très peu dans les

¹⁷ Tel aurait été le cas en particulier pour l'UGAPAB (Union de groupes d'agriculteurs pour l'autopromotion des Bamboutos) de Galim, l'une des plus anciennes et des mieux structurées de la région, où l'arrivée d'une « manne » extérieure (subvention de 4,5 millions de francs CFA à partir d'un appui de la coopération suisse) aurait subitement avivé les dissensions internes, conduisant à une véritable crise de plusieurs mois : renforcement des pratiques sectaires au sein du bureau exécutif, luttes acharnées lors des élections pour le renouvellement de celui-ci, élections suivies de multiples contestations et coups de théâtre, etc. Dikongue & Njonga (1996 : 29-41). L'Union parviendra néanmoins à surmonter la crise : en février 2000 (période à laquelle j'ai rencontré ses principaux responsables), elle fonctionne avec 15 groupes de base rassemblant au total quelques 200 membres, autour d'objectifs plus clairs et sur des bases apparemment saines.

problèmes d'équipement collectif, groupements de producteurs et unions paysannes ont apparemment peu d'occasions de s'opposer à l'administration comme aux comités de développement villageois (contrôlés par l'oligarchie). En revanche, les conflits pour la terre et les ressources naturelles se multiplient, créant parfois des situations explosives.

Les conflits fonciers, endémiques dans les zones de montagne surpeuplées, tendent à changer de nature. Jusqu'à une date récente, ils étaient essentiellement de trois types, mettant aux prises soit éleveurs Mbororo et paysans autochtones sur les terres des sommets, soit ressortissants de chefferies distinctes sur des terres faisant l'objet de « litiges frontaliers », soit enfin membres d'une même famille pour des problèmes de succession¹⁸. Or actuellement, les terres de sommet naguère occupées par les Mbororo sont de plus en plus accaparées par des notables locaux et surtout des citadins (membres de l'« élite » villageoise) qui prétendent y implanter de grandes fermes d'élevage modernes et cherchent à en expulser les petits paysans qui y détiennent des parcelles cultivées de longue date. Ce problème se pose avec une acuité particulière dans le groupement de Bangang, où des GIC paysans dénoncent vivement le soutien apporté par le comité de développement villageois à ces « nouveaux éleveurs » qui font immatriculer à leur nom – ou même au nom de GIC créés spécialement à cette fin – de vastes superficies de terres du « Mont ». Ce type de situation, qui illustre l'une des multiples formes de récupération de la formule GIC, pousse une part croissante de la population villageoise à poser ouvertement la question : le développement par qui et pour qui ?

Les initiatives locales qui se multiplient sur les hautes terres de l'Ouest Cameroun ne résultent fondamentalement ni d'un élan communautaire spontané ni de l'intervention d'agents extérieurs (publics ou privés). Elles s'intègrent dans un contexte humain marqué par un héritage culturel très riche et une histoire souvent mouvementée, mais aussi par un jeu complexe de forces antago-

¹⁸ Problèmes qui tendraient à s'intensifier avec l'abandon de la règle de l'héritier unique et l'accession croissante des femmes à l'héritage.

nistes, contribuant simultanément à la reproduction de l'ordre ancien et à son dépassement. Si l'action des comités de développement villageois relève essentiellement d'une stratégie d'autopromotion interne de l'élite urbaine alliée aux notables traditionnels, celle des organisations paysannes s'attache surtout à renforcer l'autonomie matérielle et sociale des petits producteurs, remettant en cause de manière directe ou indirecte l'hégémonie de l'oligarchie locale, notamment en matière de contrôle des ressources naturelles. Des luttes sourdes s'engagent, dont l'issue est pour l'heure incertaine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARBIER J.-C.**, 1977. « Essai de définition de la chefferie en pays bamiléké », *Travaux et documents de l'ISH*, 7. Yaoundé, multig.
- BRUYNE P. de, NKULU KABAMBA O.**, 2001. *La gouvernance nationale et locale en Afrique subsaharienne*. Paris, L'Harmattan.
- CHAMPAUD J.**, 1983. *Villes et campagnes du Cameroun de l'ouest*. Paris, ORSTOM.
- DIKONGUE MATAM E., NJONGA B.**, 1996. *Cheminement démocratique des organisations paysannes. Jeux de pouvoir, démagogie, influences extérieures ?* Yaoundé, SAILD.
- DJATENG F.**, 1990. *Une analyse du rôle et du fonctionnement des associations villageoises du village Batsingla (Bafou)*. Mémoire d'ingénieur agronome. Dschang, Centre universitaire de Dschang, multig.
- DONGMO J.-L.**, 1981. *Le dynamisme bamiléké*. Yaoundé, CEPER, 2 vol.
- HURAUULT J.**, 1962. *La structure sociale des Bamiléké*. Paris/La Haye, Mouton (planches, cartes).
- KUÉTÉ M.**, 1996. *Les enjeux des cultures de rente au Cameroun : l'exemple de la caféiculture*. Dschang, université de Dschang.
- MÉTANGMO P.-M.**, 1986. *Développer pour libérer. L'exemple de Bafou : une communauté rurale africaine*. Paris, L'Harmattan.

PERROIS L., NOTUÉ J.-P., 1997. *Rois et sculpteurs de l'Ouest Cameroun. La panthère et la mygale*. Paris, Karthala/ORSTOM.

PRADELLES de LATOUR C.-H., 1991. *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*. Paris, EPEL.

PRATS Y., 1972. *Le développement communautaire à Madagascar*. Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence.

SINDJOUN L., 1996. « Le champ social camerounais : désordre inventif, mythes simplificateurs et stabilité hégémonique de l'État », *Politique africaine*, 62 : 57-67.

TARDITS C., 1960. *Les Bamiléké de l'Ouest Cameroun*. Paris, Éd. Berger-Levrault.

TSEKENIS E., 2000. *Les autochtones et le chasseur. Essai de définition du rapport entre le rituel et le politique pour une chefferie bamiléquée (Ouest Cameroun)*. Thèse d'anthropologie sociale. Paris, EHESS (planches, cartes).

Résumé

Les initiatives locales de développement en Afrique apparaissent comme une réponse originale mais souvent ambiguë à la crise et au désengagement de l'État. Ce phénomène revêt un intérêt particulier dans des sociétés rurales fortement hiérarchisées comme celles de l'Ouest Cameroun, où l'ordre sociopolitique fondé sur la chefferie a su s'adapter aux vicissitudes de l'histoire. Jusqu'au début des années 1980, les revenus de la caféiculture contribuent à la fois au renforcement de l'aristocratie rurale et au consensus social. De leur côté, les « élites » citadines s'engagent dans des opérations de développement qui leur ouvrent l'accès aux cercles du pouvoir villageois. Mais actuellement, des organisations paysannes revendiquent de nouvelles formes de participation populaire à la vie publique locale.

Mots-clefs : développement local, Ouest Cameroun, notables, élites, organisations paysannes, pouvoir, stratégies, luttes sociales.

Summary

Local Initiatives, Social Strategies and New Political Configurations in Western Cameroon

Local development initiatives in Africa appear as an original but often ambiguous answer to the crisis and withdrawal of state funding. This

phenomenon assumes a particular importance in rural, strongly hierarchical societies such as those of Western Cameroon, where the social and political order based on the chieftainship has been able to adapt to historical contingencies. Until the early 1980s, income from the growing of coffee contributed both to a strengthening of the rural aristocracy and to social consensus. Town-dwelling « elites » for their part became involved in promoting development actions which gave them access to local power circles. However, peasant organizations are now claiming new forms of popular participation in local public life.

Key-words: local development, Western Cameroon, notables, elites, peasant organizations, power, strategies, social struggles.

* * *

DE LA VIOLENCE OU COMMENT S'EN DÉBARRASSER ?

A propos du séquestre d'un autobus à Rio de Janeiro

Marc-Henri PIAULT
EHES

De la violence aux situations de violence

Les désignations et les circonstances conduisant à identifier et à qualifier des événements et des actes comme « violents », sont extrêmement diverses : elles dépendent en particulier des structures, des institutions et des valeurs propres à chaque culture, des conceptions à l'œuvre de la personne, des frontières identitaires et des modalités de construction et de maintien des appartenances. A l'intérieur d'une formation sociale spécifique, ces désignations variables ne sont pas non plus, comme on le dit souvent, le seul résultat de taux variables de violence.

S'il fallait tout comparer quantitativement, il faudrait alors considérer au long de durées significatives les variations internes des situations et des événements différents de la vie sociale, économique et politique des différentes sociétés concernées. Un exemple : pour mettre en rapport l'Amérique du Sud avec l'Europe il faudrait, quitte à trouver des pondérations éventuelles, travailler sur des périodes incluant au moins l'une des deux guerres mondiales : plus de dix-huit millions de morts pour les quatre années de la première guerre mondiale, plus de trente-cinq millions de morts en Europe pendant les cinq années de la seconde guerre mondiale... Il conviendrait également de définir les frontières d'identification qui permettraient de mettre en relation les faits de

violence avec les lieux même de sa responsabilité. Dans ce sens, un exemple à nouveau : prendra-t-on en considération, pour des statistiques concernant la France, les meurtres perpétrés par des ressortissants français en Algérie pendant la guerre d'indépendance de ce pays ?

Pourrait-on distinguer une violence légitime d'une autre qui ne le serait pas, en dehors de définitions strictement juridico-politiques et spécifiques ? Y aurait-il une nature différente pour classer différemment la violence liée à des actes considérés comme meurtres « criminels », de celle manifestée par ceux dont la justification civile et pénale est en principe avérée ici ou là ? Cette justification elle-même n'est-elle pas susceptible de varier à l'intérieur d'une même société : les appréciations légales de la violence physique et de sa légitimité ne sont pas les mêmes aujourd'hui qu'au XIX^e siècle. Un enseignant ne peut plus frapper un élève comme cela paraissait « normal » dans les écoles jusqu'à la seconde guerre mondiale et il fut un temps – pas si éloigné – où un mari pouvait revendiquer le droit de corriger son épouse...

Sans doute pourrait-on s'entendre sur quelques qualifications qui auraient une relative universalité mais comment établir différence ou équivalence entre un mort victime d'une « balle perdue » au cours d'un affrontement entre bandes rivales à Rio de Janeiro, l'enfant issu d'un viol et qu'une mère tente de faire disparaître à sa naissance, l'amant abattu par un mari outragé, le passant écrasé par un chauffard ivre, la femme « adultère » et lynchée par une foule entraînée par une passion dite « religieuse », le soi-disant « traître » à une cause et dont ses prétendus compagnons se débarrassent la nuit au coin d'un bois... ?

Faudrait-il prendre en compte la nature et l'importance des condamnations, estimer les différences entre les systèmes judiciaires et l'éthique qui les guide ? Peut-on se contenter des définitions juridiques de la violence, sachant que les définitions et les institutions judiciaires ne sont pas universellement comparables. Leurs fondements comme leurs liaisons avec les autres institutions sociales, économiques, religieuses et politiques sont aussi différents qu'il y a de cultures et de formes sociales et leurs représentations et leurs

usages varient autant qu'il y a de conceptions de l'être humain, qu'il y a de définitions de la personne.

Comment également établir des échelles de violence, distinguant le meurtre d'autres atteintes définitives à la personne comme le viol, la destruction de l'intégrité physique, les destructions morales et intellectuelles, les persécutions sournoises, journalières qui lient les personnes dans d'innombrables enfers quotidiens, les contraintes extrêmes de l'économie et du travail, l'ignominie de la torture, les déchéances irrémédiables, les ségrégations mortelles, les formes différentes de l'esclavage, l'oppression de genre et toutes les formes de l'humiliation, les exclusions suicidaires, enfin toutes ces situations où l'être humain est nié en tant que tel par d'autres êtres humains qui s'arrogent ce droit d'identification de l'autre soumis souvent sans recours à des volontés mégalomaniaques, perverses et, de mon point de vue, criminelles ?

Comment circonscrire et nommer ces situations où le dominé lui-même assume des catégories lui paraissant naturalisées et qui lui retirent l'autonomie d'une personne bénéficiant, au moins a priori, de tous les droits définis comme appartenant aux êtres humains de sa propre société ? On sait le nombre de cas où l'esclave, la femme battue, l'enfant abusé semblent défendre leur état et ceux qui en sont responsables : l'exigence anthropologique du recours au point de vue émique pour contrôler, circonscrire et compléter sinon configurer sa propre description, devient alors pour le moins délicate à exercer puisqu'elle s'affronte à des débats sur la légitimité, l'autonomie, la représentativité ou l'aliénation de tels discours.

On pourrait longtemps mettre en cause l'identification de ce que serait « la » violence tout simplement parce que les sociétés, leurs cultures et les personnes en leur sein diffèrent dans l'appréciation, la qualification et l'ordonnement des choses et des valeurs qui leurs sont accordées. Comme le remarquent fortement Luis Eduardo Soares et Leandro Piquet Carneiro dans un article introduisant à une enquête sur la violence à Rio de Janeiro, les différences d'opinion à propos de la violence et de son traitement « pourraient exprimer plus que des discordances quant au

diagnostique et à la thérapie relatifs à la violence ; [...] il est plausible de supposer que les divergences... dénotent l'existence de compréhensions opposées sur ce que serait "violence" ou "crime"... » (1996 : 24).

On défendra cependant la possibilité d'universalisations conceptuelles, éthiques dont, par ailleurs, les différentes déclarations des droits de l'être humain, identifié sous différentes formes, devraient aider à admettre l'évidence sinon la nécessité. En réalité il paraît difficile de trouver une instance qui imposerait une définition intemporelle et sans limite de ce qu'est un être humain : les débats sur l'avortement, les considérations et les appréciations variables sur l'état de « mort légale », les perspectives ouvertes par les possibilités de clonage montrent le peu d'évidence en la matière. Oui, nous conviendrons de l'universalité de sentiments de douleur, de prises en considération de ce qui serait de la violence comme rupture de normes – relatives – régissant les conduites interpersonnelles et sociales, de l'existence de désirs, de répulsions et de sentiments mais dans des circonstances différentes, au cours d'événements différents, à propos d'actions différentes dont les effets sont soumis à des appréciations variables et dans l'ordre de relations spécifiques. Tout au plus pourrions-nous accepter l'universalité d'une définition de la violence comme ce qui identifierait toute action accomplie directement ou indirectement à l'encontre d'une personne ou d'un ensemble de personnes contre la volonté de celles-ci.

Une telle définition, si générale soit-elle, risque pourtant de paraître insuffisante à ceux dont la conception des droits de l'homme, soupçonnant certaines situations et certaines acceptations d'être le fruit de manipulations ou de conditionnements sociaux, pensent être autorisés à défendre ceux qu'ils pourraient alors qualifier de « victimes malgré elles ». En ce qui me concerne je n'accepterais pas un point de vue juridique qui, d'une manière ou d'une autre, mettrait hors de considération toute action qui serait légitimée comme fruit d'un usage légal de la force. C'est justement l'universalité d'un tel usage qui est en question pour nous et l'on ne peut donc en excepter l'analyse. On sait assez l'instabilité des

positions relatives à la question de la peine de mort dans les différents systèmes judiciaires. Elles expriment bien la variabilité et la fragilité des définitions de ce qui serait ou non, légalement parlant, de l'ordre de l'acceptable, de l'ordre ou non de la violence contre une idée de l'humain.

La restriction de la violence à ses expressions physiques ne simplifierait pas la question et ne supprimerait pas les ambiguïtés ou les projections interprétatives.

Il devient donc parfaitement urgent, non plus de considérer « la » violence mais de déterminer ici ou là quelles sont les situations qui, au moins pour leurs protagonistes, sont considérées comme violentes, comme porteuses de risques identifiables ? Par la suite et avec des exemples différenciés et approchés de façons comparables, peut-être serait-il possible d'identifier les facteurs les plus universellement reconnus comme constitutifs de situations de violence et de questionner les différences, les écarts d'une société à l'autre.

Je me placerais ainsi dans une perspective proche de celle de Richard Rorty proposant « une éthique sans obligation universelle... En considérant toutes choses comme purement et simplement relationnelles les pragmatistes cherchent à se débarrasser du contraste entre réalité et apparence... » et la question essentielle serait alors : « nos manières de décrire les choses ou d'établir entre ces choses et les autres des relations qui nous permettraient d'avoir de meilleurs rapports avec elles en les utilisant au mieux de nos besoins, ces manières sont-elles aussi bonnes que possibles ? Peut-on rendre le futur meilleur que le présent ? » (1995 : 97-101).

Dans une phase initiale pour l'établissement d'un champ d'observation et la mise en place de procédures d'identification des protagonistes d'une situation, ceci conduit à considérer comme déterminations premières les discours autochtones, les identifications émiqes de l'espace des comportements et des appréciations. Cela peut permettre d'identifier des espaces parfaitement communs où les interprétations, sans nécessairement concorder entièrement, construisent à partir d'un lieu au moins considéré comme lieu d'expériences partagées et où les principaux constituants se recon-

naissent réciproquement dans une situation alors définissable par ce minimum de perceptions croisées. Il peut également arriver que les acteurs d'un même événement soient engagés dans des dynamiques assez différentes pour situer les circonstances sur des plans différents et identifiables de manières totalement hétérogènes, tant en termes circonstanciels qu'au niveau des qualifications et des interprétations possibles.

A partir de ces considérations, nous allons examiner un événement et certaines de ses conséquences, lieu d'interrogations sur différentes interprétations et constructions faites, sur les significations et identifications possibles pour des protagonistes dont il s'agit de repérer les motivations et les intentions performatives. A la suite de ces confrontations, nous pourrions peut-être identifier l'adéquation des intentions et des actes pour chacun des acteurs concernés et suggérer pour l'ensemble une dynamique situationnelle.

Phénomène social total sans doute, l'événement arrivé en juin 2000 à Rio de Janeiro et connu comme « le séquestre de l'autobus 174 », est le point de départ de notre investigation sur le rôle, les intentions et les réalisations plus ou moins convergentes de certains acteurs. Ce sera l'occasion pour nous de reconsidérer ce concept de « violence » et de tenter d'en trouver sinon des mesures locales, tout au moins certaines de ces circonstances spécifiques.

L'événement

Rio de Janeiro, 12 juin 2000, 14 h 20, dans un autobus de la ligne 174 qui va de la gare Centrale à Gavea, dans la *zona sul*¹. Un homme armé, monte dans l'autobus à un arrêt situé près d'un hôpital du riche quartier Jardim Botânico. Il est grand, apparemment jeune, noir et extrêmement excité, « visiblement drogué » diront les journaux, l'un des passagers dira même : « l'individu paraissait possédé » (William de Moura, *O Globo*, 13/06/00 : 1). Une

¹ Il y a à Rio quatre « zones » (est-ouest-nord-sud) dont deux nettement opposées : *zona norte*, industrielle, pauvre, polluée, « dangereuse », et *zona sul*, commerçante, luxueuse, balnéaire, « citoyenne » et protégée...

patrouille de police, immédiatement alertée par un passant, arrête l'autobus devant l'un des parcs élégants du quartier, le Parque Lage : cette intervention rapide montre bien la surveillance active de ces lieux.

Un sergent de la police pénètre dans l'autobus. Dans l'immédiate confusion, le contrôleur sort par la porte arrière, le chauffeur saute par la fenêtre et deux passagers réussissent à s'enfuir. L'assaillant se saisit d'une personne âgée de 75 ans et s'en sert comme bouclier : il menace de tuer tout le monde si les policiers tentent d'envahir le véhicule. Le policier descend de l'autobus où dix ou onze personnes, selon les témoignages du moment, restent prisonnières. Quelques-unes sont peu à peu libérées par l'homme qui réclame deux grenades, un fusil, deux pistolets et la somme de mille *reais* (à l'époque environ six cent dix euro). Il demande également un chauffeur pour conduire l'autobus. Un peu plus tard il demande à un jeune passager de l'autobus de mettre en route le véhicule mais celui-ci s'en déclare incapable. L'assaillant interroge le garçon, découvre qu'il est étudiant et, respectueux d'une nécessaire éducation pour la jeunesse, le laisse partir pour qu'il ne soit pas en retard à l'université !

Pendant quatre heures et demie, le véhicule restera là, entouré par une foule de badauds et de journalistes, filmé par plusieurs chaînes de télévision diffusant en direct toute l'action.

Les différents groupes de police (une centaine d'hommes de la police militaire², le *Bope*, et la police civile) dégagent au bout d'un certain temps un espace au-delà duquel la foule se presse. Une négociation s'engage avec le chef du bataillon de la police militaire en poste dans le quartier voisin de Leblon, le colonel Luiz Soares de Oliveira. Elle va se poursuivre avec un autre policier, spécialiste de ce genre de situation. Ce dernier, lieutenant-colonel du *Bope*,

² La police militaire n'appartient pas à l'armée mais dépend du secrétariat d'État à la sécurité de chaque État. Elle intervient pour maintenir l'ordre public ; le *Bope* en est un bataillon d'élite chargé des missions « spéciales ». La police « civile » assume les affaires de droit relatives à la personne. Ces deux polices sont armées.

José Penteado, s'approche des fenêtres latérales de l'autobus et continue les pourparlers avec l'assaillant qui n'est pas identifié par la police et répond seulement au nom de Sergio.

Mise en scène pour une mort annoncée

L'homme circule sans cesse de l'avant à l'arrière de l'autobus. Il enroule autour de sa tête un foulard qui le masque presque entièrement. Après avoir tiré à travers la vitre de l'autobus pour empêcher des policiers d'avancer, il menace, si ses demandes ne sont pas satisfaites, de tuer ses otages, un à un, à partir de 18 heures et de se tuer avec la dernière balle. Pendant plus d'une heure il se protège en traînant avec lui une jeune fille de vingt-trois ans qu'il bouscule d'un bout à l'autre du véhicule. Il l'oblige à plusieurs reprises à écrire pour lui des messages sur la vitre de l'autobus : « que soit faite la volonté du diable », « il va tuer tout le monde à 16 heures », « Ils ont arraché la tête de sa mère », « CV » (initiales d'un groupe de trafiquants cariocas, le *Comando Vermelho*). Son otage serré contre lui, Sergio se penche parfois à l'une des fenêtres entrouverte de l'autobus. Son foulard-masque se défait souvent mais il ne paraît guère se soucier d'avoir le visage parfois découvert.

Pour faciliter les discussions, le négociateur de la police lance par la fenêtre ouverte de l'autobus un téléphone portable que Sergio rejette. A 17 h 40, il entoure d'un linge la tête de la jeune fille qu'il traînait, Janaina Lopes Neves, et tire sur elle. L'homme menace alors les policiers : « l'une est morte, une autre va mourir... » et il se saisit d'une autre jeune femme, Geisa Firma Gonçalves, mettant le canon de son revolver dans sa bouche. Pendant près d'une heure encore il va d'une extrémité à l'autre de l'autobus, tirant par les cheveux et bousculant la jeune femme. On s'apercevra après que la première jeune fille est toujours vivante : il s'agissait d'un simulacre et l'homme, délibérément, avait tiré à côté de la tête de la jeune fille, demandant même la complicité des otages pour accréditer l'idée du meurtre. Cette « mise en scène » à laquelle se plient tous les acteurs de l'événement, n'en sera pas l'un des moindres aspects.

On ne pourra pas, par la suite, ignorer l'intention de l'assaillant à ce stade de son action. Il organise un spectacle avec la complicité relative de ceux qui, de l'extérieur, n'apparaissent que comme ses victimes. Il s'agit de rendre crédible ce qui, pour l'acteur principal lui-même ne doit pas l'être vraiment : la violence des menaces, l'enjeu de vie et de mort dont il est l'énonciateur ou l'annonciateur alors que l'ensemble de ses comportements signifie autre chose, renvoie à autre chose. Il y a, bien établie ainsi, une distance entre crédible et réel et c'est là que se situe l'enjeu de toute fictionnalisation. Les propos rapportés par la presse mettent sur la voie de ce jeu de la représentation, même si la virulence des déclarations est parfois mise sur le compte de la drogue. Il dit : « Vous pouvez filmer, photographier, pour le monde entier... » (*O Globo*, 13/06/00 : 21) ; il prétend également s'être échappé d'un commissariat et être sous le coup d'une condamnation à seize années de prison (*idem*). Ces assertions visent à accréditer le sérieux de ses menaces en faisant de lui un *desesperado* prêt à tout.

Des policiers du *Bope* courent autour du bus, une attaque paraît imminente. Sergio n'utilise pas son pistolet mais se saisit d'un extincteur et l'actionne contre les assaillants qui reculent. Une demi-heure plus tard un otage est libéré, ce sera le dernier avant l'issue du séquestre.

Vers 19 heures, Sergio sort soudain du bus par la porte avant, serrant Geisa contre lui pour se protéger. Un policier surgit, tire dans le dos de l'homme, on entend plusieurs coups de feu, la jeune femme s'effondre. Les policiers se précipitent sur Sergio et l'enfoncent dans un panier-à-salade qui file vers l'hôpital Souza Aguiar. Un policier emporte dans ses bras la jeune femme vers une ambulance : elle est déjà morte. Lorsque la voiture de police arrive à Souza Aguiar, les médecins constatent que Sergio est mort... L'exorcisme-simulacre de mort tenté par Sergio n'a pas fonctionné convenablement : victimes et meurtriers ne sont pas ceux qu'énonçait la spectacularisation.

Police : une action inadaptée

Que s'est-il donc passé ? Dans ces instants dramatiques et confus, les observateurs professionnels, commentateurs de télévision et de radio, donnent l'impression que la jeune femme a été abattue par Sergio sauvé de la colère de la foule prête à le lyncher par l'action rapide de la police. Très vite une autre évidence apparaîtrait. Geisa aurait reçu quatre coups de feu, l'un provenant de la mitraillette d'un policier, deux autres provenant d'un revolver de calibre 38 et un quatrième tir apparemment mal identifié. Par ailleurs qu'est-il advenu à Sergio, bien vivant en entrant dans la voiture de police – il marchait et criait – et qui en est sorti mort ? On apprendra que les médecins de l'hôpital ont établi un constat d'étouffement et noté la présence sur le corps de la victime de « lésions violentes ». Il n'y aurait eu aucune perforation par balle : Sergio n'a donc pas été blessé au moment de l'arrestation.

Les policiers auraient donc tué l'homme pendant le transport. Un médecin légiste de l'université d'État de Rio, Nelson Massini, suspecte l'action de la police et met en doute l'entraînement des policiers mal préparés à apprécier la situation et en particulier à en juger des conditions psychologiques. Selon lui l'assaillant était prêt à se rendre : « une personne qui simule une exécution est parfaitement consciente. Elle ne va tuer personne. Elle savait qu'il n'y avait pas d'issue » (*Jornal do Brasil*, 13/06/00 : 18).

Tout ceci n'aurait pu être qu'un spectacle haletant suivi par toute une ville. Séquestre, meurtre et justice en direct en quelque sorte. Après les secondes foudroyantes de l'issue fatale, après un message de félicitations envoyé par le gouverneur de l'État de Rio à la police « La police a agi avec prudence pour éviter une tragédie... », après la sortie défaillante des autres otages, l'affaire aurait pu être un film-choc de suspense et de violence où malgré la présence dramatique mais nécessaire de la mort, la justice et l'ordre auraient finalement triomphé.

Pourquoi donc, malgré les premières paroles de soulagement sinon de victoire, le calme ne peut-il revenir dans les esprits, pourquoi le message de félicitation a-t-il très vite été remplacé par

des manifestations de déception et de désapprobation officielles ? Ces autorités dont pendant la durée du séquestre personne n'avait entendu la moindre parole, ont très vite marqué leur perplexité devant ce qui devenait alors un ensemble de manœuvres confuses, difficilement explicables et où l'adéquation à la situation de la part de la police va être formellement mise en doute. Cette inadaptation policière remettant apparemment en cause la nature de son rôle, va déclencher des réactions évolutives dont nous allons essayer de montrer les jeux et les enjeux.

Peut-être également l'importance de ces réactions serait-elle liée à la complexité d'une situation emphatisée par une spectaculatisation exemplaire. La diversité et la simultanéité des interprétations possibles selon différents secteurs de la société ne pourront s'exprimer qu'au niveau indifférencié d'une émotion d'autant plus forte qu'elle recouvre des sentiments variés et souvent contradictoires. C'est cette émotion que tenteront d'orienter les différentes entités gérantes et promotrices de l'intervention sociale « citoyenne » qui suivra le séquestre.

Ce n'est pas un film... c'est une tragédie

Dès le lendemain le *Jornal do Brasil* (13/06/00) titre : « Incompétence et mort. Quatre heures de terreur ; deux morts et des doutes. » Le journal *O Globo* (13/06/00) de son côté affiche : « Une erreur fatale. La police mène une action désastreuse et une jeune fille meurt, atteinte de cinq coups de feu ». Le président de la République, Fernando Henrique Cardoso déclare, assez prudemment cependant : « Nous venons d'assister, tous épouvantés... à une violence absolument inacceptable et nous demeurons jusqu'à un certain point attristés de ne pas avoir vu une action plus rapide qui eut été capable d'éviter le dénouement fatal pour une jeune fille absolument innocente ». Le gouverneur Anthony Garotinho, revenant sur ses appréciations initiales, exprime discrètement son insatisfaction : « Je confesse que la fin ne m'a pas convenu ». Après les éditions du 13 juin, relativement circonspectes sur les circonstances de l'affaire, les journaux du 14 juin deviennent accusateurs.

Le Jornal do Brasil du 14 juin 2000, sera très explicite : « Quelle est cette police ? PM (la police militaire) a provoqué la mort d'un otage et a assassiné le bandit ».

Cependant les réactions de la société civile paraissent rapidement plus vives : ce n'est pourtant pas la première fois que la police est critiquée et que la résolution d'un incident subit les conséquences d'erreurs et de comportement inadaptés et brutaux ? On a même l'impression qu'il s'agit d'un rôle définitivement attribué aux polices du Brésil qui sont constamment appelées au secours contre toutes les violences et simultanément accusées d'en être une des sources les plus importantes.

Le ton change car, au-delà du déroulement même des événements, après la dramatisation narrative des émissions de télévision « sur le vif », les principaux acteurs sont dévoilés, identifiés. Ils sortent de leur qualification événementielle d'otage ou de bandit pour devenir des personnages marqués par un destin. *Le Jornal do Brasil* élève le ton et le drame devient une tragédie : « La victime et le bourreau ont la même fin ». On apprend aussi que quelque chose rapproche la jeune femme et le « bandit » : l'un et l'autre, nous dit-on, étaient en quête d'une famille. La jeune femme tuée par le tir de la police était une sorte d'assistante sociale volontaire qui, dans la *favela* où elle habitait – Rocinha – enseignait gratuitement l'artisanat aux enfants pauvres « pour qu'ils ne deviennent pas des marginaux » (*id.*, 14/06/00, 2^e ed. : 23). D'une certaine façon elle tentait d'apporter une réponse à la situation qui aurait conduit le « bandit » à ce qu'il était devenu. Depuis un an habitante de ce quartier déshérité avec son mari, elle aurait été enceinte, approchant ainsi de son « rêve d'être une mère » (*id.*).

De son côté le « bandit », le « marginal », le « séquestrateur » changeait de nom – il s'appelle Sandro Nascimento – et l'on s'apercevait qu'il était l'un des survivants d'un massacre d'enfants de rues, perpétré en 1993 par des policiers appelés par des commerçants qui prétendaient être harcelés et volés sans cesse par les gamins. Deux de ses anciens camarades de l'époque l'ont reconnu. L'un d'eux est cité dans la presse seulement avec des initiales (il vit encore à Rio), et si l'on donne le nom de l'autre c'est en disant

aussitôt qu'il n'habite plus au Brésil. Craindrait-on quelque chose pour ces témoins ?³

Lors du massacre, perpétré devant l'ancienne cathédrale de Rio, l'église de la Candelaria, un groupe d'enfants dormait devant l'église : huit d'entre eux furent tués. Il semblerait qu'au cours des années un certain nombre de survivants aient été, l'un après l'autre, victimes « d'accidents »... Ainsi donc le dangereux « bandit » s'avérait lui aussi une victime, adolescent attardé, survivant en perdition d'un massacre épouvantable, subsistant difficilement au moyens de larcins et d'expédients divers et très probablement consommateur de drogue. Son enfance même n'aurait été qu'une quête incertaine de sa famille : « Le séquestreur Sandro de Nascimento a passé vingt ans en quête de sa famille » (*id.*). Dans la rue depuis l'âge de sept ans, à vingt ans seulement il aurait rencontré sa mère, par hasard, dans la *favela* de Nova Holanda où tous les deux habitaient l'un près de l'autre sans le savoir⁴.

Agent de sa propre histoire, Sandro n'est plus le support anonyme d'un « rôle » identifié dans le paysage urbain, celui d'un ex « enfant des rues » dont l'état est reconnu – sans doute avec regret – mais à propos duquel il n'y aurait pas besoin d'autre identification. Il échappe à cet anonymat sociologique : en quête d'une famille, il n'accepte pas le manque douloureux qui l'aurait fait coïncider avec cette identité d'enfant des rues. Agissant à l'intérieur de ses déterminations propres, si aliénantes soient-elles, c'est tout simplement un être humain dont l'identification et les droits comparatifs se situent et questionnent un ensemble social donné.

³ Sur les soixante-deux rescapés du massacre, plus de la moitié aurait eu des « accidents » mortels depuis cette date...

⁴ Sa tante expliquera plus tard qu'en réalité sa mère a été tuée devant lui lorsqu'il avait huit ans. La « mère » qui apparaît au moment du séquestre est une femme qui aurait accueilli Sandro et que celui-ci aurait considéré comme sa mère. C'est d'ailleurs la seule personne qui suivra son enterrement (cf. le documentaire *Ônibus 174*, réalisé par José Padilha, 2002).

Du fait divers à la douleur confuse de l'histoire

Les victimes ne sont donc pas seulement les protagonistes d'un simple fait-divers sans résonance autre que celle des violences que l'on pourrait qualifier d'ordinaires de la vie urbaine, désolantes sans doute mais ne mettant pas vraiment en question l'organisation de la société : au contraire leur identification va renvoyer à l'histoire récente de la ville et mettre en évidence la complexité de rapports sociaux dont les acteurs ne parviennent pas toujours à maîtriser les articulations et dont la dynamique échappe tant aux analyses qu'aux bonnes intentions qui ne cessent de s'exprimer à son sujet.

Les personnalités des deux héros principaux ont frappé l'attention et, malgré le sentiment général de réprobation sinon d'horreur provoqué par le fait même du séquestre et surtout par le caractère excessif, désordonné des comportements apparents de Sandro, les réactions des différents témoins, assistants directs, parents, téléspectateurs, concernent plus l'inadéquation de l'action de la police que sa brutalité. Il y a le sentiment d'une erreur fatale, source de réflexions confuses concernant l'ensemble de la société, la définition de ses marges et de ses composantes. D'une manière sans doute peu claire apparaîtrait la question des responsabilités sociales et politiques, établissant un lien entre l'exclusion, les frustrations et des manifestations de violence. Pour une fois on ne considérerait plus seulement le caractère immédiatement et visiblement inadmissible de ses effets mais également les raisons de ce qui pouvait conduire à une défaillance sinon une rébellion morale et sociale qu'il faudrait contextualiser. Lorsque l'on condamne une faute, c'est qu'est évidente l'homogénéité d'un système de valeur, si l'on reconnaît une révolte, la relativité des ordres de jugement apparaît et en conséquence leur légitimité est en question.

La conjonction d'une action de la police inappropriée, du dévoilement de destins tragiques s'achevant dans la rue, dans un quartier respectable, de la spectacularisation médiatique intense captivant, au sens fort, des millions de personnes en pleine journée

de travail, de l'absence visible (si l'on peut oser l'expression) des institutions publiques et du personnel politique pendant toute la « représentation », de l'échec brouillon d'une opération dont les erreurs sont complaisamment énoncées au point d'éclipser ce qui malgré tout aurait pu être considéré comme essentiel, le sauvetage des dix autres otages, tout cela conduit à un intense sentiment de malaise. Singulièrement ce malaise est mis parfois sur le compte du « voyeurisme » quasi obligatoire d'une société assistant sans le vouloir mais sans pouvoir s'en détacher à une mise en question radicale mais non explicite de son ordre théorique. La société est en effet devenue le témoin collectif non plus de ce qui aurait pu être un excès policier, généralement condamné mais souvent supporté sinon expliqué, mais au contraire d'une défaillance quasi complète de l'instrument essentiel de sa protection et donc de sa certitude identitaire et de son appartenance à une forme reconnue de société « démocratique ».

En effet la police est en principe l'instrument de l'État le plus légitimement susceptible d'avoir recours à la force. Ce sont les conditions de cet usage qui vont définir la forme prise par l'État et sa relation avec la nation, avec le peuple. En tant qu'instrument de contrôle, la police peut exercer son office sur le plan politique, dans le domaine social et contre la criminalité. Son usage relatif dans ces trois secteurs identifie l'État⁵ et il est certain qu'au Brésil cet usage a été expérimenté dans des proportions variables, l'expérience relativement récente de la dictature montrant bien les dérives politiques et sociales possibles de l'instrumentation du contrôle. Sans doute une préoccupation essentiellement tournée vers la répression de la criminalité sous le contrôle de l'État est le signe d'un état de droit de forme démocratique, l'action répressive de la police est alors considérée comme un usage de la force et non comme un exercice de la violence⁶. En l'occurrence, dans cette affaire de l'autobus 174, nous nous trouvons dans une situation

⁵ Cf. à cet égard, Linz, Stepan (1996) ; Lowenthal, Dominguez (1996).

⁶ Cf. Gsell, Toch (1996).

dont le caractère flou masquerait regrettablement la légitimité d'une telle distinction.

De la confusion des rôles à l'autonomie de la personne

A cause de l'issue fatale du séquestre, les frontières souvent arbitraires mais reconnaissables entre bien et mal s'étaient évaporées dans l'union mortelle et contre nature de deux malheurs contradictoires, celui de Geisa, la citoyenne exemplaire, et de Sandro, le bandit désespéré. L'un et l'autre paraissent un reproche insupportable à une bonne conscience citoyenne. Cela va entraîner une série de réactions de la société civile, interpellée au cœur de son ordre moral et dans le cadre prospère de sa respectabilité sociale et économique.

La police semble d'abord responsabilisée pour l'établissement d'une situation traumatisante pour tous car elle met chacun dans l'impossibilité d'établir une position, de formuler un jugement ou même de paraître indifférent. Le spectacle de la tragédie était un appel à la conscience de tous et de chacun. Le dénouement tumultueux, au-delà de l'horreur immédiate, laisse dans une incertitude profonde, avec un doute insupportable sur la nature des événements, sur le sens des différentes actions. Le passage d'une action légitime et attendue des forces de l'ordre à un dérèglement instrumental faisant de la violence policière une violence incontrôlée, sera le facteur d'une angoisse propice à l'émotion. Le caractère de répression sociale de l'action policière est activé par la référence faite au massacre de la Candelaria auquel aurait échappé Sandro. Il va immédiatement marquer les questionnements sur son rôle pendant le séquestre et lors de son dénouement tragique.

Le témoignage de l'un des otages rend bien compte de cette confusion des rôles responsable d'une perte, au moins momentanée, des repères éthiques, politiques et sociaux. Jeune étudiante à l'université catholique de Rio de Janeiro, la PUC, Luana Guimaraes Belmont déclare, en parlant de Sandro : « Il était mort socialement et il le savait. C'était un enfant des rues et il disait qu'il avait vu sa famille décimée et qu'il n'avait jamais rencontré aucune réponse à

la violence qu'il avait subie sa vie entière... Les gens vont me crucifier mais lui aussi est une victime... » (*Jornal do Brasil*, 14/06/00 : 24). Après la fin du séquestre, la jeune fille que Sandro fit semblant de tuer déclarait à son sujet : « S'il a préféré la marginalité, ce n'est pas la faute de sa mère. C'est le fruit de notre société injuste » (*O Globo*, 15/06/00 : 19).

Apparu déjà comme un être actif à l'intérieur de son malheur, Sandro est caractérisé par les personnes mêmes qui auraient directement subi son agression, comme victime d'une société qui aurait ainsi reçu une réponse à sa propre violence. D'un coup sont démontés les cadres habituellement reconnus d'une violence considérée comme inhérente à un espace social déterminé – celui des pauvres – et non comme le produit dialectisé d'un certain déterminisme social.

L'état de la société, les articulations entre ses composantes seraient en quelque sorte un donné plus ou moins heureux contre lequel il ne serait pas possible de s'insurger globalement. Les rôles seraient distribués et les espaces à l'intérieur desquels ils se jouent seraient limités. Ces rôles seraient l'expression de positions quasiment statutaires qui effaceraient un éventuel libre arbitre des personnes. Dans un tel contexte reconnaître à Sandro un comportement autonome, significatif d'une réflexion critique sur ses propres déterminations, c'est enlever à la société représentative, consciente, « normale », sa capacité et son droit à l'objectivation de l'autre comme « pauvre », « marginal », « drogué » ou « possédé du diable ». Une telle proposition contraint le citoyen convenable à écouter l'autre comme personne et non plus comme expression spécifique d'un statut social donné. Il ne s'agit plus d'un pauvre mais d'un homme pauvre. La différence entre les deux modes d'identification est de taille et l'hypothèse poursuivie ici est que cette distinction insupportable est bien ce qui est apparu au cours de ces quatre heures et demie de ce qui n'était sans doute pas un simple voyeurisme obligé et indécent.

Il était impossible de décider ce qui pouvait être considéré comme le plus indécent et... par qui : la revendication de Sandro à ne plus être seulement l'expression anonyme d'un statut aliéné à

l'intérieur d'une violence générique ou bien le refus de la société « normale » de le considérer comme une personne, victime du désordre social. Sans doute l'ambiguïté émotionnelle est-elle une forme de réponse à ce questionnement contradictoire.

Une action insensée ou la protestation d'une victime : nommer l'extraordinaire ?

Du point de vue où je me place, il s'agirait d'identifier les conditions de cette victimisation et d'interroger la société sur les modalités de sa mise en œuvre de l'égalité des personnes : qu'est-ce qui autoriserait un traitement discriminatoire d'une personne, quels dysfonctionnements des principes égalitaires entraîneraient-ils une atteinte à l'intégrité individuelle ? Quelles seraient les opérations à mener en ce sens ? Enfin il s'agirait d'identifier les responsabilités et la nature de leurs intentions. L'ensemble de ces questionnements émergerait et s'articulerait à partir des réactions et interprétations données par la société elle-même.

En me référant à un vécu brésilien différent et, me semble-t-il, largement accepté de l'inégalité sociale sinon même ontologique des personnes, la proposition de la jeune fille prend une dimension provocatrice : elle extrait de l'univers « naturellement » marginal un individu qu'elle caractérise de « victime », proposant ainsi à ses concitoyens une réflexion qui change radicalement la nature de l'événement « séquestre ». La violence n'est pas opérée dans son univers « habituel », celui des « *favelas* », des pauvres, des trafiquants de toutes sortes, elle vient d'une certaine façon s'afficher et, au sens plein, s'exposer dans la ville convenable, la ville de l'asphalte (*asfalto*), la ville citoyenne de plein droit. Cette exposition, son indécence sont ressenties au long des quatre heures et demie de la transmission en direct par les radios et les télévisions. Il y aurait une sorte d'exhibitionnisme malsain dans l'opération de Sandro qui n'est pas venu accomplir un acte de banditisme réel, classique pourrait-on dire, mais qui s'est donné à voir, qui s'est proprement dévoilé – se référer au constant masquage et démasquage de Sandro dans l'autobus – au cours d'une longue représen-

tation de protestation sans autre finalité que son expression chaotique.

Ce dévoilement, esquisse du portrait d'une personne, met tous les spectateurs en jeu : ils sont conduits à s'interroger sur eux-mêmes. Il se montre et se démontre, impliquant un espace commun au moins minimal d'expression. Quels seraient les lieux d'un partage identitaire avec l'acteur de ce jeu d'une vérité qui déguise ses apparences pour nous contraindre à la percevoir, à en reconnaître au moins l'ombre si ce n'est la réalité. Le geste de l'autre en notre direction signifie que lui au moins perçoit quelque chose de commun entre lui et nous. Reste à décider pour chacun d'entre nous ce qui peut être ainsi reconnaissable.

En réalité il me paraît évident qu'en l'occurrence la révolte d'une victime m'implique en raison de ma propre expérience historique, de son vécu tant émotionnel qu'intellectuel. Issu d'une société colonialiste et ayant vécu d'assez près les dernières phases des luttes anticoloniales, ayant suivi le chemin d'un projet d'assimilation paternaliste de l'autre à la reconnaissance obligée de son identité différente et revendiquée contre la mienne propre, je ne peux ignorer la signification de ces actes d'émergence du soi qui affirment dans la violence bien souvent – mais laisse-t-on d'autres voies à ces expressions ? – que l'identité ne s'accorde pas, qu'elle est une conquête et qu'elle suppose la reconnaissance partagée des différences.

Sandro cependant s'adresse à une société qui le reçoit différemment. Le caractère extraordinaire du personnage échappe au classement qui l'aurait inclus dans une marginalité avalisée par l'habitude. Son comportement même le situait en dehors de normes tout à fait ordinaires. Ses déclarations le liaient avec le diable avec lequel il aurait fait un pacte. Un otage, William de Moura, constate : « Le sujet paraissait possédé. C'est Dieu qui m'a sauvé » (*O Globo*, 13/06/00 : 16)⁷. Le chauffeur de l'autobus, en le voyant entrer dans

⁷ Certaines photographies de presse, signalées par l'anthropologue Patricia Birman, montrent le visage de Sandro à l'une des fenêtres de l'autobus

son véhicule, lui trouve un « visage halluciné ». Le gouverneur de l'État, Anthony Garotinho, donnait également une image d'étrangeté particulière de Sandro, à la fois considéré comme un malade et comme un être diabolique : « Il était drogué et donnait des signes d'évidence de ce qu'il était psychopathe. Il avait un pacte avec le diable » (*id.*, 13/06/00 : 20). Sandro semblait se situer d'emblée dans une altérité radicale qui l'aurait mis dans l'ordre des phénomènes météorologiques dont il faut se garantir sans état d'âme.

L'assaillant et les otages : victimes d'un malheur partagé

Très rapidement se reconnaît une situation exceptionnelle, démonstration de la misère et de la souffrance d'un peuple qui, d'une certaine façon, se met en scène lui-même et s'expose à lui-même. Les protagonistes de la scène intérieure de l'autobus s'affrontent mais également affrontent ensemble une même impuissance, celle de se faire entendre et de se faire oublier. Sans doute les otages espèrent une libération et n'accusent pas directement la police mais, comme le titre le journal *O Globo* : « Les otages sont en désaccord avec une fin tragique », formulation ambiguë qui pourrait signifier que les otages ne se résignent pas pendant leur séquestre à une éventuelle fin tragique – ce qui paraît évident et légitime – ou bien qu'ils mettent en cause l'issue effective, doutant ainsi de l'efficacité policière. Les déclarations citées ne permettent pas de choisir entre ces deux versions.

Les otages, par contre, tentent de calmer l'assaillant lorsque, par exemple, Gloria Albuquerque, âgée de 63 ans, offre à Sandro la médaille de saint Antoine qu'elle porte au cou et a l'impression qu'en effet l'homme se calme. Il y a donc une tentative de dialogue de la part de certains otages, contraints de reconnaître la désespérance d'un être humain : il ne s'agit pas seulement d'un être de violence et d'agression. A l'intérieur de l'autobus, si la situation est particulièrement tendue, néanmoins des échanges s'opèrent et

avec le sourire même de l'une des entités les plus redoutables du panthéon afro-brésilien, *Exu*, fortement diabolisé par les chrétiens.

l'action de Gloria montre que les otages sont des personnes réagissant à l'action d'une autre personne perçue avec les instruments les plus communs de la communication sociale en situation de péril : le recours à l'aide divine invoquée pour tout le monde.

Les interviews données après la libération rendent essentiellement compte de tentatives faites par les plus jeunes femmes pour calmer et rassurer les otages et d'appels à la prière. Les otages se confient principalement à Dieu. Janaína Lopes das Neves déclare : « Tout le monde a commencé à prier et sous la menace du revolver du séquestreur, je pensais beaucoup à ma mère qui était spirituelle. S'il y a une explication au fait que nous nous en soyons sortis, ça a été la foi en Dieu » (*id.*, 14/06/00 : 21). Ainsi, malgré la tentative de Sandro lui-même pour se faire passer pour un affidé du diable, malgré les remarques de Garotinho, les otages ne cèdent pas à une tentation que l'on pourrait qualifier d'horrification et qui aurait établi une barrière de différence irrémédiable entre eux et celui qu'au plus ils ont l'air de considérer comme un être peut-être « possédé »⁸.

A Rio de Janeiro la possession n'est pas extraordinaire : les adeptes des cultes de possession sont nombreux et leurs manifestations participent de la culture brésilienne. Pour Sandro, la qualification de « possédé » ne fait que le désigner dans la familiarité populaire et diversifie sinon renforce les liens qu'il peut entretenir avec la société englobante. Parmi tous les facteurs d'exclusion qui le désignent, on pourrait dire qu'au contraire celui-là le rapprocherait de ses victimes et de ceux qui assistent au drame dont on perçoit qu'il prend une dimension collective et spirituelle. Le climat des interviews accordées à la suite du drame est celui d'une aventure commune où les rôles de chacun marquent la participation de

⁸ Les témoignages des otages le confirment (cf. le film *Ônibus 174*) : au cours de cette mise en scène partagée, des dialogues presque amicaux s'établissent, identifiant une situation intérieure à l'autobus, radicalement différente de la représentation extérieure offerte aux téléspectateurs par les télévisions.

tous à une même expérience, celle d'un malheur partagé et dont les sources étaient ailleurs.

Le diable, la drogue et la folie : les ressorts d'un spectacle

Le déroulement des choses et le climat à l'intérieur de l'autobus, échappent entièrement à la spectacularisation médiatique qui se contente de marquer une fois pour toutes les rôles et de situer les partenaires des deux côtés d'une ligne qui serait, dans la phase initiale du séquestre proprement dit, constamment marquée par le bras armé de Sandro. Celui-ci est considéré comme le metteur en scène unique et donc seul responsable de la suite des événements jusqu'à sa propre sortie de l'autobus. C'est bien le sens de la plupart des titres comme celui du *Jornal do Brasil* qui énonce : « Le séquestreur maintient onze passagers sous la menace d'un revolver pendant quatre heures et demie » (13/06/00 : 18).

Les commentateurs, sous le signe généralement marqué de la « terreur », identifient différemment l'événement mais tous qualifient et reconnaissent une manifestation du mal s'incarnant en la personne du « bandit ». Suivant les cas ce mal porte un nom différent mais il se distingue en nature du reste d'un monde réuni dans une réprobation absolue à l'égard de cette démonstration pure de « violence ». L'archevêque de Rio, Eugenio Sales, reconnaît la manifestation « d'une violence institutionnalisée, provoquant une onde d'angoisse et d'insécurité ». Il convie tout le monde « à investir dans le combat contre la drogue (l'une des principales responsables de la violence urbaine) » (*O Dia*, 14/06/00 : 11). Cette interprétation fut également la première donnée par le président F. H. Cardoso qui déclare avoir assisté « pendant des heures à une scène de séquestre par une personne apparemment droguée d'une violence absolument inacceptable... » (*Jornal do Brasil*, 13/06/00 : 20). Nous avons déjà vu que la première interprétation du gouverneur Garotinho mentionnait également la drogue. Ce dernier, décrivant Sandro, donnait simultanément deux autres raisons à son action. Il affirmait ainsi qu'il « avait un pacte avec le diable », et portait en outre un jugement « juridico-psychiatrique » en qualifiant

l'assaillant de « psychopathe ». Ces deux interprétations formeront avec la première la plupart des jugements initiaux sur l'action de Sandro.

L'interprétation diabolisante est donnée à partir de paroles attribuées à Sandro qui aurait déclaré n'avoir aucunement peur car il serait « avec le diable ». Déclaration confirmée lorsque, sous sa contrainte, un otage écrivait au rouge à lèvres sur une fenêtre de l'autobus : « il a un pacte avec le diable ».

La folie apparaît donc comme l'une des raisons de cette violence. Psychopathe comme le désigne Garotinho, « transfiguré » comme le décrit le chauffeur de l'autobus après s'être enfui, « fou drogué ou non... » pour un lecteur du *Jornal do Brasil* (14/06/00 : 8). Après le séquestre, les commentaires ne mettront aucunement en question les intentions, les objectifs éventuels du « bandit ». Quelque chose dans sa nature aurait été un facteur de violence ou plutôt aurait conduit à un accident, difficilement qualifiable en soi, l'établissement d'une situation dangereuse. Par contre la résolution de cette situation, les actions menées pour en principe surmonter le péril vont conduire à des analyses critiques des modes d'intervention dont justement sera mise en évidence la violence inappropriée.

Violence supportable, violence insupportable : selon l'endroit et la personne !

Les deux jours suivant le drame, la presse met en séquences plus ou moins précises et cohérentes les différentes phases du séquestre et de sa résolution mais surtout elle développe les modalités de l'action policière et le scandale s'installe. *O Globo* titre en première page de son édition du 14/06/00 : « Succession d'absurdités. 1) Le premier tir sur Geisa provenait de la police ; 2) le bandit n'a reçu aucun tir par la suite ; 3) les policiers ont étranglé le séquestreur dans le panier-à-salade ».

L'espace le plus évidemment circonscrit de la violence, et qui permet d'en disséquer les circonstances et les raisons, est désormais celui que dessine l'action policière à propos de laquelle les commentaires se déchaînent, naturalisant par la même occasion

l'origine du drame qui n'est plus interrogée. Après quatre heures et demie de tension proche d'une narration à plusieurs reprises qualifiée de télévisuelle ou de cinématographique, mais au cours de laquelle rien d'apparemment irrémédiable n'est venu marquer l'action de celui qui en était l'acteur principal, le « bandit », le « marginal », le « possédé », le « psychopathe », le « fou », le « diabolique », l'« assaillant », deux véritables victimes tombent d'un coup, abattues toutes les deux à cause de l'action policière.

La première victime fut l'otage transpercée de coups de feu et le premier à l'atteindre fut, dit-on sur le moment, tiré par un policier⁹. Sandro, seconde victime, non seulement n'est pas blessé lors de sa descente de l'autobus mais, embarqué dans un véhicule de police, il est « étouffé » par les policiers pendant le trajet qui devait l'emmener à l'hôpital. L'incompétence, l'inefficacité et la non-préparation de la police sont mises en évidence, des sanctions sont prises (le chef du *Bope* est démis de ses fonctions, les policiers meurtriers sont aux arrêts...), les erreurs sont listées, on fait appel à différents spécialistes pour faire ces démonstrations et le président de la République puis le gouverneur de l'État font part de leur déception. La police a eu « une action désastreuse » (*O Globo*, 13/06/00 : 1) et le gouverneur de l'État, Anthony Garotinho, après avoir, nous l'avons vu, soutenu auprès du président de la République l'action de la police « La police a agi avec prudence pour éviter une tragédie... » (*Jornal do Brasil*, 13/06/00 : 20), a fini par désavouer les forces de l'ordre et déclare le jour suivant : « Ce fut un désastre, la pire chose de ce qui aurait pu arriver... » (*id.*, 14/06/00 : 22).

Ainsi ce qui d'une certaine façon aurait été d'une violence supportable, le séquestre proprement dit dont les causes ne sont questionnées nulle part sauf dans les commentaires qu'en font ses principales victimes, devient du fait de la nature de l'intervention policière et de ses résultats, une violence insupportable. Ce changement de nature est au centre de nos préoccupations : c'est à partir

⁹ La version finale officielle mettra hors de cause la police en ce qui concerne le sort de Geisa.

de là que nous pouvons essayer de comprendre comment aujourd'hui, dans la société carioca et suivant les segments de celle-ci concernés, s'identifie la violence et ce qui peut la naturaliser ou bien au contraire en faire un objet de scandale. Ce ne sont pas des définitions objectivées mais des propositions identifiées à des personnes et des groupes sociaux spécifiques. Cette relativisation nécessaire au niveau de l'analyse, n'est pas toujours ressentie comme possible par les acteurs sociaux eux-mêmes, ce qui va bien entendu entraîner des modalités de résolution situationnelles particulières.

Cette difficulté à une relativisation de la violence, c'est-à-dire non pas d'en diminuer l'importance mais le refus de la mettre en relation spécifique avec des circonstances et des acteurs spécifiques, est à la racine du scandale provoqué. En effet il aurait été acceptable que l'incident du séquestre se soit traduit par des morts quelconques, cela aurait fait partie, dirons-nous, du quotidien carioca. En l'occurrence deux éléments au moins sont à retenir et qui transforment la nature de l'événement. Le premier est mis en évidence par un lecteur du *Jornal Do Brasil* qui écrit : « Dans le Rio qui n'existe pas et qui ne se voit pas à la télévision, quasiment la veille, trois passagers sur six moururent et un autre fut blessé au cours d'une attaque contre un autobus de la ligne 541, à Oswaldo Cruz. Et je n'ai vu personne s'étonner tellement. Peut-être parce que les caméras de la TV n'ont pas débarqué et que c'était la dramatique routine quotidienne » (14/06/00 : 8). Il s'agit bien du lieu où l'événement s'est produit, la *zona sul* de Rio, espace de la bourgeoisie riche, opposé à Oswaldo Cruz, quartier de la *zona norte*, pauvre et où, comme le souligne le lecteur, ce type d'événement, étant une routine quotidienne, ne déplace pas les caméras de télévision et donc n'est pas violence insupportable. Par là sont désignés ceux qui peuvent mesurer la violence et au nom

desquels va s'exprimer la télévision : les habitants privilégiés de *zona sul*¹⁰.

La présence de la télévision fait donc de cette violence un événement mais cette présence n'est pas aléatoire et n'est pas non plus liée à une autonomie réelle de l'information. Elle tient à ce que le lieu et donc les personnes concernées sont inhabituels et significatifs dans la perspective d'un certain public et en fonction des représentations qu'en ont les médiateurs et leurs employeurs. La violence s'affiche là où se déploient habituellement les moyens les plus sophistiqués de protection : cela pose nécessairement le problème des responsabilités et de l'efficacité du système et en désigne clairement les bénéficiaires privilégiés.

Le second élément décisif, au-delà même de la transformation déjà soulignée des rôles en personnes, est la mutation du rôle de bandit en celui de victime : « L'assaillant... est mort et l'innocente aussi perd la vie » (*O Globo*, 13/06/00 : 15 – souligné par moi). Le sort commun de ce diabolique psychopathe et de l'innocente en fait évidemment une victime. Cela rend les positions tranchées impossibles et introduit le doute sur la nature du spectacle offert à l'indignation populaire qui ne peut se satisfaire en désignant clairement innocent et coupable. La fonction catharsistique du spectacle médiatique est dépassée. Les formes de la représentation ne donnent pas à l'émotion la possibilité de déterminer clairement les lieux d'adhésion et de refus et d'ainsi préparer convenablement aux deuils nécessaires, elles conduisent essentiellement au doute et à l'interrogation sur l'habituelle répartition des rôles.

Pour surmonter ces incertitudes il aurait fallu pénétrer la scène du drame, éclairer les motivations des différents acteurs et informer sur l'évolution des rapports entre eux. C'est justement ce que ne font pas les médias. Pendant deux jours sont diffusées des informations contradictoires sur les conditions de la mort de Sandro et de Geisa et les variantes du récit permettent seulement de

¹⁰ L'absence de *favela* dans ce quartier, signalé par la sociologue Marcia Pereira Leite, renforce encore l'aspect symbolique de la localisation dans l'espace privilégié de la « *zona sul* ».

percevoir que Sandro s'est surtout attaché à persécuter (le terme de torture intervient à plusieurs reprises) les femmes qui se succèdent entre ses bras comme boucliers et qu'il a libéré ou laissé partir plusieurs hommes. Le rôle de chacun d'entre eux n'est pas très clair mais, malgré les moments de peur mentionnés, les témoignages font essentiellement ressortir que l'assaillant n'était pas dans un état normal et était une victime. D'abord victime de la société à cause du massacre de l'église de la Candelaria, enfant abandonné, sans famille, Sandro meurt, à nouveau victime, assassiné par la police alors qu'il n'est pas, techniquement du moins, responsable de la mort de Geisa.

Des responsables : la police, l'inégalité sociale... ?

Les « jugements » auxquels sont habituellement conviés les récepteurs des informations et des *novelas* diffusées par les médias ne sont plus possibles en l'occurrence. Seule la police paraît assumer la violence qui devient alors insupportable car elle révèle ce qu'il n'était pas prévu de révéler : la dynamique d'une situation dont le drame n'est que l'expression finale, la responsabilité de la société comme ensemble. La scène close de l'autobus devait rester ainsi, personne ne devait s'intéresser à ce qui en faisait un aboutissement et non un simple fait divers limité au déroulement de l'action retransmise. Cependant les modalités d'une résolution hors propos contraignent à une interrogation de la société sur elle-même. La fin mortelle oblige à éclairer les intentions et les jugements des acteurs les uns sur les autres, à s'interroger sur leur propre compréhension de la situation. Il ne s'agit plus seulement d'actes définis et d'émotions exprimées à leur propos mais aussi d'interprétations possibles par les uns et les autres, chacun retrouvant l'autonomie de sa perception d'un vécu échappant à une description objectivée dans l'espace clos et indistinct de l'autobus.

Le spectacle limite l'événement à l'espace/temps de l'écran de télévision. Lorsque le spectateur assiste en direct à un drame, le danger est circonscrit au lieu et à la durée abstraite du reportage qui a pour fonction essentielle de le rassurer. Tant qu'il regarde, rien ne

peut lui arriver. Il échappe aux effets directs de l'action, protégé par l'écran qui filtre les conséquences d'événements devenus des instruments de projection ou de transfert d'émotions. L'espace et le temps du spectateur sont ainsi et par comparaison, les seuls dont la stabilité, la quiétude et la permanence, semblent se distinguer et s'opposer aux désordres du monde. Si, par contre, il apparaissait que la société porte une responsabilité dans le déroulement tragique de cette situation, chacun devrait alors y définir sa place et reconsidérer la nature, les lieux et les raisons de ses implications. Il faudrait sortir du confort de son salon ou de sa cuisine, regarder au-delà de l'appareil de télévision. Il deviendrait difficile d'établir très vite une position univoque permettant de « classer » l'événement dont les prolongations seraient multiples, polysémiques et plus susceptibles de débats contradictoires que de positions unanimes.

Cette difficulté est d'autant plus grande que l'institution spécialisée dans la gestion de la violence, celle qui est le rempart légitime contre elle et, par cette fonction même, devrait en être le seul instrument légitime, la police a joué un rôle indéfinissable : ses chefs eux-mêmes s'y sont trompés puisque, nous l'avons vu, le jugement du gouverneur Garotinho a évolué de l'approbation à la condamnation.

On s'attend bien à certains débordements policiers, sans doute déplorables. Il serait presque « naturel » que la police se livra à des excès certainement impardonnables mais à la longue... compréhensibles ou tout au moins oubliables : l'homme n'est pas parfait ! A tout le moins les excès devraient être toujours dans le même sens, provoquant des victimes accidentelles sur le parcours d'une violence naturalisée, comme lors d'un bombardement de guerre sur des objectifs militaires il y a « malheureusement » des débordements ou des erreurs produisant des victimes « civiles ». Lors du séquestre, la police n'a pas assez séparé les bons et les mauvais, elle a laissé les spectateurs trop proches du champ d'action et susceptibles parfois de s'y mêler et surtout elle a confondu les rôles du mauvais et des bons par sa propre action. D'où l'insupportable questionnement : « Quelle est cette police ? » (*Jornal do Brasil*, 14/06/00 : 21)

renforcé par une photographie prise le lendemain sur le lieu de la tragédie et où l'on voit à côté de fleurs une pancarte sur laquelle est inscrit : « Geisa au ciel, Sergio en enfer, et la police ? » (*id.* 14/06/00 : 1).

Plusieurs déclarations indiquent une acceptation de la mort de Sandro s'il avait été tué par la police dans l'autobus, en tant qu'assaillant, en tant que bandit : « La police aurait pu abattre le bandit avant cette issue terrible » (*id.*, 13/06/00 : 20). C'est une part importante de ce qui rend la violence « insupportable », la soudaine découverte d'une sorte de vide ontologique : la police ne serait rien par elle-même. Incapable d'assumer son propre rôle d'instrument contrôlé de violence, elle ne ferait qu'exprimer les contradictions d'une société refusant de regarder les coulisses de l'action et préférant l'énoncé des résultats comme l'issue d'un match de football ou la fin d'un spectacle dont les conséquences ne dépasseraient pas la scène...¹¹

L'émotion unanime : une réponse sécuritaire

L'émotion serait en définitive le seul facteur réellement unifiant de la situation mais en prenant bien soin de ne pas en caractériser trop les raisons profondes et de s'en tenir aux éléments les plus apparents de ce qui l'aurait provoquée. Comme l'exprime le gouverneur Garotinho, « La faille fut de faire mourir quelqu'un » (*id.*, 13/06/00 : 20). L'expression est bien révélatrice d'une situation où les jugements sont suspendus : il s'agit d'une « faille », le constat d'un défaut quasiment naturel sinon biologique comme une défaillance cardiaque et il s'agit aussi d'une mort générique, « faire mourir quelqu'un » ne renvoie à personne en particulier, c'est une sorte d'action anonyme qui provoque un sentiment et n'implique pas de condamnation motivée et spécifique.

¹¹ Un officier du *Bope* assure que l'un de ses hommes aurait pu abattre Sandro dans l'autobus mais que la présence de la télévision l'interdisait car des millions de téléspectateurs auraient mal réagi en voyant « une demi-livre de cervelle éclabousser de sang les fenêtres de l'autobus... » (cf. le film *Onibus 174*).

Toute tentative d'explication politique est également mise sur le compte de manœuvres politiciennes qui seraient hors de mise dans ce moment de nécessaire « solidarité à l'égard de la famille de la victime et du peuple souffrant des cités du Brésil ». L'utilisation à plusieurs reprises par le président de la République de l'expression « effrayant » pour qualifier l'événement va également dans le sens d'une universalisation émotionnelle de la crainte. Les lecteurs des journaux parlent de « violence gratuite » bien qu'au cours d'une manifestation le jour suivant le séquestre, une affiche opère une équation dangereuse au-delà de l'émotion proprement dite : « Police assassine + gouverneur corrompu = carioca otage » (*O Dia*, 14/06/00 : 10).

Sans doute évoque-t-on les raisons qui auraient pu conduire à une situation dramatique sinon même les intentions qui auraient pu diriger les actes de Sandro mais les déclarations des otages le qualifiant de « victime de la société », ne sont guère reprises. Tout au plus peut-on lire dans la revue *Carta Capital* (19/07/00 : 8) une interview d'un chercheur politologue de l'université de São Paulo, Paulo de Mesquita Neto¹² qui déclare, après avoir défini les objectifs du mouvement de protestation en formation : « Les actions qui ont été définies jusqu'à présent par le groupe organisateur du mouvement sont au nombre de trois : la réduction de l'inégalité sociale¹³, la réforme et le perfectionnement de la police, et le désarmement » – souligné par moi.

Les deux derniers objectifs sont pour le moins « classiques » et leur répétition depuis de nombreuses années n'a guère fait avancer la situation générale du pays. Le premier objectif aurait-t-il

¹² On lira avec intérêt son article (1999 : 129-148).

¹³ Il y a bien au Brésil des mouvements et des organisations qui placent la lutte sur le plan de ces revendications économiques, sociales et politiques. Ainsi le Mouvement des Sans Terre (MST), les regroupements des peuples indiens et certains mouvements de revendication noirs – souvent axés autour d'une préoccupation culturelle et/ou religieuse – ainsi que des tentatives, embryonnaires, pour organiser les populations de *favelas*, comme le Movimento Popular de Favelas. Les actions de ces mouvements n'ont qu'un soutien rarement étendu et coordonné à l'échelon national.

une importance capitale dans la résolution de ces affrontements ? Ne serait-ce pas la question principale, concernant les causes, les conditions et le devenir de cette inégalité sociale ? N'y aurait-il pas une analyse possible des conditions grâce auxquelles cette question critique est régulièrement évacuée du débat au profit de ce qui n'en serait que les conséquences identifiées à des problèmes autonomes soumis aux bonnes volontés citoyennes et à la législation sécuritaires ? Sans doute cette réduction nécessaire de l'inégalité sociale fait-elle partie de toutes les déclarations liminaires d'une campagne électorale mais sans doute aussi la tâche est-elle trop importante, trop grande pour que l'on s'y attelle tout de suite... L'urgence des affrontements en cours requiert d'immédiates attentions et l'essentiel demande de longues réflexions dont le temps malheureusement ne vient jamais !

Pour suivre cette première approche

Peut-être pourrions-nous avancer dans l'éclairage de ces dernières questions en suivant de près les manifestations qui ont suivi le séquestre. La situation initiale serait le produit d'un ensemble de frustrations sociales et la manifestation d'une incapacité ou plutôt d'une profonde mauvaise volonté à en tenir compte. Rapidement réduite à l'expression d'une violence en soi intolérable, elle conduirait à des propositions pour limiter sinon rendre impossibles les manifestations de cette violence : adaptation de la police, contrôle des armes. Une fois de plus les causes et les conditions d'émergence des affrontements sont oubliées pour n'envisager que le malheur et la douleur en eux-mêmes.

Une approche des initiateurs du mouvement de protestation devient nécessaire pour décrypter leurs intentions et les orientations qu'elles révèlent. Les manifestations qui ont suivi le séquestre portaient en elles de nombreuses ambiguïtés et, suivant les participants, les propositions ne se laissaient pas nécessairement réduire aux slogans qui ont fini par s'imposer : « *Basta... ! Eu quero Paz...* » [Assez... ! Je veux la paix].

Ces objectifs ne recouvraient pas les revendications des citoyens appelés à manifester et énoncer leurs expériences de violence en construisant sur la place principale de Rio de Janeiro ce qui s'est appelé un « Mur de la Douleur ». Leur interrogation protestataire ne s'adressait pas à une société en général, anonymisée, elle ne renvoyait pas la société civile à elle-même : les instances de l'État étaient mises directement en cause à travers photos et textes affichés.

L'apothéose carioca de la manifestation fut cependant une célébration unanimiste d'un désir de paix et d'amour placé sous le signe d'une spiritualité œcuménique : on faisait ainsi glisser définitivement les questionnements politiques et sociaux du côté d'une religiosité familière dans laquelle le « povo » brésilien se plairait, selon ses « élites », à se retrouver et à se reconnaître. Les raisons et les mécanismes de ce glissement devront être mis en évidence pour compléter l'analyse, commencée ici, d'un séquestre spectaculaire au cours duquel l'indécemment dévoilement d'un marginal, rappelant les modalités d'une victimisation sociale, proposait une réflexion critique noyée finalement dans le torrent d'une émotion bien orchestrée. L'impulsivité des reportages (Luana Belmonte, journaliste à *Globo News*, s'exclame « Ah ! mon Dieu !... on a l'impression que ce bandit ne va pas bien... qu'est-ce qui arrive à cette femme... ? »), l'identification des spectateurs au lieu du séquestre – la majorité utilise l'autobus –, les réflexions faites « La télévision a transformé chaque passager du 174 en un ami. J'ai ressenti la mort de Janaína Lopes comme celle de quelqu'un de très proche. J'ai fêté sa résurrection comme celle d'un parent chéri » (Artur Xexéo, *Jornal do Brasil*, 14/06/00, caderno B : 48), tout pousse au maintien ou à la [re]constitution d'une solidarité sensible. Reste cependant la question : qu'en est-il d'une société brésilienne à laquelle est proposé un unanimisme constamment contredit par la multiplicité des affrontements qui la déchirent ?¹⁴

¹⁴ Selon une enquête de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques : « Le revenu moyen des 10% les plus pauvres a chuté de

Les dérèglements du séquestre ont transformé le drame prévu en tragédie, dépassant le cours habituel d'une *novela* pour atteindre l'injonction et l'implication insupportable du destin et de son théâtre sacré. Pour poursuivre l'habituel concerto « citoyen » des « élites » et du « povo », du peuple, pour que ne se perçoivent plus les « failles » d'une société en quête d'un futur qui les ferait oublier, il fallait réorienter le spectacle, construire les apparences d'une réalité qui ne serait pas nécessairement celle de l'événement mais celle d'un projet unifiant. Le « Mur de la Douleur » est finalement masqué par les prières et les chants du « désarmement », spectacle qui selon Guy Debord : « se présente à la fois comme la société même, comme une partie de la société, et comme instrument d'unification... Le spectacle constitue le modèle présent de la vie socialement dominante » (1992 : 16-17). On sait que les modèles ne sont pas la réalité et que la lecture qu'ils en proposent est une assumption intentionnelle, un projet singulier dont il s'agit justement d'éclairer les sources et le sens. Ces modèles parlent en définitive mieux de ceux qui les construisent que de ce à quoi ils devraient s'appliquer.

Sur la place centrale de Rio de Janeiro, la classe moyenne carioca, va une fois de plus colmater les brèches d'un unanimité émotionnel un instant touché par les cris et la fureur d'un enfant des rues désespéré : abattu comme une bête il ne questionnera plus l'intention pacifiante des rituels. Son double angélique, la troublante Geisa elle-même, n'accédera pas au rang des martyrs car il faudrait alors identifier et qualifier ses bourreaux. Heureusement la lumière des cierges dans la nuit sans faille des cantiques, effacera la

3,17% : il est passé de 63 reais à 61 reais par mois (de 21 à 20,3 euro). A l'opposé la population qui constitue le 1% le plus riche augmente ses revenus de 5,19% de 1999 à 2001 : 7 923 reais par mois (environ 2 640 euro, soit 129 fois plus que les plus pauvres)... En 2001 ils détenaient 13,3% du total des revenus contre 1% pour ceux qui gagnent le moins ». (*O Globo*, 13/09/02 : 21-23).

couleur d'un sang inutilement répandu et, enfin possible, le travail du deuil devrait apaiser les esprits...¹⁵

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DEBORD G., 1992 [1967]. *La Société du Spectacle*. Paris, Gallimard.

DE MESQUITA NETO P., 1999. « Violência policia no Brasil : abordagens téóricas e práticas de controle » in CHAVES PANDOLFID., DE CARVALHO J.M., PIQUET CARNEIRO L. & GRYSZPAN M. (org.), *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas.

GSELL W.A., TOCH H. (eds), 1996. *Police Violence: Understanding and Controlling Police Abuse of Force*. New Haven/Londres, Yale University Press.

LINZ J.J., STEPAN A., 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore/Londres, Johns Hopkin University Press.

LOWENTHAL A.F., DOMINGUEZ J.I., 1996. *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990*. Baltimore/Londres, Johns Hopkin University Press.

RORTY R., 1995. *L'espoir au lieu du savoir*. Paris, Albin Michel

SOARES L.E., PIQUET CARNEIRO L., 1996. « Os quatro nomes da violência : um estudo sobre éticas populares e cultura política » in SOARES L.E. (org.), *Violência e Política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Iser/Relume Dumará.

Résumé

La violence devrait seulement être définie comme ce qui identifierait toute action directe ou indirecte à l'encontre d'une personne ou d'un ensemble

¹⁵ Le 11 décembre 2002, un jury composé de cinq fonctionnaires publics, d'une bibliothécaire et d'un comptable, a acquitté les trois policiers accusés d'avoir tué Sandro Nascimento. Aucun des autres policiers impliqués dans l'affaire n'a été inquiété...

de personnes contre la volonté de celles-ci. Description du « séquestre » d'un autobus à Rio de Janeiro, retransmis en direct par les médias. En suivant les interprétations qu'en donnent les différents acteurs, il s'agit de percevoir et d'identifier une manœuvre privilégiant l'émotion spectaculaire par rapport à l'analyse des causes et des effets afin de détourner une protestation sociale et politique vers une aspiration « citoyenne », humanitariste et unanimiste.

Mots-clefs : violence, police, otages, armes, médias, pouvoir, spectacularisation, destin, victime, émotion, rôle, personne, souffrance, inégalité, justice, peuple, élite.

Summary

On Violence and How to Get Rid of It? Concerning the Sequestration of a Bus in Rio de Janeiro

Violence should be defined solely as referring to any direct or indirect action towards a person or group of persons against their will. Description of the « sequestration » of a bus in Rio de Janeiro, broadcast live by the media. By following the interpretations of the event given by the different actors, the article sets out to grasp and identify a manoeuvre privileging emotional spectacle over an analysis of causes and effects in order to divert a social and political protest towards a humanitarian and majority form of « citizenship » aspiration.

Key-words: violence, police, hostages, arms, media, power, « spectacularisation », fate, victim, emotion, role, person, suffering, inequality, justice, people, elite.

* * *

DÉMOBILISATION DE CLASSE ET FOLKLORISATION RITUELLE DANS LES MINES DE BOLIVIE

Pascale ABSI
IRD

A la fin des années 1980, la procession traditionnelle des mineurs de Potosí (Andes boliviennes) derrière leurs saints patrons s'est transformée en festivité folklorique. Au cours de cet article, je m'attacherai à montrer que cette transformation est liée à la dissolution du projet de société dont étaient porteurs les mineurs en tant que classe, au profit d'un désir d'ascension sociale individuelle plus à même de leur assurer une place dans la nation. Ceci dans un contexte de disparition des grands syndicats ouvriers emportés par la récente crise minière et la fermeture des mines d'État.

La procession des croix des mines

Depuis la fermeture des entreprises nationales, l'exploitation de la montagne de Potosí est passée aux mains d'une vingtaine de coopératives autogérées. Ces coopératives louent à l'État l'accès aux gisements et gèrent le patrimoine commun des travailleurs : infrastructure productive (wagonnets, rails...), moulins rustiques pour traiter le minerai, véhicules, locaux administratifs, etc. ; mais elles n'organisent pas la production, contrôlée individuellement par les associés¹. Les conditions de travail sont archaïques et les

¹ Il s'agit principalement de minerais d'argent, de zinc, de plomb et d'étain.

accidents fréquents. Pour assurer leur protection, les mineurs s'en remettent à la bienveillance de la Vierge et de croix en bois, appelées *tataq'aqchus*. Logées dans un autel creusé à même la roche des premiers mètres de la galerie principale, ces croix sont les principaux destinataires du rite dont nous analysons ici l'évolution.

Peints aux couleurs de la mine, flanqués de lampes, de barres à mine et de brouettes, les *tataq'aqchus* sont les saints patrons des travailleurs. L'étymologie de leur nom quechua rappelle leur double condition : *tata* – père, Seigneur – marque le respect dû à leur essence divine, tandis que le suffixe *q'aqcha*, qui désignait à l'époque coloniale les voleurs de minerai et qui nomme aujourd'hui les travailleurs des coopératives, dit leur identité professionnelle. La figure des *tataq'aqchus* est complémentaire de celle du *tio*, la divinité diabolique du sous-sol auprès de laquelle les mineurs sollicitent l'accès aux filons.

La célébration des *tataq'aqchus* débute un samedi, deux semaines avant carnaval. A cette occasion, des dizaines de croix, portées par les travailleurs, quittent leurs mines pour descendre de la montagne au rythme des orchestres. Elles sont accompagnées par les vierges des mines. A l'entrée de la ville, les cortèges se dispersent et les mineurs poursuivent la fête dans la maison de l'un d'entre eux. Le lendemain dimanche, les croix et les vierges ont rendez-vous dans une église du centre ville où une messe est dite en leur honneur.

Mais depuis une quinzaine d'années, des fraternités de danseurs ont remplacé les mineurs en habits de travail et le panorama de la procession a sensiblement changé. Certaines de ces fraternités sont les héritières du théâtre missionnaire espagnol – comme la *diablada* qui symbolise la lutte de saint Michel et des sept péchés capitaux –, d'autres mettent en scène des épisodes de la colonie notamment l'esclavage des noirs, d'autres enfin représentent des traditions paysannes des hauts-plateaux, comme les batailles rituelles du *tinku*. Toutes se réclament du célèbre carnaval de la ville d'Oruro, située à quelques 400 kilomètres de Potosí, qui a assuré leur popularité.

La transformation du rite en défilé de fraternités

Avec la disparition des habits de travail et leur remplacement par les atours des danseurs, la manifestation la plus visible de l'identité minière a disparu de la procession. Plus encore, les travailleurs eux-mêmes ont, en partie, déserté les cortèges. Notamment les plus vieux qui expliquent que leurs poumons fatigués ne leur permettent pas de danser une journée entière au rythme des fanfares. De sorte qu'au sein des fraternités, les mineurs sont désormais moins nombreux que les participants extérieurs. Leurs épouses qui suivaient les cortèges chargées de minerai ont, quant à elles, totalement disparu, remplacées par de toute jeunes filles en minijupes qui interprètent les personnages féminins des chorégraphies. Ces participants extérieurs sont généralement, mais pas toujours, issus de l'entourage des mineurs.

Autre innovation importante, l'introduction des fraternités s'est accompagnée d'un changement du parcours de la procession. Désormais, après la messe du dimanche, les fraternités défilent autour de la place principale sous les applaudissements fervents du tout Potosí. Il y a quelques années, la célébration ne suscitait que l'indifférence, voire le mépris des habitants du centre ville. Aujourd'hui, toute la population s'est approprié la fête, qu'elle revendique comme une expression légitime de son patrimoine culturel. Auparavant étrangères à son déroulement, les autorités de la ville s'y sont également associées. La mairie et la préfecture organisent désormais un jury chargé de récompenser les meilleurs groupes de danseurs. Elles participent aussi à la promotion de la fête auprès des médias et des organismes touristiques.

Avec les fraternités, le rite minier a donc pris une dimension officielle, publique et populaire, dont il était dépourvu.

Vers un *ch'utillos* bis ?

Quelques années auparavant, le pèlerinage de *ch'utillos*, qui célèbre la victoire de saint Barthélemy sur le diable qui hantait la

région, a connu une évolution similaire². Tous les 24 août, jour du saint, une procession quitte Potosí pour le village de La Puerta à proximité de la grotte où le diable fut exilé. Jusqu'aux années 1980, le pèlerinage était organisé par les habitants des quartiers miniers selon le système traditionnel de sponsors rituels. Parmi les pèlerins, certains montés sur des mules évoquaient les contrôleurs des mines³. Puis, les autorités locales, préfecture et mairie en tête, décidèrent d'assumer le rôle de sponsor afin de donner une nouvelle ampleur à la fête. Les *ch'utillos* à dos de mules cédèrent la place à un défilé des fraternités dans les rues du centre ville. Désormais, durant toute la fête, l'effigie de saint Barthélemy trône dans le patio de la préfecture.

Aujourd'hui encore la fête dure trois jours, mais son organisation a sensiblement changé. Le premier jour, date du pèlerinage traditionnel des *ch'utillos*, la mairie organise des concours de cuisine et des animations musicales dans le village de La Puerta où est dite la messe en l'honneur du saint. Le deuxième jour, appelé « jour des provinces », les communautés paysannes du département sont invitées à présenter, sous forme de défilés, leurs musiques et leurs vêtements ethniques. Le plus souvent, cependant, ce sont les élèves des établissements scolaires qui assument la représentation des cultures paysannes de la région ; des écoliers viendront par exemple « danser » le rituel guerrier du *tinku*. Le troisième jour, le défilé des fraternités dans les rues de Potosí marque l'apogée de la fête. L'organisation est prise en charge par des établissements scolaires et universitaires, des institutions comme la préfecture et la mairie, des ONG, des associations de quartiers ou des entreprises comme la fabrique de bière locale. Le climat est alors très proche de celui du carnaval d'Oruro.

² L'analyse de la célébration de *ch'utillos* est issue d'un article inédit écrit avec Claudia Fernandez et Ricardo Abduca (1996).

³ Pour une description de la fête dans son ancienne version voir Antonio Paredes Candia (1980 : 145-148).

Le langage national des fraternités

L'adoption des fraternités au sein des deux célébrations s'inscrit dans une dynamique nationale qui prend corps au début des années 1970. Bien que leur existence soit plus ancienne, c'est à cette époque que les fraternités se réorganisent et se multiplient au sein du carnaval d'Oruro – qui en revendique la paternité – et dans les fêtes patronales des villes et des campagnes boliviennes. Tandis que les fraternités se déploient sur l'ensemble du territoire national, elles séduisent aussi de nouvelles couches sociales. Les élites qui se gardaient bien de se mêler aux danseurs issus des classes populaires, y participent aujourd'hui activement. De sorte que les fraternités ont cessé d'appartenir au folklore d'Oruro et aux classes populaires. Perçues comme l'expression d'un passé autochtone partagé, elles fonctionnent désormais comme un symbole d'unité nationale autour de l'image de la Bolivie métisse promue par le gouvernement populiste du Mouvement national révolutionnaire (MNR) issu de la révolution de 1952 (Abercrombie, 1992). Le surnom de « capitale du folklore bolivien » donné à Oruro témoigne de ce processus de nationalisation de son carnaval ; sa *diablada* est d'ailleurs fréquemment chargée de représenter le pays à l'étranger⁴. Partout, la dévotion aux saints se double d'une ferveur nationaliste : « nous sommes là pour défendre le folklore bolivien », disent les danseurs.

En adoptant le langage des fraternités érigées en emblème de la « bolivianité », Potosí a donc choisi de revendiquer son existence sur l'échiquier national et, pour mieux extraire la fête de sa marginalité locale, l'ancienne « descente des *tataq'aqchus* » a officiellement été rebaptisée « carnaval minier ». Plus étonnamment, le pèlerinage du mois d'août est lui-même parfois surnommé « carnaval de la Saint Barthélemy ».

Des *tinkus* et des *diabladas* au secours de la crise

La transformation des rituels de *ch'utillos* et des *tataq'aqchus*

⁴ Ce fut le cas à l'exposition universelle de Séville (1992) et lors du Mondial de football aux États-Unis (1994).

en défilés de fraternité intervient au moment où Potosí est confronté à une crise minière violente et profonde. En un seul jour de 1985, la livre fine d'étain – principal minerai alors exploité dans la montagne – chute de 8 à 2 dollars. Sous les effets conjugués de la crise du minerai et de l'adoption de la politique d'ajustement structurel, la Corporation minière de Bolivie (COMIBOL) paralyse sa production. A Potosí, les 2 800 ouvriers d'État sont mis à la porte. Dans les coopératives, où il n'y a pas eu de licenciements autoritaires, la situation n'est guère meilleure : les mineurs, qui ne peuvent faire face à la baisse des cours, désertent massivement la ville.

Depuis, la production minière s'est réorganisée dans la montagne et beaucoup de mineurs sont revenus. Mais l'exploitation reste peu rentable et l'économie de Potosí ne s'est pas remise de la crise. Cette perte de poids économique s'est accompagnée d'une perte de l'influence politique du secteur minier. En effet, la fermeture de l'entreprise d'État entraîna la dissolution des grandes organisations syndicales ouvrières qui, tout au long du XX^e siècle, avaient incarné l'avant-garde révolutionnaire du prolétariat sud-américain ; une tradition politique dont n'ont pas hérité les coopératives. De sorte que la crise minière causa un violent traumatisme à l'économie de Potosí, à sa représentation politique, mais aussi à son ego historique. L'ancienne Ville Impériale – comme l'avait baptisée Charles Quint en hommage à ses fabuleuses richesses – est aujourd'hui devenue la capitale du département le plus pauvre des Andes boliviennes.

En 1987, soit deux ans à peine après la chute brutale des cours du minerai, le maire de Potosí inaugurerait officiellement la fête de *ch'utillos* dans sa nouvelle version. La même année, quelques rois nègres et quelques guerriers de *tinku* se mêlaient à la procession des *tataq'aqchus*. Inspirées du succès du carnaval d'Oruro, les autorités de Potosí pensaient réactiver l'économie de la ville par le biais du tourisme. C'est dans ce but qu'elles favorisèrent l'introduction des fraternités considérées comme plus attractives que les casques des mineurs ou les mules des *ch'utillos*. Sortir ces fêtes de leur marginalité était aussi un moyen de montrer que la ville n'était pas si mal

en point, que Potosí pouvait encore rivaliser avec les autres villes du pays et notamment la capitale, La Paz, qui possède son propre défilé de fraternités.

« Il faut rappeler que Potosí ne possède pas que des richesses minéralogiques mais également des richesses traditionnelles et folkloriques », déclarait la responsable municipale de la culture au journal local *El Siglo* du 24 août 1988. Significativement, les autorités de la ville choisirent comme slogan « Potosí vit et ne mourra jamais » pour l'inauguration de la nouvelle version de *ch'utillos*.

Quant au carnaval minier, l'enjeu est plus brûlant encore : il s'agit de prouver à la ville et au pays que les mineurs existent encore à l'heure où on ne parle plus que de leur disparition, de profiter de la popularité des fraternités pour s'attirer le regard de la nation en court-circuitant la marginalité dans laquelle l'élite locale maintient les travailleurs. Grâce aux fraternités, ils accèdent, pour un jour au moins, à la reconnaissance sociale. Il est important de rappeler que, contrairement à ce qui s'est passé pour *ch'utillos*, les fraternités minières ne sont pas apparues à l'initiative des autorités, mais à celle des mineurs qui sollicitèrent par la suite leur participation.

De l'expression d'un vécu vers sa représentation

Si leur popularité permet aux mineurs d'affirmer publiquement leur existence, les fraternités ont profondément modifié la nature de l'identité affichée lors de la fête. La disparition des mineurs en habits de travail a rompu le lien entre les groupes de production et les cortèges menés par les *tataq'aqchus*. C'est cette équation qui donnait son sens de célébration corporative à la fête. Avec l'adoption des fraternités, l'identité affichée s'est donc déplacée du plan professionnel vers la représentation de la nation métisse, où la mine n'est plus évoquée qu'en filigrane.

Les fraternités ne revendiquent pas non plus les origines paysannes des mineurs. Même si beaucoup de formations sont inspirées par les cultures rurales, elles sont déjà des manifestations

canoniques du folklore national, présentes à Oruro comme à La Paz. Quant aux quelques habits de travail qui subsistent, leur statut est désormais proche de celui des parures de carnaval. Les orchestres de cuivres qui ont remplacé les instruments à vent, achèvent de marquer la rupture avec l'univers musical du monde paysan. On est ainsi passé de la manifestation d'un vécu à sa représentation.

La domestication de l'image subversive des mineurs

La dissolution de l'identification corporatiste des mineurs au sein des fraternités et le caractère désormais officiel de la fête contrastent avec la dimension historiquement subversive des rituels miniers. De même que le culte à la divinité diabolique des filons, les rites miniers du carnaval ont souvent constitué le creuset de la révolte ouvrière (Nash, 1979 ; Rodriguez, 1989 ; Abercrombie, 1996). Avant l'adoption des fraternités, la procession – rythmée par les salves de dynamite – des mineurs en habits de travail présentait d'ailleurs une inquiétante ressemblance avec les marches politiques.

L'enracinement de la protestation sociale dans le rite dépasse évidemment le cadre du secteur minier et, tout au long de l'histoire, les rituels populaires andins ont été combattus par les élites qui tentèrent de les contrôler ou de les supprimer. On peut alors se demander si la transformation en carnaval de la procession des mineurs en habits de travail ne marque pas une victoire de la politique de domestication du potentiel subversif des rites miniers.

En ce sens, il est significatif que l'évolution vers le carnaval minier se soit accompagnée d'une diminution de la consommation rituelle d'alcool. D'une part, la chorégraphie des fraternités s'accommode difficilement d'un trop plein d'alcool. D'autre part, en raison du caractère désormais public du rite, les travailleurs contrôlent leur ivresse afin de rompre avec la réputation d'alcooliques qui leur colle à la peau. Ce faisant, ils privent le rituel d'une partie de son sens religieux et de sa dimension subversive. Dans les Andes, l'ivresse est un moyen de communication privilégié avec le monde des ancêtres et des morts ; elle permet la

résurgence d'un ordre passé, antérieur à l'ordre établi par les Espagnols (Saignes, 1993 ; Salazar-Soler, 1993). En même temps, l'ivresse accompagnait des rites et des activités productives qui témoignaient de la faculté d'organisation des Indiens. Pour ces raisons, la répression de l'ivresse et son transfert vers la sphère privée devint un volet essentiel de l'extirpation des idolâtries. La condamnation de l'alcool est également indissociable de celle de l'oisiveté et la lutte contre l'alcool et les rites miniers s'intensifia avec l'essor du capitalisme moderne. Mais aujourd'hui encore, l'ivresse que les travailleurs considèrent comme une possession physique par le diable de la mine, entretient leur caractère rebelle (Absi, 2003). A l'inverse, en limitant leur consommation d'alcool lors des célébrations publiques, ils renoncent à la démonstration de leur identité diaboliquement subversive, désormais reléguée dans le secret des galeries. C'est à ce prix que les mineurs peuvent accéder au centre de la ville.

L'entrée des fraternités minières sur la grand place, balisée par les bâtiments officiels – la mairie, la préfecture, la cathédrale et l'Hôtel de la Monnaie – marque le point culminant de cette domestication. Auparavant, toute intrusion massive des mineurs dans le centre ville, habité par l'élite, était ressentie comme une atteinte à l'ordre public. Aujourd'hui encore, alors que les mineurs ont perdu de leur virulence, lorsque les conflits sociaux se durcissent, la rumeur selon laquelle « les mineurs vont descendre » réactive les fantasmes de la bourgeoisie de Potosí. A l'inverse, l'actuel défilé des *tataq'aqchus* devant les autorités de la ville traduit l'allégeance du secteur minier. Il s'agit de montrer que les mineurs sont à la fois de bons chrétiens et des citoyens décents.

Pour que soit reconnu leur désir de trouver leur place dans la nation, pour sceller l'alliance entre les autorités officielles et la population de Potosí, pour pouvoir enfin accéder au centre ville, les mineurs ont donc dû renoncer à leurs habits de travail, à l'alcool et à la dynamite, bref aux signes tangibles de leur héritage subversif. Au nom de qui et de quoi pourrait se rebeller un mineur déguisé en roi nègre ou en berger des hauts-plateaux ?

Si les plus jeunes sont généralement favorables au carnaval minier nouvelle formule, beaucoup d'anciens mineurs regrettent la transformation du rite. Certains, comme Don Dulfredo, insistent sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'un carnaval :

Avant, dans les années 1970, ce n'était pas Carnaval, c'était aimer son travail, c'était célébrer sa production.

Quant à Don Toribio, il déplore que l'identité professionnelle auparavant revendiquée par le rite, soit désormais cachée derrière les masques du carnaval :

La descente des *tataq'aqchus*, c'est la fête que j'ai toujours préférée, parce que le mineur descendait comme un triomphateur, avec son casque, orgueilleux ; maintenant les mineurs, c'est comme s'ils avaient honte d'être mineurs.

L'image des mineurs véhiculée par le carnaval minier a donc perdu sa référence corporatiste (les vêtements et les groupes de travail), son cadre familial (les épouses des travailleurs n'y participent plus) et son contenu subversif (l'alcool et la dynamite). Ainsi dépouillé de son vécu, le mineur devient un personnage du folklore national. Il en va de même lors de *ch'utillos*, où ce qui est considéré comme l'identité indigène se réduit à l'une de ses expressions matérielles : le vêtement, détaché de son contexte et de sa signification culturelle.

Dans sa logique de représentation, le projet national d'unification et d'homogénéisation de la nation métisse, matérialisé par les fraternités, ne retient donc des altérités qu'un héritage figé, domestiqué par leur mise en scène muséographique et officielle. Que penser du *tinku* réduit à une danse, considérée comme la plus authentique du département et qui gagne les faveurs du public, alors que le véritable rituel guerrier est interdit dans les campagnes⁵ ! Que signifie cet enthousiasme à représenter « l'essence indienne » du département, alors qu'aux portes de la ville les paysans quittent leurs habits ethniques pour ne pas se faire traiter d'Indiens ignorants ! Sous prétexte d'exalter les composantes minières et indigènes de Potosí, la réforme des processions des *tataq'aqchus* et

⁵ Sur la répression policière dont fait l'objet le *tinku*, voir T. Platt (1996).

de *ch'utillos*, apparaît comme l'instrument du projet unificateur de la nation métisse qui nie le potentiel subversif des identités vécues et n'en retient qu'une esthétisation mercantile.

L'invention du carnaval minier, reflet des mutations du mineur

Au-delà de l'émulation créée par le carnaval d'Oruro ou la fête du Gran Poder de la Paz, c'est dans l'histoire récente des mineurs de Potosí qu'il faut chercher les prémices de ce processus d'évacuation de l'identité minière.

Alors que la marginalité sociale des ouvriers syndiqués de la COMIBOL était sublimée en un projet alternatif de société, dans les coopératives le désir d'adhérer aux valeurs des classes dominantes n'est pas tempéré par une remise en cause politique des élites. La disparition des signes extérieurs d'identification professionnelle dans la procession des *tataq'aqchus* semble ainsi refléter la dissolution du projet politique du secteur minier depuis la fermeture des syndicats de la COMIBOL. Hors d'une lecture de la société en termes de lutte des classes, les autorités officielles n'apparaissent plus comme les ennemis naturels des mineurs, mais comme les alliés potentiels d'un projet individuel d'ascension sociale. D'autant plus que la mine est de moins en moins perçue comme une carrière, un métier, mais comme un simple tremplin économique.

La mutation récente de la population minière des coopératives renforce également ce désir d'assimilation nationale, au détriment de l'identification à une classe exploitée. Il y a encore une génération, les travailleurs de Potosí étaient majoritairement issus de famille de tradition minière. Aujourd'hui, ils sont minoritaires face aux jeunes migrants paysans dont l'identification professionnelle est plus superficielle. Beaucoup ne sont pas affiliés à la coopérative et ne cotisent pas pour la retraite, ce qui les lierait durablement à la mine. L'invention du carnaval minier témoigne ainsi de ce processus qui conduit les paysans à quitter leurs habits ethniques pour devenir mineurs, puis à quitter leurs habits de mineurs pour négocier leur « bolivianité » et leur place dans la nation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABERCROMBIE T., 1992. « La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro : Clase, étnica y nacionalismo en la danza folklórica », *Revista Andina*, 10(2) : 279-352. Cuzco.
- ABERCROMBIE T., 1996. « Q'aqchas and the Plebe in "Rebellion": Carnival vs. Lent in 18th-century Potosí », *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1) : 62-111.
- ABSI P., 2003. *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie*. Paris, L'Harmattan.
- NASH J., 1979. *We Eat the Mines and the Mine Eats Us*. New York, Columbia University Press.
- PAREDES CANDIA A., 1980. *Folklore de Potosí*. La Paz, Éd. Los Amigos del Libro.
- PLATT T., 1996. *Los guerreros de Cristo*. Sucre, ASUR.
- RODRIGUEZ OSTRIA G., 1989. « Los Mineros : su proceso de formación (1825-1927) », *Historia y Cultura*, 15 : 75-118. La Paz.
- SAIGNES Th., 1993. « Borracheras andinas : pourquoi les indios ebrios hablan en español ? », in SAIGNES Th., *Borrachera y Memoria*. La Paz, comp. Hisbol/IFEA.
- SALAZAR-SOLER C., 1993. « Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las "borracheras" indígenas en el Perú (siglo XVI y XVII) », in SAIGNES Th., *Borracheras y Memoria*. La Paz, Comp. Hisbol/IFEA.

Résumé

Depuis la fin des années 1980, la procession traditionnelle des mineurs de Potosí (Andes boliviennes) s'est transformée en festivité folklorique où défilent des fraternités de danseurs inspirées par le théâtre religieux de la colonie et la culture paysanne des hauts-plateaux. Perçues comme l'expression d'un passé autochtone partagé, ces fraternités symbolisent l'unité de la nation autour de l'idéologie de la Bolivie métisse ; leur adoption coïncide avec l'éviction de la dimension professionnelle qui caractérisait auparavant la procession. Ce processus accompagne la

dissolution du projet de société dont étaient porteurs les mineurs en tant que classe, au profit d'un projet d'ascension sociale individuelle plus à même de leur assurer une place dans la nation.

Mots-clefs : rite, mobilisation politique, identité, folklorisation, Bolivie.

Summary

Class Demobilisation and Ritual Folk Celebrations in the Bolivian Mines

Since the end of the 1980s, the traditional Potosí miners procession (Bolivian Andes) has been transformed into a folk celebration, a parade of dance fraternities inspired by the religious theatre of the settlement and peasant culture of the high plateau. Perceived as the expression of a shared autochthonous past, these fraternities symbolize the unity of the nation around the ideology of a mixed or hybrid (*métisse*) Bolivia; their adoption coincides with the disappearance of the occupational dimension which previously characterized the procession. This process is occurring alongside the dissolution of a vision of society associated with the miners as a class, in favour of a vision of individual social advancement more able to secure them a place in the nation.

Key-words: rite, political mobilization, identity, folk celebrations, Bolivia.

* * *

LOGIQUE D'ÉCHANGES DANS L'ÉTAT OUZBEK POST-SOVIÉTIQUE

Factions, protection et nouvelles résistances

Boris-Mathieu PÉTRIC
CNRS – LAIOS

L'éclatement de l'URSS et l'ouverture de la plus grande entité politique du globe au XX^e siècle nous a permis de redécouvrir la diversité des formes sociales de cette aire culturelle. La variété des pratiques politiques en Union Soviétique en fonction des lieux a souvent été minimisée, du fait en grande partie de l'impossibilité d'accéder directement à la réalité sociale. Les soviétologues, en accordant une importance considérable aux institutions et à l'idéologie, ont souvent occulté la complexité du fonctionnement de ces sociétés. Dans les années quatre-vingt, plusieurs scandales politico-financiers ont éclaté au grand jour. Le plus retentissant fut celui de « l'or blanc » en Ouzbékistan. Le 1^{er} secrétaire du PC ouzbek de l'époque, Sharaf Rashidov et le gendre de Léonid Brejnev étaient au centre d'un vaste système de détournement de la production du coton, richesse principale de la république d'Asie centrale. Tout le tissu social était partie prenante dans ce système qui révélait l'existence d'une économie souterraine et de réseaux de solidarité très complexes. Aujourd'hui, cette ancienne république d'Asie centrale soviétique permet d'observer l'articulation d'un lourd héritage soviétique et d'une spécificité, qui renseigne tout autant sur le fonctionnement actuel de cette société que sur la réalité soviétique passée. Dans l'Ouzbékistan post-soviétique, l'État et les institutions qui en découlent, continuent à jouer un rôle primordial

dans l'organisation de la société. Et, si le centre moscovite n'existe plus, un nouveau type d'acteurs – les organisations internationales – interagit dans le fonctionnement de ce jeune espace politique.

Comment accède-t-on aux charges politiques les plus prestigieuses ? Quels sont les ressorts dont disposent les élites pour exercer leur pouvoir ?

Perspective historique : l'indépendance imposée

Avant d'aborder cette série de questions, il semble nécessaire de revenir brièvement sur les conditions d'accession à l'indépendance de ce jeune État. Contrairement au discours idéologique officiel du pouvoir ouzbek actuel, l'indépendance constitue davantage une volonté de la part de Moscou de se désengager du sud que le résultat d'une lutte populaire pour accéder « aux concerts des nations ». A la fin des années quatre-vingt, de nombreux parlementaires russes s'accordaient à attribuer la faillite du système soviétique aux républiques d'Asie centrale dans lesquelles régnaient des pratiques clientélistes grippant le fonctionnement de la société. Les accords de Bieloviesk signés en juin 1991 sont le prolongement de ces premières discussions polémiques sur les relations entre la Russie et les autres républiques de l'Union. En initiant la formation de la Communauté des États Indépendants (CEI) réunissant la Russie, l'Ukraine et la Biélorussie, ces accords proclament de facto la mort de l'URSS. La souveraineté des républiques d'Asie centrale provient donc davantage d'une décision de Boris Eltsine et de ses homologues ukrainiens et biélorusses dans les faubourgs de Kiev que d'un mouvement collectif d'indépendance nationale. Dans la République ouzbèke, les élites en place, sous l'impulsion du premier secrétaire du parti communiste de l'époque, Islam Abdouganievich Karimov, devenu président de la République d'Ouzbékistan, ont alors dû élaborer un nouvel imaginaire national (Pétric, 2002a) parfois contradictoire car devant exprimer une rupture avec la période précédente tout en préservant une certaine continuité indispensable à la légitimité des élites en place.

Depuis la prise de Tachkent et de Samarcande qui marque l'instauration du régime colonial russe à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'espace centrasiatique a connu une transformation radicale des frontières spatiales et sociales. Auparavant, l'Asie centrale (Fourniau, 1994) était divisée en trois espaces politiques distincts. Le système politique des Khanats de Kokand, de Khiva et de l'Émirat de Boukhara se fonde sur un type de légitimité dynastique avec des frontières territoriales floues et élastiques. Ces sociétés sont fortement marquées par l'interaction (Subtenly, 1994) entre des populations turciques (*Turk*) qui se sédentarisent progressivement et des populations iraniennes sédentaires (*Tat*). Au XVI^e siècle, plusieurs membres de la dynastie Chaybanides (se réclamant de tribus *özbek*¹) s'emparent du pouvoir politique (Barthold, 1945) dans les différents États et provoquent de facto une accélération de leur sédentarisation en s'installant progressivement dans la cité. A cette époque se renforce alors l'identité kazakhe qui refuse la domination des Chaybanides et préfère les steppes du nord. L'identité kirghize se manifeste aussi par le refus du pouvoir incarné par la ville et fait le choix de vivre dans les montagnes loin de l'influence de l'État. Les rapports de pouvoir et les relations urbaines (Suxareva, 1962) sont alors fortement marqués par l'interaction entre les nouveaux détenteurs du pouvoir politique et les populations urbaines majoritairement iranophones.

Le fonctionnement des sociétés centrasiatiques avant l'invasion militaire russe révèle que les différentes identités (ouzbèke, kirghize, tadjike, turkmène, kazakhe) plutôt qu'opposées sociologiquement, sont nées d'un même contexte social et ne sont pas le produit de constructions sociales isolées. Elle résultent d'un rapport où se construit l'altérité (Barth, 1969), dans un contexte politique donné. Les espaces politiques actuels (de type État-nation) ne correspondent pas aux précédents. C'est l'élaboration du système administratif soviétique qui a donné corps aux espaces

¹ La notion *özbek* est généralement utilisé pour la distinguer de la catégorie nationale soviétique « ouzbèke ».

politiques actuels à partir d'une distinction nationale séparant Ouzbeks, Tadjiks, Turkmènes, Kirghizes et Kazakhs tout en octroyant un espace politico-administratif à chacun. Ces catégories nationales ont été établies par le comité des nationalités inspiré de l'œuvre théorique de Staline sur la question nationale. Le choix des différentes catégories nationales ne coulait pas de source et certaines formes d'identités ont été privilégiées (Baldauf, 1991) voire inventées au détriment d'autres qui ont disparu (Sart, etc.). Les différents recensements et statistiques, la constitution d'institutions spécifiques (parlements nationaux, partis communistes nationaux, etc.) ont fini par donner une réalité sociologique à ces catégories. Et les intellectuels ouzbeks d'aujourd'hui ont intériorisé ces distinctions nationales et ne remettent pas en cause ce découpage de la réalité sociale. Ces systèmes politiques ne s'appuient donc plus sur une légitimité dynastique mais nationale. De l'unité résidentielle aux circonscriptions administratives, les différents régimes ont contribué à cristalliser des frontières territoriales qui ont désormais une certaine efficacité sociale. C'est ainsi que les délimitations administratives² et le découpage des réalités sociales soviétiques ont finalement servi de cartes cognitives pour penser les sociétés post-soviétiques d'Asie centrale. Les États ouzbek, kirghiz, turkmène, kazakh ou tadjik sont fondés sur les circonscriptions administratives élaborées en 1936 par le pouvoir soviétique. Certains États centrasiatiques, dont l'Ouzbékistan, ont alors tendance à penser aujourd'hui leur histoire comme une série de processus bien distincts des autres groupes nationaux alors que ces populations ont vécu dans un espace social commun au sein duquel elles ne se concevaient pas comme des mondes séparés. L'idéologie nationale ouzbèke actuelle (Karimov, 1994) s'appuie en grande partie sur l'interprétation soviétique de l'ethnogénèse de chaque groupe national.

² Ce constat rejoint la thèse d'Anderson selon lequel le découpage administratif colonial finit par créer une certaine réalité sociale. Cf. Anderson (1983).

Le contexte post-colonial : une rupture dans la continuité

Le passage au statut d'État indépendant ayant été assuré par les élites ouzbèko-soviétiques, il n'y a pas eu de réelle rupture entre les deux ordres politiques. Tant dans le renouvellement des personnes que dans la vision de la construction nationale, les élites ouzbèkes se sont appuyées principalement sur les fondements existants pour légitimer le changement.

Au niveau des pratiques politiques, à l'époque soviétique si l'adhésion au parti communiste constituait une condition *sine qua non* pour accéder à une position de pouvoir dans la société ouzbèke, l'encartage n'est désormais plus de mise. En revanche, le jeu politique qui se déroulait au sein du parti unique et qui voyait s'affronter différentes factions régionales (Gleason, 1986) pour la conquête du pouvoir, perdure. Dans ce combat, le pouvoir moscovite s'arrogeait le rôle d'arbitre pour répartir cycliquement le pouvoir entre les différentes factions. Au moment de l'indépendance, le parti démocratique populaire a remplacé l'ancien PC ouzbek, mais l'adhésion à ce parti ne semble plus être un facteur indispensable de promotion sociale. En revanche, l'alignement sur le jeu des factions régionales et les relations personnelles qu'il faut y entretenir, constituent toujours le prisme incontournable pour entrer en politique. Après la Perestroïka, c'est un jeune économiste, Islam Karimov qui est à la tête du PC ouzbek. Il tire sa légitimité de son appartenance à la faction « Sambuh » (Samarcande-Boukhara) qui revient au pouvoir après en avoir été écartée pendant plusieurs années (Carlisle, 1986). Son ascension s'accompagne par un retour aux affaires de sa faction. Cependant, le président entend aujourd'hui reprendre le rôle d'arbitre dévolu à Moscou à l'époque soviétique pour organiser la répartition du pouvoir entre les différentes factions régionales.

Dans un tel système où l'on ne distingue pas un mandat administratif d'un mandat politique, les nominations et la sélection du personnel politique s'opèrent tout d'abord au sein d'institutions de formation, véritable antichambre du pouvoir. Le fonctionnement de ces institutions éclaire sur la logique spécifique du système politique ouzbek. S'il est indispensable de revendiquer une appartenance

régionale pour avoir un poids politique, cette forme identitaire doit impérativement s'articuler avec une formation dans les institutions nationales. Dans le contexte actuel, l'ancienne école du parti rebaptisée université de Diplomatie et la toute nouvelle Académie de la Construction de l'État et de la Société³ constituent deux institutions majeures d'accession au pouvoir.

Même s'il existe un simulacre d'élections pour choisir la représentation nationale (*Oli Majlis*), l'opinion populaire ne s'y trompe pas, les rapports de force se mesurent ailleurs. De plus, l'hémicycle ne constitue pas un lieu de débat sur la manière de gérer la *polis*. Il n'y a pas non plus de groupes parlementaires qui s'opposent à partir de considérations idéologiques et les lois se pensent et s'élaborent dans l'administration de l'appareil présidentiel cantonnant les députés à un rôle subalterne dans le pouvoir législatif. Peut-on penser pour autant qu'il n'y a pas de jeu politique dans cette société ?

La constitution d'un réseau local : inscription spatiale du don

A l'image de nombreuses sociétés post-soviétiques, l'État reste l'acteur majeur de la vie sociale. Il continue notamment à exercer un contrôle étroit sur l'éducation et l'économie. Dans un tel contexte, toute promotion sociale est envisagée à travers l'intégration de l'État. Par ailleurs, toute accumulation de biens peut difficilement être investie dans des activités économiques sans tenir compte du contexte politique. Même si des formes embryonnaires d'économie de marché apparaissent dans certains secteurs, toute activité économique est étroitement surveillée par l'État à travers l'arbitraire fiscal et législatif. L'entretien de rapports de protection politique demeure donc essentiel. Qu'il soit fonctionnaire ou non, la richesse la plus importante à constituer pour un citoyen ouzbek reste son capital social : son réseau de solidarité. L'individu

³ Il s'agit d'une école d'administration formant une promotion de 120 élèves par an. A la différence de l'université de Diplomatie, elle s'adresse uniquement à des fonctionnaires.

s'appuie notamment sur son réseau de solidarité pour intégrer les institutions de formation.

Ce réseau s'inscrit dans une forte référence à l'espace. Dans une société qui accorde une importance considérable (Arifxanova, 1998) à la communauté de voisinage (*mahalla*), le réseau de solidarité s'y construit et s'y entretient à travers un système périodique de dons et contre-dons complexe (Pétric, 2002b) dont les expressions les plus visibles sont les rites de passages (*toy*, cf. Ismoilov, 1992). La *mahalla* est le lieu d'échange mais le réseau ne se limite pas à des relations familiales ou de voisinage et se forme aussi sur d'autres types de relations (affinités, relations professionnelles, etc.). Lors des *toy*, de nombreux biens sont échangés entre les protagonistes. L'organisation de ces cérémonies ostentatoires entre, pour certains, dans une stratégie politique d'accession au pouvoir. L'organisateur tient généralement un cahier de comptabilité des dons (*sharbatnoma*) qui permet de tirer quelques conclusions sur ces pratiques. La nécessité de noter se justifie pour deux raisons principales : la première est l'obligation de se souvenir et faire un contre-don le jour venu. Et il faut se souvenir de la valeur donnée car le contre-don si possible devra être supérieur. Cette logique inflationniste, qui permet d'entretenir et d'élargir son réseau de solidarité a des répercussions sur la réalité politique. En effet, un notable impliqué dans ce genre de relations et qui accède un jour à un poste politique n'est plus dans la possibilité de rendre et sa faction commence généralement à se morceler, entraînant périodiquement une certaine circulation du pouvoir au niveau local.

L'analyse des cahiers de don permet de constater que le réseau de solidarité comporte une très forte coloration régionale. Cette dimension locale s'exprime aussi dans les stratégies matrimoniales où une endogamie régionale est de règle. Cela ne signifie pas que ce réseau se limite à sa localité, bien au contraire, l'appartenance régionale est une carte cognitive que les Ouzbeks utilisent pour se reconnaître dans la société globale, c'est un moyen de se brancher sur un réseau dont les contours donnent l'opportunité de sortir de sa région. C'est par exemple la

constitution d'un solide réseau de solidarité local qui conditionne l'intégration d'une institution de formation nationale, vecteur indispensable pour accéder aux plus hautes charges politiques. L'identité régionale est une représentation de la solidarité et du conflit au sein de la société ouzbèke.

Les procédures de sélection : le poids des factions régionales

Cette dimension s'exprime particulièrement à travers la manière de s'affirmer et de se stigmatiser entre étudiants ou stagiaires de l'Académie ou de l'université. Si l'appartenance ethnique joue un rôle marginal, chaque étudiant affirme ou est renvoyé à son appartenance régionale. Chaque faction régionale renvoie à des stéréotypes renseignant sur la position de chaque faction dans l'histoire et dans la nomenclature sociale. Les « FAN » (Ferghana, Andijan, Namangan) qui se sentent exclus du pouvoir sont féminisés tandis que les « Surqash » et les « Sambuh » sont particulièrement virilisés attestant ainsi de leur participation active au pouvoir politique (Pétric, 2002).

Au-delà des représentations, l'étudiant se trouve pris dans une logique factionnelle dès son intégration dans l'école. En effet, sans vouloir minimiser l'attention accordée à la qualité des candidats, d'autres logiques se déploient dans la sélection des heureux élus. On constate l'existence de quotas implicites dans les promotions où l'on veille à respecter un certain équilibre entre régions.

L'Académie est bien sûr au cœur du dispositif politique ouzbek. En formant chaque année une promotion de 120 élèves, elle assure un vivier à la haute administration. Dans un système où l'on ne distingue pas le statut de haut fonctionnaire d'un mandat politique, cette institution joue un rôle clé dans la distribution du pouvoir en formant les principaux responsables politiques (gouverneurs de région, ministères, appareil présidentiel, etc.). Un gouverneur de région (*hokim*) par exemple, incarne l'État car il est nommé par le président dans sa région d'origine et s'appuie donc aussi sur son origine locale pour construire sa légitimité dans sa région d'affectation. L'Académie recrute ses jeunes stagiaires

parmi les fonctionnaires travaillant essentiellement à des postes de responsabilité au sein des administrations régionales. Pour intégrer ces institutions, la plupart des étudiants ou des élèves bénéficient d'un protecteur au sein de l'administration régionale (le *hokim* ou son entourage) qui le recommande auprès de l'Académie pour passer le concours d'entrée. L'élève développe parallèlement une relation personnelle avec un membre du personnel et s'appuie en général sur ce dernier pour faciliter son intégration au sein de l'Académie. Cet intermédiaire, qui peut être un professeur, un membre de l'administration de l'institution, se nomme, empruntant au vocabulaire militaire, le *tank* (*tanka*). Le *tanka*, généralement originaire de la région natale de l'étudiant lui ouvre la voie pour une intégration définitive au sein de l'administration et le place dans un vaste réseau de solidarité régi par des droits et des devoirs. Le stagiaire est alors placé dans des relations personnelles à l'intérieur de l'administration. Son accès définitif⁴ « aux ressources » est donc conditionné tout au long de sa carrière par ce type de relations. Le don d'une place dans une institution de formation et par la suite une place au sein de l'administration lie le fonctionnaire à un système de dons et contre-dons à l'intérieur d'un vaste réseau de solidarité.

Logique d'un système factionnaliste : l'appartenance régionale

Au niveau national, ce type de logique traverse l'ensemble de la société. Dans une société où l'État est à conquérir, les différentes factions régionales se disputent et se répartissent ses différentes institutions. Chaque ministère, institution de formation ont une coloration régionale. Les fonctionnaires ayant donc une légitimité régionale entretiennent alors des relations clientélistes avec les ressortissants de leur régions pour leur donner un accès temporaire ou favoriser leur intégration (comme fonctionnaire) à l'intérieur de l'État. Il se dégage alors une logique spécifique des relations de

⁴ Il existe un autre type d'intermédiaire qui protège des activités économiques ou qui octroie une autorisation ou un privilège administratif temporaire. On le nomme le *tofi* (*krisa*) ou encore la signature (*podpis*).

pouvoir ainsi qu'une nature particulière de l'État. Dans le recrutement des élèves-stagiaires à l'Académie, des quotas régionaux informels caractérisent chaque promotion. L'élève vient en formation à Tachkent avant de repartir dans sa région d'origine. L'État et le gouvernement s'appuient ainsi sur des individus qui ont une double légitimité, celle d'une notabilité locale et celle d'une formation dans une institution nationale.

Ce système n'est toutefois pas figé car un double jeu organise la circulation du pouvoir. L'omnipotence d'une faction régionale sur une ressource ou un ministère est temporaire et précaire. Par le jeu des révocations, le président assure une certaine circulation du pouvoir.

Ce jeu politique se déroule dans un contexte inédit pour la société ouzbèke. Le retrait de Moscou a eu pour conséquence le départ de l'arbitre dans ce jeu entre factions. Le président Karimov tente de reprendre ce rôle en se détachant de sa faction originelle. A une autre échelle de la société, la direction d'un kolkhoze, d'une usine ou même d'un ministère était confiée à l'époque soviétique, à un Ouzbek tandis que le numéro deux était un « Européen » (russe, ukrainien, juif, etc.), chargé de surveiller le cadre local. A l'heure actuelle, cette logique cognitive perdue mais le numéro deux n'est plus un Européen. C'est un homme du président appartenant à sa faction (*Sambuh*). A l'Académie, par exemple, le recteur est un homme politique (*Azikhodjaev*) appartenant à la faction de Tachkent (*Tachkenti*) dans un contexte politique où la faction du président (*Sambuh*) est au pouvoir. Le premier vice-recteur est quant à lui un *Sambuh* et toutes les décisions importantes passent par lui.

Un nouvel acteur : les organisations internationales

Dans ce jeu de factions, un acteur supplémentaire est entré dans le jeu. L'indépendance ouzbèke s'est matérialisée par l'arrivée massive d'institutions internationales ou d'ONG entendant accompagner les transformations de la société. Dans le domaine des réformes politiques, l'OSCE, le PNUD, l'Union européenne à travers

ses projets TACIS, certains projets de la Banque mondiale ont rapidement proposé aux autorités ouzbèkes de les assister dans la réforme de leur institutions politiques afin d'assurer une bonne « transition ».

Ces différentes organisations internationales deviennent des acteurs à part entière du jeu politique ouzbek, pas seulement comme agent de transformation mais aussi comme enjeu dans une société de don. En effet, il n'y a pas un chef de village qui ne vous parle de micro-crédit de la Banque mondiale ou un ministre qui n'insiste sur la nécessité de trouver un projet de coopération avec une institution internationale pour son ministère. Dans une société où l'ascension politique est étroitement liée à la manipulation des richesses, les organisations internationales et les ONG s'apparentent à des richesses qu'il faut attirer.

Cette dimension est particulièrement frappante dans le cas d'un projet d'assistance technique financé par l'Union européenne pour réformer l'Académie de Construction de l'État. Le projet TACIS⁵ à l'Académie (1997-98) entendait notamment jouer un rôle dans la mise en place d'un statut de la fonction publique afin de fixer les droits et les devoirs du fonctionnaire. L'adoption de ce statut aurait entraîné une distinction des fonctions politiques et administratives et aurait de facto dissocié une figure du pouvoir s'appuyant sur une légitimité venant de l'État d'une figure du pouvoir ayant une légitimité locale. L'Union européenne n'a pas réussi à imposer cette transformation.

En revanche, la présence européenne renforce la place occupée par l'Académie dans le dispositif actuel car la logique factionnaliste de recrutement n'a pas évolué. Le projet européen est pris dans ses contradictions. Lors des rencontres formelles, le recteur de l'Académie remercie les Européens pour leur volonté d'améliorer la compétence des hauts fonctionnaires ouzbeks. L'action de TACIS renforce sa conception de l'administration selon laquelle les dysfonctionnements du système politique ouzbek s'expliquent par le manque de compétence technique de ses

⁵ Technical Assistance of CIS countries.

fonctionnaires et non pas en raison de la nature même du système. L'Union européenne ne fait donc finalement que renforcer la logique d'un système qu'elle pensait pouvoir réformer.

Par ailleurs, le projet a lui-même été pris dans la logique factionnaliste au sein de l'Académie. En effet, le recteur censé être l'interlocuteur principal du projet n'était pas forcément le détenteur du pouvoir effectif au sein de l'institution. Le premier vice-recteur, appartenant à la faction régionale du président, était en fait le décideur au sein de l'École d'administration. Dans cet univers complexe de fonctionnement, les partenaires ouzbeks font preuve face aux Européens de multiples stratégies de résistance. Ils confortent finalement la logique à l'œuvre dans la société en se « branchant » sur les financements internationaux. Ainsi, un projet devient un enjeu politique pour les différentes factions régionales qui se disputent le pouvoir et la répartition des postes visant à l'appropriation des ressources de l'État et du pays. Ce projet européen, à l'image de la plupart des projets de coopération internationale, se retrouve ainsi pris dans la logique du pays qu'il essaie pourtant de modifier et le renforce finalement malgré lui.

L'Académie abrite ainsi une multitude de projets de coopération internationale. Le recteur utilise l'Académie comme un territoire dont on lui a octroyé l'usage pour une période momentanée afin d'attirer les financements les plus divers. La location des locaux aux institutions étrangères (Fondation Konrad Adenauer, la fondation japonaise JICA, etc.) aux ONG ou à des entreprises privées étrangères fournit des revenus importants au dirigeant de l'Académie dans sa conquête du pouvoir.

L'Académie fait en sorte de ne pas assurer une coordination entre les différents bailleurs qui se font concurrence. En l'absence de concertation, il est très fréquent, par exemple, de constater un suréquipement informatique ou technique au sein d'une seule et même institution.

Conclusion

En voyageant à différentes échelles de la réalité sociale ouzbèke, on constate que l'échange est au cœur de la construction

de réseaux de solidarité qui structurent les rapports politiques tant au niveau local que national. Les formes de dons et contre-dons qui ont une forte visibilité dans la *mahalla* au moment des *toy* se prolongent dans le fonctionnement de l'administration. Le jeu des nominations et des révocations s'apparente en effet à des formes de don et de contre-dons car se structure sur de fortes relations personnelles. Dans cette société, un poste au sein de l'administration équivaut à un don impliquant des obligations pour le récipiendaire. Dans le même ordre d'idées, l'exploitation temporaire d'un ministère ou d'une ressource économique par un chef d'une faction régionale est un don qui implique nécessairement des obligations et aussi une circulation future de ce bien.

Dans ce jeu du don, l'aide internationale comme l'illustre l'action de l'Union européenne au sein de l'Académie de Construction de l'État et de la Société, en favorisant involontairement l'une ou l'autre des factions, ne parvient pas à s'extraire de ce mécanisme pour le réformer et même, bien au contraire, en renforce la logique intrinsèque.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ANDERSON B., 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New Left Books.

ARIFXANOVA Z.X., 1998. « Rol' Maxalli v vozrozhdenii nacional'nyx tradicii uzbekogo naroda » [le rôle de la *mahalla* dans la renaissance des traditions nationales du peuple ouzbek], in *Obcestvennye nauki v Uzbekistane* : 24-31.

BALDAUF I., 1991. « Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation », *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXXII(1), janvier-mars : 79-96.

BARTH F., 1969. « Ethnic Groups and Boundaries », repris in POULIGNAT Ph., STREIFF-FENART J., 1995, *Les théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.

BARTOLD V.V., 1945. *Histoire des Turcs d'Asie centrale*. Paris, Maisonneuve.

- CARLISLE D., 1986. « The Uzbek Power Elite: Politburo and Secretariat (1938-1983) », *Central Asian Survey*, vol. 5(3-4).
- FOURNIAU V., 1994. *Histoire de l'Asie centrale*. Paris, PUF (coll. Que sais-je ?).
- GLEASON G., 1986. « Sharaf Rashidov and the Dilemmas of National Leadership », *Central Asia*, vol. 5(3-4): Pages 133-160.
- ISMOILOV H., 1992. *O'zbek toylari*. Ozbekiston, éd. Tashkent.
- KARIMOV I., 1994. *Istiqlol va Man'navijat* [Indépendance et spiritualité]. Ozbekiston, éd. Tashkent.
- PÉTRIC B.-M., 2002a. *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*. Paris, PUF.
- PÉTRIC B.-M., 2002b. « La mahalla : vecteur de construction d'un imaginaire national », *CEMOTI*, 33 (déc.) : 243-266.
- ROY O., 1998. *La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*. Paris, Seuil.
- SUBTENLY M., 1994. « The Symbiosis of Turk and Tajik », in MANZ B. (dir.), *Central Asia in Historical Perspective*. Boulder, Westview Press.
- SUXAREVA O. A., 1962. *Pozdnefeodal'nyj gorod buxara kanca XIX nacalo XX veka* [La ville boukhariote à l'époque médiévale tardive de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle]. Nauka, éd. Tachkent.

Résumé

L'Ouzbékistan, ancienne République musulmane d'Union Soviétique reste fortement marquée par l'héritage du précédent système politique. L'État continue d'exercer un rôle primordial de régulateur social et économique. Dans un système où il n'y a pas de distinction entre mandat administratif et politique, les fonctionnaires jouent un rôle d'intermédiaire entre les citoyens et l'accès aux ressources, étroitement sous contrôle de l'État. Comment devient-on fonctionnaire ?

La logique de sélection des hommes qui ont du pouvoir repose dans un premier temps sur l'acquisition d'une légitimité locale qui se mérite à travers un système de dons et contre-dons. La constitution d'un réseau de solidarité local conditionne la possibilité d'intégrer une institution de formation pour accéder aux plus hautes responsabilités nationales. Au

niveau national, les factions régionales se disputent et se répartissent les différentes institutions de l'État. Les fonctionnaires, ayant une légitimité régionale entretiennent alors des relations clientélistes avec les ressortissants de leur régions pour leur donner un accès temporaire ou favoriser leur intégration (comme fonctionnaire) à l'intérieur de l'État. Une logique spécifique des relations de pouvoir ainsi qu'une nature particulière de l'État apparaissent alors. De plus, dans un contexte d'ouverture vers l'extérieur, les multiples projets de coopération deviennent des enjeux dans la lutte entre factions régionales.

Mots-clefs : Ouzbékistan, don, réseau, pouvoir, système politique, clientélisme, faction régionale.

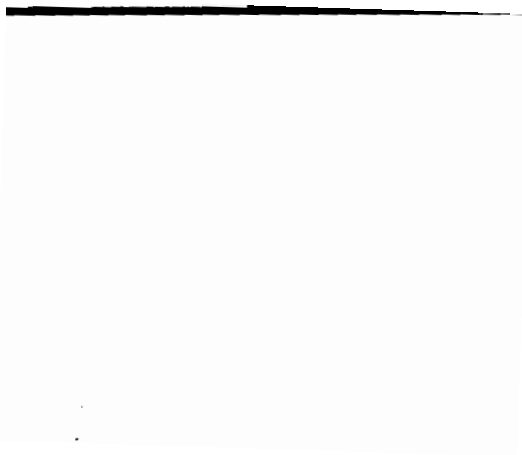
Summary

The Logic of Exchanges in the Post-Soviet Uzbek State: Factions, Protection and New Resistances

Uzbekistan, a former Muslim Republic of the Soviet Union, remains strongly marked by the legacy of the previous political system. The State continues to exercise a key regulatory role in the social and economic spheres. In a system where there is no distinction between administrative and political mandates, state employees (*fonctionnaires*) play the role of intermediaries between citizens and access to resources which are under strict State control.

How does one become a state employee? The selection of those with power rests initially on the acquisition of local legitimacy which is earned through a system of gifts and counter-gifts. The possibility of getting into a training institution in order to accede to the highest national responsibilities is conditional on the constitution of a local solidarity network. At the national level, region factions contest and share out the different State institutions. Having a regional legitimacy, state employees maintain clientelist relations with those coming from their regions in order to give them temporary access to or favour their integration (as a state employee) within the State. This illustrates the specific logic of power relations and the particular nature of the State. In addition, in the context of an openness towards the outside world, the numerous aid projects are becoming stakes in the struggle between regional factions.

Key-words: Uzbekistan, gift-exchange, network, power, political system, clientelism, regional faction.



L'HISTORIEN DU POLITIQUE ET LA CHINE QUELQUES RÉFLEXIONS

Yves CHEVRIER
EHSS

Sinologue et historien, historien du politique dans la Chine contemporaine (j'entends par là le XX^e siècle), je devrais être à même de répondre sans hésiter à cette question : comment le fait politique est-il appréhendé dans ma discipline ? Pourtant, la réponse et la question elle-même se dérobent aux évidences du sens commun. L'histoire et la sinologie sont deux champs du savoir qui ne se recourent que partiellement. Si le politique est un objet problématique dans l'un comme dans l'autre de ces champs, ce n'est pas pour les mêmes raisons. Il y a là un espace de questionnement que j'ai dû apprendre à repérer afin de construire mon approche historique de la Chine contemporaine. C'est cet espace qu'il s'agit de repérer ici, tout d'abord du point de vue de l'histoire, puis de celui de la sinologie. Cela me conduira, en troisième lieu, à considérer l'anthropologie comme discipline constituée en Chine et dans la sinologie par rapport à la question du politique, ainsi qu'en tant que dimension indispensable d'une approche pluridisciplinaire de la question.

Du côté de l'histoire

Le fait politique a été longtemps délaissé par les historiens, du moins en France, dans le sillage des premières annales, qui le rava-laient à l'événementiel – l'« histoire batailles » était en réalité une histoire politique. Il s'affirme de nos jours, à la suite de François

Furet, de Maurice Agulhon, de Pierre Nora ou de Pierre Rosanvallon, comme l'un des objets principaux de la recherche historique, encore que les hésitations du vocabulaire – le ou la politique – traduisent un inconfort intellectuel permanent au regard de la spécificité et de la complexité des phénomènes qui sont réputés « politiques ».

Le danger, en effet, est de fixer une essence ou une substance du politique, alors que ce terme ne devrait servir à spécifier qu'un aspect de la vie sociale, construit, comme tous les autres aspects, par l'interaction des acteurs et des facteurs qui constituent la société étudiée. Mais que désigner sous cet « aspect » ? Des formes et des fonctionnements institutionnels aussi bien que des activités des acteurs sociaux qui touchent à l'être ensemble en même temps qu'à la défense et à la promotion d'intérêts non représentatifs de cet ensemble, des régulations symboliques et normatives aussi bien que des institutions et de l'action sociale, du discours en tant que paroles qui sont des actes autant que de la réflexion sur l'action et de la programmation de l'action. Bref, nous ne sommes pas loin de la mise en forme, de la mise en scène et de la mise en mot du social qu'un P. Rosanvallon (2002) déchiffre non dans quelque réalité métaphysique du politique, mais dans la politique telle qu'elle s'invente au quotidien, à condition de relier ce quotidien à une trajectoire historique qui en fait apparaître les régularités en même temps que les aléas et les aspérités.

Cette manière d'envisager le politique conduit à un paradoxe. Si les acteurs du politique veulent faire de lui le domaine par excellence de l'action réfléchie, voulue, cette réflexivité et cette volonté n'échappent pas aux régularités sous-jacentes qui structurent toute collectivité et peuvent échapper à la conscience des acteurs individuels, fussent-ils ceux du politique. Le politique n'est pas une science, même lorsqu'il prétend s'appuyer sur une science politique qui, de son côté, apprend à le considérer non pas comme une chose, mais comme un ensemble de relations. Il y a des lois du politique et des trajectoires historiques du politique différentes de ce que veulent et pensent ses acteurs ; en dépit du caractère spécifique des effets de pouvoir et de l'action collective sous l'emprise de

ces effets, cet écart ne suffit pas à poser pour le politique un être plus caché ou transcendant que ce ne serait le cas de la société en général et de ses autres formes ou domaines d'activité sous le regard des sciences sociales. Sans doute cette manière de poser la question renvoie-t-elle à une prise de position dans un débat inhérent aux sciences de l'homme et de la société. Le fait de « faire société » comporte-t-il une part d'impensé, de non voulu ? Le développement historique des sociétés résorbe-t-il cette part ? Depuis les Lumières, le discours occidental sur le politique, mais aussi sur l'économique ou le social, s'est référé à cet axiome¹. A l'époque de la démocratie moderne, le politique est apparu comme l'activité organisée grâce à laquelle les collectivités sociales pouvaient non seulement s'organiser sans arbitraire ni injustice, mais résorber par là même la part obscure de leur être collectif en lui imprimant un sens déterminé par la collectivité elle-même. C'est là sans doute que réside l'unité profonde du politique et sa différence avec les autres activités humaines productrices de sens, même lorsque la prétention moderne du politique à épuiser le sens de l'histoire ne s'est pas érigée en idéologie systématique du politique. Mais cette approche ne saurait, de toute évidence, épuiser la question du politique. Elle est en elle-même un objet politique (si l'horizon du politique moderne dans les sociétés occidentales fut celui d'une action sociale légitime, la question de la forme de cette action – régulation légitimante ou auto-transformation légitimée, n'a cessé de faire débat et de susciter des conflits) et un objet d'étude pour l'historien du politique. Le devenir historique des collectivités concernées à l'époque moderne et la prise en compte de l'histoire du politique dans les sociétés non occidentales laissent ouvert le champ du questionnement.

¹ Je simplifie à l'excès. Chez nombre d'auteurs des Lumières, percer l'opacité sociale relève d'un principe ou d'un autre – l'économique ou le politique, plutôt que de l'articulation des diverses dimensions du social dans le politique. Par exemple, chez Cantillon, la « science économique » se suffit à elle-même pour fonder l'ordre social et, de ce fait, la théorie de l'État reste dans les limbes. L'inverse se produit chez Rousseau, etc.

A mon sens, ce champ ne peut être conçu qu'à partir de l'examen de trajectoires historiques.

Du moins est-ce ainsi que j'entends « le » politique : comme la trajectoire historique d'un domaine de l'activité sociale consacré à la production d'une autorité et d'un sens légitimes encore que problématiques pour la collectivité. Le politique ainsi problématisé par sa différenciation même englobe la production du pouvoir mais ne s'y arrête pas plus qu'il ne se limite à une trajectoire particulière. Cette problématique de la différenciation conserve-t-elle sa pertinence si l'on veut inclure dans la visée d'une histoire du politique les univers historiques non occidentaux qui passent souvent pour n'avoir pas connu une telle différenciation ? Comme je viens de le suggérer, il faut se garder ici de l'effet bien connu du paradigme de la première modernité occidentale, qui s'arroge le privilège de l'histoire (confondue avec celle du progrès) pour en vider le reste du monde, confié au regard anthropologique. Dans cet « ailleurs », des frontières et des dynamiques de la différence du politique qui ne sont pas semblables à celles qu'a connues l'Occident moderne sont repérables selon des figures qui ne sont pas moins variables dans le temps. Puisque, d'autre part, les historiens de l'Europe remettent au cause le « grand récit » de la modernité et dégagent de telles figures singulières et de semblables variations pour les parties constitutives de l'Occident moderne, l'analyse du politique et son histoire ne peuvent renvoyer, en principe, qu'au cadre théorique constitué par l'ensemble des trajectoires historiques du politique dans le monde.

De mon double point de vue – celui d'un ressortissant d'une aire culturelle, que je préfère appeler historico-culturelle, et celui d'un historien, j'ai donc appris à considérer le politique comme un construit social dans un contexte nécessairement historicisé, comme un assemblage non seulement de pouvoirs, d'institutions, d'actions collectives et d'idées, mais aussi de symboles, de normes et de récits, dont la cohérence et la signification apparaissent de façon privilégiée à la lumière d'une analyse historique : bref, comme un dispositif de sens en même temps que d'autorité auquel répond une histoire. Cette histoire est doublement articulée, car si le dispositif

de pouvoir, d'action et de sens qui constitue le politique à un moment donné résulte d'une trajectoire spécifique des faits politiques, ces faits ne sont nullement isolés au regard de l'ensemble social et de son histoire, au sens le plus large.

Le contexte de toute histoire du politique *stricto sensu* est donc aussi déterminant que cette histoire en elle-même. Par là, le politique répond à des scissions fortes de l'ensemble social, mais au-delà même des frontières des sociétés au sein desquelles il se construit historiquement, les trajectoires qu'il suit se contextualisent sur la scène du monde. Il importe donc de donner à ce *lato sensu* toute sa largeur : elle découle directement de cette profondeur historique dont nous commençons à prendre la mesure, puisque notre époque coïncide avec une planétarisation effective de l'histoire qui, sans abolir les dynamiques propres aux différentes trajectoires des collectives historiques, se construit à partir de leurs interactions.

Aux yeux de l'historien d'une aire historico-culturelle qui n'est pas celle de l'Europe occidentale, ces scissions ne sauraient être le monopole d'une culture ou d'une histoire – de l'Occident, pour faire bref, ni d'une période : l'époque moderne, ou d'une forme : la démocratie. Le politique n'est pas devenu une relation sociale dynamique en Occident alors qu'ailleurs il restait une chose, une chose « morte » à la Montesquieu, appelée à être « orientalisée » de diverses manières. Au-delà de ces reconstructions, qui ont eu leur temps historique, les structures et les mouvements qui étaient le propre du politique dans les mondes non occidentaux ont longtemps interagi sur des scènes régionales en dehors de la sphère européenne, ou avec celle-ci avant même que l'Europe ne s'empare effectivement du paradigme de la centralité du monde en structurant une scène mondiale asservie par ses États-nations dominants. Ayant cessé d'être orientalisées, c'est-à-dire vidées d'histoire sous leur angle non occidental ou occidentalisé, ces interactions sont devenues historiques. Réciproquement, l'implication des sociétés occidentales dans le monde ne fut et n'est pas sans effets sur l'histoire de ces sociétés et, singulièrement, sur la courbe des trajectoires du politique dans ces histoires. Le corollaire est que toute histoire contemporaine du politique, y

compris celle des sociétés occidentales, est nécessairement composée et devrait prendre en compte ces horizons et trajectoires multiples.

Composée ne veut pas dire, nécessairement, composite. La problématique des transferts culturels devient celle de constructions locales du politique – ce « local » incluant, bien évidemment, le monde euro-occidental. En Chine, à la fin du XIX^e siècle, l'invention d'un corps politique n'est pas une occidentalisation de la pensée, une « réponse à l'Occident » telle que l'imaginait J.K. Fairbank. La volonté d'une partie de l'élite lettrée et des notables de concilier autorité et participation s'inscrit dans une histoire antérieure et intérieure du politique, dont elle prend la suite (Kuhn, 1999). Il est donc vain d'expliquer, comme ce fut longtemps le cas, que la question du rapport de la Chine au monde, dont procéderaient le nationalisme et les révolutions du XX^e siècle, prit la place d'un questionnement de la Chine sur elle-même qui n'avait pas encore vu le jour. C'est au contraire cette visée préexistante et proprement politique des rapports de la Chine à elle-même qui se reconfigure à la faveur du nouveau contexte « occidentalisé », en instaurant un rapport explicite du politique à du social et à du national. Ainsi conçue, la « suite » en question – tout bonnement, la trajectoire historique du politique dans le passage du XIX^e au XX^e siècle – s'infléchit à partir d'éléments dynamiques qui étaient présents mais marginaux, alors qu'elle stérilise ou invalide d'anciens éléments centraux : elle est bien plus une suite qu'une rupture.

C'est ce que montre, au reste, la destinée singulière au XX^e siècle de ce corps politique. Le rapport entre nation, révolution et démocratie s'y noue d'une façon spécifique. La démocratie est pensée et construite comme une action collective en dehors des institutions politiques – hors de l'État aussi bien que sans partis politiques ni élections. La régulation des conflits sociaux à travers un système institutionnel (y compris l'État de droit) n'apparaît pas comme un équipement indispensable du politique démocratisé. La question de l'action occulte celle du pouvoir, agir légitime l'autorité qui inspire et encadre l'action collective. Démocratiser ou politiser la société, c'est la mobiliser pour l'action nationale et/ou sociale. La

politisation n'est pas la construction de choix collectifs et d'une liberté de choix individuelle par rapport à des enjeux collectifs, mais la production de ces enjeux dans des communautés peu ou mal connectées aux circuits nationaux de la politique. Tel est l'effet (et le projet explicite) de la politisation maoïste des campagnes dans les années 1930-1940. Cette trajectoire pose la redoutable question de la durée, puisque les maoïstes, qui construisent une politique autoritaire au cœur des microsociétés villageoises, semblent tourner le dos aux promesses de la modernité – urbaine – du début du siècle et s'enraciner dans les traditions rurales et bureaucratiques de l'Empire. Pourtant, la pénétration de l'action politique dans les villages suffit à faire éclater la différence, en dépit des pesanteurs d'allure traditionnelle que présente sa systématisation. Cette différence est celle d'une « néo-tradition » au regard du monde traditionnel des villages : la différence peut sembler d'autant plus mince que la tradition elle-même est de l'ordre du constamment réinventé, mais, aux yeux de l'historien qui la constate, elle est une dimension essentielle du mouvement de l'histoire, de sa trajectoire : elle désigne des constructions différentes du politique, et c'est le changement des contextes politiques qui en est la clé². Jusqu'aux lendemains du maoïsme, l'articulation des durées ne peut être analysée de manière convaincante qu'à la lumière d'une histoire du politique. L'enjeu intellectuel n'est pas mince. En effet, la question du rapport du temps présent à la longue durée rejaillit alors que les évolutions post-maoïstes accréditent le cliché d'un retour de l'histoire sur elle-même : retour des traditions, permanence d'une

² Le paradigme tradition/néo-tradition a été introduit dans les études chinoises par le sociologue A. Walder (1986). Walder a établi cette distinction sur un plan strictement sociologique, à partir d'une étude de l'organisation et des formes d'autorité dans les entreprises industrielles maoïstes. Sont néo-traditionnelles les formes d'autorité qui enchâssent les liens de dépendance interpersonnelle non plus seulement dans des réseaux guidés par des normes et des symboles non institutionnalisés, mais dans des institutions officielles répondant à des principes publics. Cette étude stimulante laisse entièrement de côté la question des processus historiques et de la production de ces institutions, normes et principes.

culture politique autoritaire, d'une forme bureaucratique de gouvernement. Il convient aussi de préciser les articulations temporelles du XX^e siècle lui-même. L'enjeu n'est pas moins considérable, puisqu'il s'agit de statuer sur l'impact et la destinée de deux types de coupures, révolutionnaire et totalitaire³.

Je me sens donc habilité, en tant qu'historien, à étudier des formes et des trajectoires historiques du politique en Chine sans les référer à quelque modèle occidental que ce soit, ni à quelque sous-produit paradigmatique des trajectoires occidentales, et même fondé à éclairer les formes et les trajectoires du politique en Europe et en Occident à partir des enseignements de mon chantier chinois.

Il ne s'ensuit pas que la Chine soit l'extérieur privilégié de l'Occident, la figure de l'altérité absolue, comme le suggèrent des reconstructions sino-culturalistes récurrentes. A la spécificité de la trajectoire historique chinoise répondent les trajectoires non moins spécifiques et extérieures les unes aux autres des autres parties du monde, y compris celles que l'on subsume sous le terme générique d'Occident.

Il ne s'ensuit pas davantage que l'histoire du politique, à la différence du politique lui-même, n'ait d'autre horizon que le relativisme, ou n'échappe à celui-ci qu'en invoquant une téléologie fondée sur l'universalisation de la forme démocratique. Car ce que nous apprend l'histoire du politique est que cette forme fut et demeure historique. La démocratie poursuit ses trajectoires dans le fil de celles qui l'ont vue naître, mais en même temps elle est construite par les interactions de trajectoires beaucoup plus nombreuses sur une scène mondialisée. Si l'on admet qu'elle soit appelée à s'universaliser, cette universalisation peut donner sens à l'interaction planétaire des trajectoires historiques particulières qui constitue aujourd'hui ce que l'on appelle la mondialisation, mais ce sens ne saurait être confondu avec la réalité, qui continue à obéir à des temporalités hétérogènes. Travailler sur le politique, c'est donc

³ Les aléas, les particularités de l'histoire moderne du politique en Chine, ainsi que l'articulation de cette histoire à la longue durée et dans son temps propre, sont analysés dans Y. Chevrier (2003).

– ou ce devrait être – se référer à des régimes différents d'historicité du politique, tout en repérant les articulations de ces différences. Ce travail d'ordre polyphonique est particulièrement indispensable pour éclairer l'horizon contemporain, puisque les formes et les trajectoires qui sont celles du politique de par le monde ne sont plus seulement l'objet de comparaisons significatives pour l'historien, ou de circulations ténues, aléatoires, ou spécialisées, mais deviennent l'objet d'interactions denses et suivies, qui génèrent ou régénèrent du pouvoir, des conflits, des régulations et du sens aussi bien pour les collectivités historiques singulières que pour l'ensemble mondial.

Pour la Chine, cette rencontre décisive eut lieu à partir de la fin du XIX^e siècle, après que celle qu'avaient suscitée les jésuites eut échoué à entraîner un croisement historiquement dense. Pour moi, donc, le politique est une dimension de la société et de la réflexion sur le fait social qui se construit historiquement dans les collectivités historiques et dont l'histoire débouche sur ce qui pourrait s'appeler une histoire de la mondialité. L'histoire du politique que j'envisage est, quant à elle, une dimension problématique de mon approche des sciences de l'homme et de la société, une construction pluridisciplinaire greffée sur les pratiques scientifiques propres à l'aire culturelle d'où je viens.

La manière dont j'inclus une trajectoire chinoise – et non « la » Chine – dans la mise en perspective de mon objet laisse deviner comment je conçois, ou comment je reconstruis à mon usage, à partir d'une histoire du politique, le problème binôme de l'histoire et de la sinologie. Cette lecture inclut un regard sur l'anthropologie qui ne coïncide pas avec la place qui a été assignée à celle-ci dans les savoirs classiquement constitués sur la Chine au regard du politique. Je viens d'indiquer qu'à mes yeux construire une histoire du politique ne consiste pas à travailler sur la variété et les variations historiques d'une « chose » qui serait donnée à travers l'histoire et les cultures, mais revient à constituer une méthode afin de baliser des trajectoires. Encore que j'aie souvent la tentation d'appeler cette méthode une « sociohistoire », mon objet scientifique fait que, sur le politique, je pose des questions anthro-

pologiques à l'histoire et, à l'anthropologie, des questions historiques. Ce questionnement qui m'est propre ne recoupe que très partiellement la façon dont ces disciplines ont interagi dans le champ des études chinoises. Ces interactions, si nous les appréhendons à partir de la trajectoire de ce champ et des représentations que s'en font les spécialistes dans les traditions et dans les pratiques sinologiques, sont constitutives d'une vision particulière du politique, de l'histoire, ainsi que de la place et de la fonction de l'approche anthropologique, dont je m'écarte mais qu'il importe de rappeler et de mettre en perspective.

Du côté de la Chine

Cette mise en perspective sera nécessairement lacunaire et arbitraire. Forçant à dessein le trait, j'oserai même un raccourci – sans doute très condamnable – en suggérant que les représentations sinologiques classiques de l'histoire et du politique s'organisent autour d'une présence extraordinairement forte du fait politique et de son histoire, mais en même temps d'une non moins extraordinaire absence.

La présence est celle d'un pouvoir qui totalise la société. Ce politique envahissant – ces « pictogrammes de cinq mille ans » dont parle le poète Bei Dao – est objet traditionnel et privilégié d'histoire – histoire des historiens chinois, histoire sinologique, mais sa résilience et sa très longue durée en font une réalité transhistorique, qui, sous les rides de la surface événementielle, semble échapper au temps. Ainsi se développe le thème du politique qui s'absente de l'histoire, de l'histoire chinoise qui serait une prison qui n'a pas d'histoire⁴.

⁴ Je ne développe pas ici l'histoire de ce paradigme, qui s'ancre dans les conceptions du despotisme oriental forgées au XVIII^e siècle, mais ne s'empare des représentations européennes de la Chine qu'à la fin de ce siècle, pour triompher au XIX^e siècle. Cf. Cartier (1998). L'une des premières manifestations de ce renversement est, bien entendu, la fameuse analyse hégélienne de l'Orient abandonné par l'histoire, où n'advient de figure de la liberté que celle d'un seul. Avant même que Marx ne décrive une Chine « prisonnière des mâchoires du temps », Hegel avait posé le

Très tôt étendu à l'ensemble du territoire chinois, reconstitué à travers les cycles dynastiques, le politique, dans cette vision, est partout et il est toujours là. S'il confère du sens à l'être ensemble, l'instance qu'il constitue ne se différencie pas des autres instances sociales, mais les unit dans une indifférenciation qui assure sa prééminence absolue au nom d'une unité de toutes les expressions possibles de la collectivité. Ainsi est posé un paradigme de la souveraineté faisant du politique plus que l'exercice d'une autorité légitime, bien plus même qu'une technique de gestion administrative de la société, mais la civilisation opposée en bloc au chaos. Le pouvoir d'ordonner le monde se confond intégralement avec le pouvoir de commander aux hommes. Il n'y a ni spirituel, ni temporel, ni sacré, ni profane, qui puisse lui échapper. Ce en quoi il s'articule est du domaine des techniques d'application du pouvoir unique. Le territorial, le militaire, l'administratif, sont seconds par rapport à la souveraineté, et sur le même plan que le religieux et le rituel. L'organisation bureaucratique exprime ces techniques d'ordre en même temps qu'elle les rationalise. Pour autant qu'elle englobe ces différents domaines d'application technique et constitue un État structuré, institué, cette institution est en dehors de la souveraineté. L'État n'est pas politique au sens où la société n'y participerait pas, mais au sens où la sphère souveraine, sans être la prérogative du divin, est au-dessus et en dehors de lui.

Ainsi donc, si le politique apparaît comme n'étant pas totalement confondu avec l'État, sa spécificité n'ouvre en rien le champ de l'histoire et des savoirs relatifs à la Chine. Il est une donnée première, une qualité sensible en même temps que substantielle de l'expérience sinologique. Mais celle-ci se retourne invariablement sur elle-même pour constater la dissolution de son évidence première. A la présence, à la permanence du politique au sommet et au centre de la pyramide chinoise correspondent son inconsistance et

tropisme cyclique de l'immobilité, en faisant de « la répétition d'une même ruine majestueuse » l'essence historique (la non-histoire) de la Chine. Ce tropisme demeure actif. En dehors de l'« empire immobile » cher à A. Peyrefitte, on en trouvera une expression particulièrement systématique dans W.J.F. Jenner (1992).

son inexistence à la base, à la périphérie de l'empire, où subsistent les « petits cercles » des communautés locales et où prolifèrent les relations et les structures informelles. Soit l'empire centralise les communautés et les écrase, soit il se dissout en raison même de sa prétention à contrôler le tout. De là un paradigme dynamique faisant alterner les phases de pouvoir fort et centralisateur avec les phases de pouvoir miné par les forces centrifuges, la corruption et la perte de la légitimité impériale. Décliné parallèlement sous l'espèce de la décadence morale, ce paradigme n'a rien d'historique. Il néglige la coexistence et l'interaction permanentes de ces deux faces de la Chine et correspond bien plutôt au remplacement d'une vision par l'autre. Pareille à la conscience sensible chez Hegel, la conscience sinologique a éprouvé, dans le passé, les plus grandes difficultés à surmonter la contradiction des deux aspects de la Chine qu'elle pose comme des êtres absolus.

Sans entrer dans le détail de ses nombreuses variations et déclinaisons, notons que le paradigme binaire distribue des rôles sur le champ du savoir aussi bien que sur celui de l'histoire. Les « petits cercles » et les structures informelles sont des objets légitimes d'une approche anthropologique qui est non moins légitimement séparée de l'approche historique, réservée, quant à elle, au politique dans ses variations cycliques : approche essentiellement événementielle des dynastes et des dynasties, encore que la « nature » du politique ait conduit certains à analyser une « culture politique » rendant compte des figures cycliques de l'immobilité chinoise à travers les bouleversements de la période contemporaine, maoïsme et après-Mao compris⁵. Ce regard peu ou prou anthropologique sur le pouvoir se renforce de l'anthropologie sociale des petits cercles autocentrés pour prononcer une absence

⁵ La docilité (ou l'indifférence) politique des Chinois s'expliquerait par la piété filiale et n'aurait de relation dialectique possible qu'avec la violence et le chaos. Une expression particulièrement significative de ce tropisme se trouve chez R.H. Solomon (1971), mais son porte-parole le plus notoire reste L. Pye (1988). P.-É. Will a critiqué ces conceptions a-historiques du point de vue d'un spécialiste de l'histoire prémoderne chinoise (1999).

d'articulation entre pouvoir et société et constater l'absence d'une histoire de ce qui ne fut pas le politique.

Voici donc le paradigme d'une Chine à double face, passant de l'une à l'autre selon le regard que privilégie le spécialiste, mais donnant presque toujours le pas au culturel sur l'historique, et concevant des applications séparées de l'anthropologie et de l'histoire qui reflètent la désintégration durable des ingrédients du politique. L'autonomie du politique est posée en même temps que l'autonomie du social, mais sans que l'une soit construite par rapport à l'autre. Le constat classique est celui d'un manque d'articulation entre l'État et la société, responsable de la « stagnation » chinoise et des échecs de la démocratie. Chez Weber, en dehors du paradigme de l'éthique confucianiste – qui ne rend pas compte de très riches analyses – tel est bien le constat : la Chine fait société, mais sur le mode élémentaire, ce qui l'empêche de « faire cité ».

A l'inverse du paradigme classique, une génération plus récente d'historiens de l'État bureaucratique et de la société prémoderne a mis en lumière, des Song aux Ming et aux Qing, la richesse de cet espace d'entre-deux reliant l'étatique et le social en montrant qu'il était le lieu d'articulations spécifiques. Alors que certains spécialistes ont cherché à interpréter ces liens à la lumière d'une sphère publique et d'une société civile en formation, il semble plus pertinent de dégager la notion d'une trajectoire du politique propre à la Chine impériale des derniers siècles. Je ne puis rien dire ici de ces travaux si riches ni de ce débat, qui exigent un grand détail analytique⁶. Pierre-Etienne Will, dont les recherches mettent en évidence une construction de plus en plus sophistiquée et articulée de l'État bureaucratique sous les Qing, montre que le « serrage » de la société qu'opéraient cet État, ses fonctionnaires et ses lettrés, porteurs non seulement d'un sens de l'État, mais aussi d'une véritable « science de l'État », lui conféraient une légitimité qui pouvait entrer en tension avec le caractère non rationnel et non

⁶ Chevrier (1995). Cf. aussi Bergère (1997).

étatique (au sens administratif du terme) de la souveraineté impériale (Will, 1999, 2000).

On peut également remarquer une divergence, sinon une contradiction et une tension, entre deux principes d'organisation. D'un côté, une gestion toujours plus perfectionnée de la société et du territoire, qui implantait fortement l'État bureaucratique et adaptait ses procédures, ses savoirs, à une réalité sociale en mouvement. De l'autre côté, du fait de l'extériorité de cet État par rapport à la société – extériorité du principe souverain et de la logique bureaucratique – le pouvoir se bornait à contrôler le social et à l'englober normativement, sans que se développe dans l'État, autour de lui, par exemple dans un droit qui fut devenu officiellement civil, et entre l'État et les corps sociaux une fonction d'institutionnalisation du social⁷. A la faveur de cette configuration que j'ai suggéré d'appeler « distendue », la société put se développer, grâce au beau dynamisme économique du XVIII^e siècle notamment, et grâce au soutien de l'État, mais dans des espaces

⁷ Le statut du droit – l'énigme de la non-consécration officielle d'un droit civil dans la Chine prémoderne alors que le droit pénal et administratif sont anciennement développés et systématisés – attend encore une élucidation convaincante, à la lumière des monographies qui mettent en évidence la fréquence des démarches juridiques au civil des administrés et de l'administration locale à la fin des Qing, alors que le code ne différencie pas le pénal du civil et accorde une large prépondérance au premier. Cette contradiction, longtemps occultée par le paradigme wébérien (la non-rationalisation du droit en Chine), et par le fait que la recherche n'avait pas encore mis en lumière l'importance des jugements au civil des magistrats, est désormais mise en évidence, mais peu d'historiens lui accordent la signification qu'elle mérite, en particulier au regard de la construction du politique. L'occidentalisation du droit, à partir de la fin du XIX^e siècle, fait souvent écran, même lorsque la question est clairement posée (Huang, 2001), ou bien la coutume polarise et détourne l'attention (Liang, 1996). Cf. également Li (2002). J. Bourgon (1999) récuse la pertinence de la notion de droit coutumier, dont il montre qu'il fut, à propos de la Chine, une construction du juridisme. Mais il est clair que l'énigme du droit chinois ne peut être résolue à l'intérieur d'une histoire du droit *stricto sensu*.

interstitiels qui n'étaient pas reconnus officiellement dans la structure de l'État (Chevrier, 1996).

Lorsque la pression démographique et les difficultés économiques sont au rendez-vous (à partir de la fin du XVIII^e siècle), le serrage bureaucratique et normatif fait la preuve de ses limites, sans que la société traduise ses mouvements de défiance, de résistance et de révolte en construisant des articulations politiques intermédiaires et en imposant une autre logique du politique, réformiste ou révolutionnaire. On en perçoit pourtant les linéaments, mais soumis à la distension qui veut que le champ politique soit éclaté entre, d'une part des rébellions, parfois considérables, qui embrasent le XIX^e siècle sans cependant proposer de nouveaux horizons politiques, d'autre part des courants qui traversent discrètement le monde lettré en faveur d'une association politique des notables au gouvernement de l'empire. Dans un cas, des soulèvements de grande ampleur (par exemple celui des Taiping, 1851-1864) se produisent sans rénover le politique, dans l'autre, et sans lien entre les deux univers, de « petits cercles » envisagent ce renouveau des horizons, c'est-à-dire un relais politique de l'ordre bureaucratique : cette intention de politiser l'État, dont nous avons vu plus haut qu'elle jouera un rôle déterminant pour fonder une conception moderne du corps politique chinois à la fin du XIX^e siècle, est non seulement vouée à une extrême discrétion par la vigilance du pouvoir et la répression qu'il exerce, mais aussi parce qu'elle se définit à distance des mouvements sociaux.

C'est cette dynamique qui est amplifiée grâce à la greffe « contextuelle » de la fin du XIX^e siècle, l'effet de la greffe – nous l'avons vu – est de lier la question de l'articulation du politique au social à la mise en place d'un cadre national de la souveraineté. Il s'ensuit que le politique, tel qu'il se reconstruit dans le contexte du contact avec les États-nations modernes, n'est pas une formule unidimensionnelle – par exemple une « réaction » qui serait nationaliste ou occidentaliste, mais une problématique des rapports sociaux mise en regard de la question de l'origine du pouvoir, c'est-à-dire de la souveraineté. Tout au long du XX^e siècle, l'action collective, la réflexion sur cette action et sa symbolisation

procèdent de cette problématique revisitée. On peut en faire l'historique détaillé, notamment à propos du rôle et de la place de la nation, de l'État et des partis politiques, à travers l'époque du Guomindang (années 1930), du maoïsme (années 1940-1970) et depuis la sortie du maoïsme.

Alors que dans la perspective classique, ne comptait guère, à côté d'une histoire qui était principalement politique, que celle des idées, depuis quelques décennies l'approche historique du monde chinois s'est considérablement diversifiée. Il serait trop long de présenter cette diversification, à commencer par une riche moisson d'histoire sociale qui a caractérisé les années 1960-1980, avant de s'élargir encore à l'histoire des sciences, des techniques, des genres et du corps. Lorsque, par exemple, ces techniques sont les humbles, les vulgaires « techniques ordinaires », dont l'étude doit beaucoup aux travaux pionniers de Françoise Sabban sur l'alimentation, l'histoire et l'anthropologie historique démontrent la fécondité de leur association. L'histoire politique n'est pas restée imperméable à cette diversification, loin de là, y compris dans sa dimension anthropologique, sur laquelle je reviendrai à la fin de la section suivante. Concluons celle-ci en observant que, dorénavant, voir le politique, du côté de la Chine, c'est toujours regarder l'État, comme le fait Jacques Gernet, pour lequel l'« intelligence de la Chine » commence par là, mais c'est aussi trouver du sacré – ou du vide – associé à de la stratégie, si nous en croyons Jean Lévi (la transcendance du pouvoir, incarnée dans le fait que l'empereur dépasse l'ordre de la loi, le pouvoir comme technique d'efficacité)⁸, du gouvernement (la science de l'État bureaucratique, chère à Pierre-Etienne Will), de la morale (la construction d'une normativité sociale), du discours, des symboles et de la parole, de l'économique et du social aussi, car les historiens de l'État et de la

⁸ Jean Lévi a présenté sa conception du pouvoir et du politique à partir de travaux et de traductions consacrés à l'antiquité chinoise (cf. en particulier : *Sun Tzu, l'art de la guerre*). Ses remarquables fictions sont aussi une mise en scène de cette problématique : *Le grand empereur et ses automates, Le coup du Hibou*.

bureaucratie se sont penchés sur le contexte socio-économique des dispositifs qu'ils étudient⁹, et des constructions juridiques (mentionnées ci-dessus). C'est voir aussi des micromondes dans la perspective de l'architecture d'ensemble, en même temps que des fonctionnements informels parallèles aux lignes institutionnelles. Bref, il y a une banalisation du regard sur le politique et sur son histoire en Chine, même si la trajectoire qui est étudiée ne passe ni par le contrat social, ni par l'opposition légitime, ni par le pluralisme, et situe le politique dans une sphère d'extériorité par rapport au social qui signifie sa supériorité sur celui-ci, alors même que s'esquisse la différenciation sociologique des sphères avec la constitution d'une économie marchande avancée et la spécialisation des fonctions urbaines. Dans une large mesure, l'histoire contemporaine du politique, telle que je l'envisage, est structurée par le devenir de cette trajectoire dans un contexte nouveau – celui du monde et non plus de l'empire-monde – qui obéit à des principes d'intégration du politique au social qu'elle avait exclus.

Il est inutile d'insister sur ce que cette histoire renouvelée du politique doit – ou, plutôt, sur ce qu'elle pourrait devoir – à l'anthropologie, dont les approches se sont simultanément renouvelées sur le champ chinois, c'est-à-dire en tant qu'institution universitaire et pratique scientifique en Chine et dans les pratiques de la sinologie internationale.

Le côté de l'anthropologie

J'ai suggéré que, dans les perspectives classiques de la sinologie, l'anthropologie s'est construite à côté de l'histoire, dans un champ éclaté des savoirs qui reproduisait la distension de l'État et l'éclatement du politique dans l'empire. A l'histoire revenait la saga du pouvoir, à l'anthropologie la description du monde social

⁹ La bibliographie serait abondante, surtout pour la période Qing. Notons toutefois les recherches de C. Lamouroux sur la Chine des Song, aux origines de l'État bureaucratique, notamment : « Militaires et financiers dans la Chine des Song. Les institutions comptables à la fin du X^e siècle » (2000).

vide de politique que le pouvoir contenait (ou ne contenait pas) de l'extérieur. Il n'est donc pas surprenant qu'en vertu du paradigme des deux faces de la Chine, les sinologues-anthropologues des années 1960-1980 aient fait bon accueil à celui qui oppose la grande tradition aux petites traditions¹⁰.

Ce développement séparé des disciplines est le paradoxe ultime de leur constitution moderne. Aux origines de la sinologie occidentale – origines jésuites et encyclopédiques –, le regard d'un Du Halde forge une « Description de la Chine » qui est tout à la fois historique et anthropologique, politique et sociale, intellectuelle et religieuse (Landry-Deron, 2002). Par la suite, la prépondérance du politique comme objet sinologique ne s'est affirmée qu'à travers la constitution d'une histoire singulièrement appauvrie au regard de ces prémices. En s'appuyant sur l'extraordinaire corpus anthropologique dû au fait que, dans la haute antiquité, le politique englobait la totalité des formes de l'expression humaine socialement organisée selon une architecture structurée par la parenté, Marcel Granet avait proposé une riche image de la civilisation chinoise, mais il s'était écarté d'une histoire du politique.

Toutefois, la sinologie occidentale n'a pas été le seul principe de classification des savoirs et de leurs possibles articulations. Ici encore, un survol tiendra lieu de l'analyse qui s'imposerait. A partir des années 1920, dès l'instant où elle s'est constituée en Chine comme une discipline académique et institutionnalisée, l'anthropologie s'est surtout intéressée à l'étude de l'autre et du lointain par opposition au même proche, c'est-à-dire aux populations non Han dominées de longue date par l'empire devenu républicain en 1912. L'anthropologie (étude de l'homme, *renleixue*) et l'ethnologie (étude des peuples, *minzuxue*) académiques furent rangées dans un dispositif de classification ethnique, même si bon

¹⁰ Cf. en particulier les travaux de Maurice Freedman et de ceux qu'il a inspirés, par ex. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (1966), *Family and Kinship in Chinese Society* (1970). Leon E. Stover (1974) donne un tour particulièrement systématique et réducteur à cette vision, en dépit de la prise en compte de la stratification socio-économique que suggère le titre.

nombre d'auteurs et de travaux de qualité ne s'y soumièrent pas. C'est ainsi que le sociologue Fei Xiaotong (né en 1910) et ses disciples illustrent un regard porté sur les campagnes chinoises, leurs paysans et leurs élites, à l'écart du discours sur les nationalités. L'historien Gu Jiegang (1895-1980) et le groupe du *Gu shi bian* (l'histoire ancienne mise en examen) entreprirent, à partir d'une anthropologie historique et d'une histoire anthropologique, de déconstruire les mythes nationaux à connotation raciale qui fondaient le nouvel ordre politique.

A l'époque de la domination maoïste sur le continent, le dispositif ethnique a perduré dans un rôle nullement secondaire tout en étant déclaré second par rapport aux classifications sociopolitiques : la nation, constituée de « nationalités » unies, était fondée sur le mythe politique du peuple en révolution qui transcendait les anciennes déterminations ethniques. Avec l'abandon du mythe révolutionnaire, cette infrastructure nationale a repris le dessus, comme dans les années 1930. Ressuscitée en même temps que les autres sciences de l'homme et de la société, l'anthropologie et l'ethnologie ont retrouvé leur lieu, en bénéficiant de la politique qui encourage l'expression non politisée des particularismes ethniques et locaux.

Hors du continent, l'anthropologie sociale, qui s'était fortement développée depuis les années 1960 à partir de terrains hongkongais et taiwanais, s'est organisée autour de grandes questions – les lignages, les cultes, les territoires – qui regardent l'architecture locale des pouvoirs. De là, un corpus passionnant pour le spécialiste du politique, mais qui présentait l'inconvénient, aux yeux de beaucoup de non anthropologues, de dépendre de terrains situés à la périphérie du continent et de sa réalité sociopolitique. Je ne puis mentionner ici que quelques noms¹¹. Il s'ensuit que le politique n'a été étudié par les anthropologues ni dans sa constitution la plus visible (les institutions centrales), ni dans l'articulation des différents niveaux qui le structurent. Les recherches consacrées à la culture politique et au surplacé de l'histoire entre le passé et le présent étaient dues à des spécialistes

¹¹ Watson (1982), Cohen (1993), Feuchtwang (2001).

du politique. Leurs résultats, dont j'ai dit plus haut qu'ils ne peuvent satisfaire les historiens, n'étaient guère plus convaincants au regard de l'anthropologie. D'une façon générale, jusqu'aux années 1980-1990, tant en Chine communiste qu'en sinologie, on peut conclure, en gommant certes des différences significatives, que la construction politique du champ anthropologique a exclu de manière directe ou indirecte le projet d'une anthropologie du politique.

Ces clivages ont été retravaillés depuis les vingt dernières années, grâce à l'ouverture des terrains continentaux, qui sont redevenus accessibles aux sinologues étrangers, et grâce au fait que certains anthropologues chinois s'intéressent désormais moins aux « minorités nationales » qu'aux constructions sociales, symboliques et normatives de la Chine d'aujourd'hui¹². Pour quelques-uns d'entre eux, cet intérêt se centre sur le fait politique par le biais d'une attention à l'ordre symbolique et normatif et, grâce aux médiations qu'offre l'étude des constructions de la mémoire, se déploie dans une dimension historique¹³. L'exercice de l'autorité, la production des normes, l'économie du charisme, sont des sujets abordés, mais à l'abri de monographies locales : l'évolution reste en décalage par rapport à celle qu'a connue l'anthropologie sinologique des non-Chinois¹⁴, et par rapport à Taiwan, où l'anthropologie du politique, qui a pignon sur rue, notamment à travers des enquêtes sur les recompositions identitaires ou sur le système électoral mis en place depuis la démocratisation, a internationalisé ses méthodes et ses thèmes. Au total, les travaux et publications

¹² Exemple : Yan, (1996, 1997).

¹³ Cf. Jun (1996).

¹⁴ Comme il est impossible ici encore d'entrer dans le détail bibliographique et méthodologique, je me bornerai à signaler deux auteurs qui ont renouvelé la problématique de l'enveloppement culturel des structures de pouvoir à l'échelle locale et dont l'influence est sensible en Chine continentale, notamment sur un Jun Jing : Madsen (1984) & Sangren (1986).

anthropologiques ouvertement consacrés au politique, même à l'échelle locale, restent rares en République populaire¹⁵.

Dans le même temps, les sinologues-historiens ont suivi (et, souvent même, subi) l'évolution générale de l'histoire, qui a redéfini ses méthodes et ses objets. Venus pour l'essentiel des États-Unis mais désormais internationalisés, y compris en Chine, ces remaniements ont suscité un engouement pour la longue durée et mis à la mode une approche anthropologisante du social qui est devenue l'un des maîtres mots de la « new cultural history ». Les richesses, mais aussi les limites de ce nouveau paradigme sont évidentes. Les sinologues ont importé et recyclé avec des bonheurs variés des objets et des modes de recherche devenus familiers aux historiens : l'attention aux clivages ethniques, aux frontières des genres, l'idée que les sociétés obéissent à des logiques qui ne sont pas seulement économiques ou strictement « politiques » mais sont structurées par une multiplicité de relations qu'elles construisent, la notion d'une construction sociale de la réalité englobant la production des connaissances... Mais l'histoire culturelle est allée parfois jusqu'aux limites de la déconstruction des objets de l'ancienne histoire politique et sociale, en effaçant les scissions les plus significatives¹⁶. Le champ est pourtant suffisamment vaste et différencié pour que cette tendance n'en représente qu'une partie. Ainsi s'affirment des études d'anthropologie historique qui regardent directement les formes et l'évolution de la construction du politique à travers la longue histoire de l'époque impériale. Cette belle moisson anthropologique à consonance historique revisite à nouveaux frais les articulations souvent problématiques entre cultes

¹⁵ Signalons la coopération qui a associé l'anthropologue Mingming Wang à S. Feuchtwang, auteurs de travaux publiés en Chine. Cf. entre autres (2001).

¹⁶ Parmi quantité d'ouvrages qu'il faudrait citer, Emily Honig (1992) illustre plutôt le bon côté de cette approche. En revanche, G. Hershatter (1986) réussit le tour de force de décrire un milieu ouvrier sans s'intéresser au mouvement social.

locaux, structures sociales-territoriales et ordre impérial¹⁷. Il faudrait lui ajouter les nombreuses études d'histoire sociale qui ont prêté attention aux structures de la parenté territorialisée, en suivant le paradigme forgé par G.W. Skinner (1977) de la hiérarchie spatiale et organisationnelle des systèmes socio-économiques et des territoires dans la Chine impériale. L'influence de l'approche anthropologique sur l'histoire du politique n'est plus sensible uniquement dans les études consacrées au religieux ou au local. La récente redécouverte du caractère non Han (non ethniquement chinois) de la dynastie Qing et des conquérants mandchous est un véritable « ethnic turn » dans les recherches sur la dernière période impériale qu'illustrent déjà quelques belles études¹⁸.

A l'opposé des apports considérables qui viennent d'être évoqués (pour la compréhension des articulations politiques de l'empire), l'« anthropologisation » des sciences sociales conduit parfois à des raccourcis ou à des approximations discutables dans l'interprétation d'une modernité politique chinoise. On peut s'interroger, par exemple, sur la valeur scientifique des tentatives consistant à identifier une « société civile à la chinoise » dans les réseaux de relations interpersonnelles qui devinrent l'un des objets fétiches de la recherche anthropo-sociologique dans les années 1990¹⁹. Il s'agit là de la retombée sur ce champ de la « fièvre de la société civile » dont j'ai déjà commenté certains effets dans le domaine historique. Autre exemple de cette ambiguïté, certains des

¹⁷ Voici quelques travaux importants à cet égard : Dean (1993), Hansen (1990), Taylor (1990, 1995), Johnson (1995), Aijmer, (2002). Notons que cette approche se déploie grâce à des sources de qualité anthropologique consignées dans les monographies locales (*fangzhi*) et dans des compilations dues à l'intérêt des auteurs anciens pour les coutumes populaires, les façons de faire locales, etc. Le contenu anthropologique des anciennes sources, auquel il a été fait allusion ci-dessus à propos de Granet, ne se limite pas au corpus sur la parenté constitué dans l'antiquité.

¹⁸ Elliott (2001), Millward (1998).

¹⁹ Yang (1994). A l'inverse, l'ouvrage de Yan Yunxiang (1996) échappe à ce tropisme en analysant les réseaux interpersonnels à la lumière de champs de pouvoir et de sens, sans chercher à y voir des espaces d'autonomie ou de liberté « à la chinoise ».

travaux dus à des anthropologues du religieux aboutissent eux aussi à suggérer l'existence en Chine d'une « vraie » liberté en dehors de toute espèce de construction du politique, société civile comprise. Cette authenticité ne résiderait plus dans les relations interpersonnelles qui innervent la société chinoise, mais dans les réseaux sociaux et symboliques noués autour de l'extension territoriale de certains cultes « populaires »²⁰. Ces apories dessinent en creux ce qui serait l'approche pertinente de la question, au moyen d'une histoire du politique, qui peut – et doit – rendre compte des effets de domination à travers la succession et les variations des formes de la domination. Hua Linshan et I. Thireau (1996) situent dans cette perspective leur démarche – que l'on pourrait dire anthropologique tout autant que sociologique, en même temps qu'historienne.

A travers ces avancées et en dépit de ces apories, le politique est devenu, pour la période moderne et contemporaine, un objet d'étude, mais il est abordé plutôt par la dimension sociale, locale, normative²¹ ou religieuse²² de ses constructions qu'en son centre et dans ses macrostructures : l'État, le parti, le champ politique, la symbolique de l'action sociale. Les travaux anthropologiques

²⁰ Chez les plus radicaux, la société civile, dans son expression bourgeoise, ne serait qu'une variante d'un mode de domination associé à l'expansion du capitalisme : la sphère de la liberté politique n'est qu'une fausse émancipation. Cf. Dean (1997). Tout en utilisant la notion de société civile, des auteurs plus nombreux situent l'authenticité de la Chine dans les autonomies locales préservées face à l'État grâce aux cultes populaires. Ils critiquent d'autant plus vigoureusement l'intérêt des historiens pour les structures de pouvoir associées aux élites que les États chinois, prémodernes et contemporains, ne furent pas exempts de tentations antireligieuses (avant de se déchaîner contre Falun gong, la lutte contre les « superstitions » fut l'un des chevaux de bataille du régime du Guomindang dans les années 1930). Ces poussées antireligieuses sont désormais un sujet d'étude.

²¹ Cf. le remarquable *Disputes au village chinois : formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs* (Thireau & Wang, 2001).

²² Ainsi, G. Aijmer et V.K.Y. Ho (2000) montrent comment certains villageois du Guangdong reconstituent les figures ancestrales en reconstruisant l'histoire de leur existence à travers les calamités du maoïsme et la renaissance culturelle due aux réformes.

consacrés à ces sujets « centraux » sont moins fréquents. Les plus remarquables restent trop rares et ont suscité peu d'échos, telle la belle réussite de Prasenjit Duara (1988). Pour la période actuelle, les nombreuses études consacrées aux institutions politiques, à l'État notamment, ainsi qu'au processus des réformes, innovent peu au regard des axes classiques des sciences politiques²³. Les approches conventionnelles prévalent également dans les études, de plus en plus nombreuses, qui tentent de cerner le phénomène nationaliste, soit à partir de l'idéologique, soit à partir de l'identitaire et de l'ethnicité²⁴. La même remarque s'applique, avec plus de force, aux travaux ciblés sur la dimension culturelle du monde chinois contemporain. L'abondante production dédiée au confucianisme illustre la plupart des impasses rencontrées au fil de ces pages : une vision anthropologisante minimaliste et réductrice le dispute à la platitude historique. Avant d'être quasiment oubliée sous l'effet de la crise asiatique, elle a souvent servi d'alibi historique à des interprétations situées hors d'une réflexion pertinente sur l'articulation des durées²⁵. Faute de situer leur démarche par rapport au déploiement de trajectoires historiques, les analyses spécialisées retrouvent le contexte chinois en se vouant à des clichés sur la culture politique, le pouvoir, l'altérité chinoise, à moins que le paradigme

²³ David Shambaugh (2000) est représentatif de la production courante.

²⁴ Cette seconde approche suscite, sur les traces de B. Anderson (1996), E. Hobsbawm & T. Ranger (1992), A.-M. Thiesse (1999) un certain enthousiasme dont résultent des travaux souvent riches de notations anthropologiques, d'aperçus historiques et d'analyses politiques, dont on attend une synthèse convaincante...

²⁵ Il s'agit ici non du mouvement philosophique appelé « confucianisme contemporain » mais d'une idéologie ou d'une culture confucianiste indifférenciée à laquelle les auteurs, suivant les discours produits en Asie même, ont attribué les mérites des miracles économiques de l'Asie sinisée, soit en mettant en avant des vertus d'ordre et de discipline favorables au pouvoir d'État, soit des capacités d'entreprise et la faculté d'organiser la société en réseaux permettant de dynamiser la croissance à l'écart du pouvoir politique. Il n'a guère été difficile de percer au jour ces fabrications à usage politique en les rapportant à une situation historique des pays concernés, avant même que la crise asiatique n'impose une salutaire abstinence aux auteurs et commentateurs journalistiques (Chevrier, 1997).

totalitaire – dont la logique explicative situe la réalité contemporaine hors de l'histoire, en vertu de la force d'arrachement du système totalitaire – ne dispense l'analyse de tout ancrage particulier dans une histoire ou dans une anthropologie de la Chine²⁶. Dans bien des cas, ce sont les analyses économiques – de loin les plus nombreuses, en raison du profil des réformes continentales – qui charrient clichés et raccourcis à usage politique. Mais il arrive aussi que l'économie politique des réformes post-Mao suscite de bons travaux, surtout lorsqu'elle s'inspire d'une problématique institutionnaliste qui peut s'avérer pertinente pour formuler la question décisive des transformations de l'État²⁷. Elle peut rejoindre aussi une vision anthropologique, telle celle qui regarde les processus de formation étatique en se détachant des clichés culturalistes, notamment à travers la question des pratiques informelles et de la corruption²⁸. Mais dans ce croisement des disciplines, l'histoire n'a pas toujours le rôle qui devrait lui incomber. L'énigme de la Chine d'aujourd'hui est celle d'un État en formation à l'abri d'un discours sur l'intangibilité d'un système politique. On ne peut guère comprendre cette énigme en dehors d'une histoire du politique situant le régime d'historicité de la Chine contemporaine à la fois au regard de la profondeur historique et par rapport aux durées propres qui le composent sur l'horizon contemporain, qui est aussi celui de la mondialité (Chevrier, 2001). L'approche dialogique des disciplines

²⁶ A l'inverse, il faut noter des travaux comme l'histoire de la peine capitale qu'entreprend Zhang Ning.

²⁷ A. Walder (1995) identifie un processus de formation étatique continué à travers le « déclin » de l'État communiste. Les travaux de J. Oi (1992) ont posé la notion de « local state corporatism » à partir d'une analyse du rôle économique nouveau des gouvernements. Cf. également Wank (1999).

²⁸ Rocca (1992, 1996). Les auteurs et les médias chinois du Continent analysent la corruption d'une manière souvent fine et bien informée, en jetant un regard quasiment anthropologique sur les réseaux, mais ils ne peuvent porter leurs analyses au-delà d'un certain seuil et doivent s'abstenir d'impliquer le politique. Suivant la politique anticorruption qui sert à légitimer un régime corrompu et qui confère un espace à ces analyses, les hommes sont faillibles, le système ne peut qu'être « correct ».

que requiert une histoire du politique est encore loin d'être communément partagée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON B., 1996. *L'imaginaire national*. Trad. française. Paris, la Découverte.
- AIJMER G., 2002. *New Year Celebrations in Central China in Late Imperial Times*. Hong Kong, Chinese University Press.
- AIJMER G., HO V.K.Y., 2000. *Cantonese Society in a Time of Change*. Hong Kong, Chinese University Press.
- BAYART J.-F. (dir), 1996. *La greffe de l'État*. Paris, Karthala.
- BERGÈRE M.-C., 1997. « Civil Society and Urban Change in Republican China », *The China Quarterly*, 150 (juin).
- BOURGON J., 1999. « La coutume et le droit à la fin de l'empire », *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 5 (sept.-oct.).
- CARTIER M. (dir), 1998. *La Chine entre amour et haine. Actes du VIII^e congrès de sinologie de Chantilly*. Paris, Desclée de Brouwer.
- CHEVRIER Y., 1995. « La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire », *Études chinoises*, vol. XIV, 2 (automne).
- CHEVRIER Y., 1996. « L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping » in BAYART J.-F. (dir), *La Greffe de l'État*. Paris, Karthala.
- CHEVRIER Y., 1997. « Le génie du confucianisme ? », in DOMENACH J.-L. & CAMROUX D. (dir), *L'Asie retrouvée*. Paris, Seuil.
- CHEVRIER Y., 2001. « De la révolution à l'État par le communisme », *Le Débat*, 117 (nov.-déc.).
- CHEVRIER Y., 2003. « Une nouvelle histoire du XX^e siècle chinois », conférence de l'université de Tous les Savoirs (6 janvier), <http://www.tous-les-savoirs.com>.
- COHEN M., 1993. « Cultural and Political Invention in Modern China: The Case of the Chinese "Peasant" », *Daedalus*, 133.
- DEAN K., 1993. *Taoist Rituals and Popular Cults in Southeast China*. Princeton, Princeton University Press.
- DEAN K., 1997. « Ritual and Space: Civil Society or Popular Religion? », in BROOK T. & FROLIC M. (eds), *Civil Society in China*. New York, Armonk ; London, Sharpe.

- DUARA P., 1988. *Culture, Power and the State. Rural North China, 1911-1941*. Stanford, Stanford University Press.
- ELLIOTT M., 2001. *The Manchu Way. The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford, Stanford University Press.
- FEUCHTWANG S., 2001. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. Oxford, Curzon Press (rééd.).
- FEUCHTWANG S., WANG M., 2001. *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China*. Londres/New York, Routledge.
- FREEDMAN M., 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. Londres, Athlone Press.
- FREEDMAN M. (ed.), 1970. *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford, Stanford University Press.
- HANSEN V., 1990. *Changing Gods in Medieval China (1112-1275)*. Princeton, Princeton University Press.
- HERSHATTER G., 1986. *The Workers of Tianjin*. Stanford, Stanford University Press.
- HOBBSAWM E., TERENCE R. (eds), 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HONIG E., 1992. *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*. New Haven, Yale University Press.
- HUA L., THIREAU I., 1996. *Enquête sociologique sur la Chine, 1911-1949*. Paris, PUF.
- HUANG P., 2001. *Code, Custom, and Legal Practice in China: The Qing and the Republic Compared*. Stanford, Stanford University Press.
- JENNER W.J.F., 1992. *The Tyranny of History. The Roots of China's Crisis*. London, Penguin Books.
- JOHNSON D., 1995. « Local Officials and "Confucian Values" in the Great Temple Festivals (*sai*) of Southeast China in Late Imperial Times », communication au colloque State and Ritual in East Asia, Paris, 28 juin-1^{er} juil. 1995.
- JUN J., 1996. *The Temple of Memory: History, Power, and Morality in a Chinese Village*. Stanford, Stanford University Press.
- LANDRY-DERON I., 2002. *La preuve par la Chine. La « Description » de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*. Paris, EHESS.
- LAMOUREUX C., 2000. « Militaires et financiers dans la Chine des Song. Les institutions comptables à la fin du X^e siècle », *Bulletin de l'École française d'Extrême-orient*, 87.

- LÉVI J., 1985. *Le grand empereur et ses automates*. Paris, Albin Michel.
- LÉVI J., 2000. *Sun Tzu, l'art de la guerre*. Paris, Hachette.
- LÉVI J., 2001. *Le coup du Hibou*. Paris, Albin Michel.
- LIANG Z., 1996. *Qingdai xiguan fa : shehui yu guojia* [Le droit coutumier sous les Qing : société et État]. Pékin, Zhongguo zhengfa daxue chubanshe.
- LI G., 2002. *Jindai Zhongguo fazhi yu faxue* [Le système juridique et l'étude du droit dans la Chine moderne]. Pékin, Beijing daxue chubanshe.
- MADSEN R., 1984. *Morality and Power in a Chinese Village*. Berkeley, University of California Press.
- MILLWARD J.A., 1998. *Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864*. Stanford, Stanford University Press.
- OI J., 1992. « Fiscal Reform and the the Economic Foundations of Local State Corporatism in China », *World Politics*, 45 (oct.).
- PYE L., 1988. *The Mandarin and the Cadre: China's Political Culture*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- ROCCA J.-L., 1992. « Corruption and its Shadow: an Anthropological View of Corruption in China », *The China Quarterly*, 130 (juin).
- ROCCA J.-L., 1996. « La corruption et la communauté : contre une analyse culturaliste de l'économie chinoise », *Tiers-Monde*, XXXVII, 147 (juil.-sep.).
- ROSANVALLON P., 2002. *L'histoire moderne et contemporaine du politique*. Leçon inaugurale au Collège de France (28 mars). Paris, Collège de France.
- SANGREN S., 1986. *History and Magical Power in a Chinese Town*. Stanford, Stanford University Press.
- SHAMBAUGH D. (ed), 2000. *The Modern Chinese State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SKINNER G.W., 1977. « Cities and the Hierarchy of Local Systems », in SKINNER G.W. (ed), *The City in Late Imperial China*. Stanford, Stanford University Press.
- SOLOMON R.H., 1971. *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*. Berkeley, University of California Press.

- STOVER L.E., 1974. *The Cultural Ecology of Chinese Civilization. Peasants and Elites in the Last of the Agrarian States*. New York & Scarborough (Ontario), Mentor Books, New American Library.
- TAYLOR R., 1990. « Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming », in LIU K.-C. (ed), *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley, University of California Press.
- TAYLOR R., 1995. « Some Changes and Continuities in the Official Religion during Ming and Qing: A Survey of Local Gazetteers », communication au colloque State and Ritual in East Asia, Paris, 28 juin-1^{er} juil. 1995.
- THIESSE A.-M., 1999. *La création des identités nationales. Europe, XVII^e-XX^e siècles*. Paris, le Seuil.
- WALDER A., 1986. *Communist Neotraditionalism. Work and Authority in Chinese Factories*. Berkeley, University of California Press.
- WALDER A. (ed), 1995. *The Waning of the Communist State: Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*. Berkeley, University of California Press.
- WANG H., THIREAU I., 2001. *Disputes au village chinois : formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*. Paris, MSH.
- WANK D.L., 1999. *Commodifying Communism: Business, Trust and Politics in a Chinese City*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WATSON J.L., 1982. « Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspective on Historical Research », *The China Quarterly*, 92.
- WILL P.-E., 1999. « Entre présent et passé », in KUHN P., *Les origines de l'État chinois moderne*. Paris, EHESS.
- WILL P.-E., 2000. « Science et sublimation de l'État en Chine pendant la période tardo-impériale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 133.
- YAN Y., 1996. *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford, Stanford University Press.
- YAN Y., 1997. « The Triumph of Conjuality: Structural Transformation of Family Relations in a Chinese Village », *Ethnology*, 36(3), summer.

YANG M., 1994. *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca/London, Cornell University Press.

Résumé

L'auteur s'interroge sur la manière dont le fait politique a été appréhendé à partir des champs disciplinaires qu'il croise dans sa recherche : histoire, sinologie, anthropologie. Le constat est celui d'une suite de disjonctions qui ont empêché la réflexion sur le politique en Chine d'embrasser le contexte social et la trajectoire historique chinoise dans toute leur étendue, en même temps que prévalent des paradigmes qui assignent le fait politique au particularisme d'une aire culturelle. L'indispensable travail historique et critique sur les catégories des sciences sociales qui permettrait de construire en général un concept du politique s'en trouve entravé. Tout en analysant ces paradigmes, l'article passe en revue des ouvrages significatifs et suggère le dépassement des apories qu'il constate au moyen d'une approche dialogique des disciplines et des aires culturelles.

Mots-clefs : politique, histoire politique, anthropologie sociale, Chine, État, aires culturelles, mondialisation.

Summary

The Political Historian and China : Some Reflections

The author examines the way in which political phenomena have been analysed from within the disciplinary fields that he combines in his research: history, Sinology, anthropology. He identifies a series of disjunctions which has prevented discussion of politics in China from taking full account of the social context and of China's historical trajectory, combined with the prevalence of paradigms which attribute political phenomena to the specific characteristics of a cultural region. This hinders the indispensable historical and critical work on the categories of the social sciences which would enable a concept of politics to be constructed in general terms. The article analyses these paradigms and reviews a number of important texts, and suggests that a dialogic approach across disciplines and cultural regions provides a way of going beyond the current aporias in this research field.

Key-words: politics, political history, social anthropology, China, State, cultural regions, globalisation.

DES SOCIÉTÉS DANS L'ÉTAT
Leadership et communautarisme
à Port-Vila, capitale du Vanuatu (Mélanésie)

Éric WITTERSHEIM
GTMS (EHESS – CNRS)

On pourrait se réjouir du fait que certains concepts-clés de l'anthropologie océaniste soient utilisés aujourd'hui pour évoquer les événements contemporains en Papouasie-Nouvelle-Guinée, à Fidji, en Nouvelle-Calédonie, au Vanuatu ou aux îles Salomon. Les tensions sociales et politiques que connaissent ces pays depuis quelques années sont ainsi communément interprétées à l'aide de métaphores du type : « le pouvoir aux Big men » ou « tel leader cherche à renforcer son mana ». Derrière cette vision transparaît pourtant une certaine tendance à ignorer, ou à dévaloriser tout ce qui, dans ces sociétés, ne relève pas d'une définition très stricte du terme « traditionnel ». L'étude des phénomènes politiques contemporains en Mélanésie souffre en effet d'une perspective ethnociste ou primordialiste, qui perçoit la construction nationale comme un phénomène uniquement exogène et artificiel, avant tout imposé aux populations. L'opposition entre ville et tribu, entre État et pouvoir traditionnel ou entre culture nationale « inventée » et culture locale « authentique » ignore cependant les liens profonds qui existent aujourd'hui entre ces sphères sociales un peu trop bien caractérisées (Wittersheim, 1999).

Cette posture n'a pas empêché que se développent des points de vue sur le contexte présent de ces sociétés. Le paradigme de l'« invention de la tradition » par exemple, qui s'est construit sur la

dénonciation de ces oppositions entre les élites (unilatéralement considérées comme « acculturées ») et le peuple (forcément plus « authentique » et dominé), oppositions peu nuancées mais néanmoins très opératoires sur le plan rhétorique (Hamelin & Wittersheim, 2002). L'une des raisons en est que l'ethnologie de la Mélanésie se décline toujours en unités sociolinguistiques plutôt que sur des dynamiques transversales entre les groupes (si tant que ces groupes soient pertinents en tant qu'unités sociologiques), ou même sur les « frontières ethniques » chères à Fredrik Barth. La pertinence même du modèle étatique occidental en Mélanésie reste un débat largement controversé. De nombreux anthropologues – comme d'autres observateurs occidentaux : missionnaires et administrateurs coloniaux autrefois, coopérants et agents du développement aujourd'hui – s'accordent à dire que la Mélanésie, comme le suggère son extrême fragmentation linguistique et politique, reste marquée par une diversité culturelle dont il serait illusoire de penser qu'elle pourrait se fondre dans des ensembles sociaux plus vastes tels que la nation¹.

Pour tenter de comprendre comment s'affirment aujourd'hui des revendications identitaires à l'intérieur de l'État, j'ai essayé d'aborder des phénomènes sociaux et économiques transversaux en dépassant le découpage « ethnico-linguistique » qui est d'ordinaire appliqué aux recherches sur la Mélanésie. L'histoire de la mise en place des institutions politiques et administratives au Vanuatu permet de percevoir la fluidité des formes d'identification et d'appartenance, et invite à relier des ensembles sociaux dont on a toujours affirmé qu'ils n'avaient rien de commun.

Une intégration lente et diffuse à l'État

Durant la période coloniale, l'action administrative comme

¹ Cf. par exemple R. Foster (1995), compte rendu dans *L'Homme*, 144. Rappelons que les États mélanésien sont ceux qui connaissent la plus grande diversité linguistique au monde : 700 langues pour 5 millions d'habitants en Papouasie-Nouvelle-Guinée, 113 au Vanuatu pour à peine 200 000 habitants.

celle des missionnaires et des colons ont en effet peu à peu intégré ces petits univers sociaux à un ensemble plus vaste, aux contours plus ou moins flous mais de plus en plus prégnant à tous les niveaux de la société : l'État. Le constat d'une « absence » de l'État au Vanuatu a maintes fois été établi. Bien qu'apparemment peu présent ni effectif dans la vie des habitants, et en particulier « ceux des îles » (*ol man aelan*, c'est-à-dire par extension tous ceux qui ne vivent pas en ville), l'État existe pourtant bel et bien dans ce pays indépendant depuis un peu plus de vingt ans. Regroupements en villages autour des missions, travail sous contrat en Australie et en Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle, scolarisation, migration vers les centres urbains de Port-Vila et Luganville au XX^e siècle : par les frontières, les contraintes et les possibilités – réelles ou imaginaires – qu'il impose aux habitants, l'État, de manière indirecte, est beaucoup plus présent que ne le laisse supposer l'absence presque totale d'équipements et d'infrastructures (adductions d'eau et électricité, routes, dispensaires, voire écoles) dans de nombreux endroits de l'archipel. Aux sciences politiques qui évaluent l'État à l'aune de sa « pertinence fonctionnelle » évidemment faible au Vanuatu (Miles, 1998), il est indispensable d'associer une ethnographie des logiques sociales et des stratégies qu'il suscite chez les individus, quelle que soit leur place au sein de la société.

Les réflexions qui suivent s'appuient sur des enquêtes menées en Nouvelle-Calédonie (à partir de 1991) puis au Vanuatu (depuis 1996). Après avoir travaillé sur les trajectoires des leaders indépendantistes kanaks, pour comprendre l'émergence de ces individus précisément « à cheval » entre plusieurs univers de référence (la « coutume », les religions chrétiennes, les structures économiques et politiques occidentales), j'ai entrepris des recherches sur la construction de l'identité nationale au Vanuatu. Poursuivant tout d'abord sur les premiers leaders nationaux dans ce pays, j'ai progressivement porté mon attention sur l'apparition de quelques mouvements politiques et sociaux produits par l'évolution du pays depuis son indépendance.

Une histoire jalonnée de divisions

Le Vanuatu, micro-État peuplé d'un peu moins de 200 000 habitants, fut l'un des territoires colonisés où le nationalisme indigène s'est le plus appuyé sur l'héritage culturel et une réaffirmation des traditions pour construire sa légitimité. Le Vanuatu se distingue d'ailleurs par la prégnance de ces symboles, croyances et pratiques dites traditionnelles en de nombreux endroits. Cet archipel de quatre-vingts îles, où l'on parle toujours plus d'une centaine de langues vernaculaires, a connu simultanément une double colonisation (française et anglaise). Les Nouvelles-Hébrides (devenues Vanuatu à l'indépendance en 1980) possédaient donc deux langues officielles, deux systèmes éducatifs et judiciaires et plus généralement deux formes de gestion des affaires coloniales très différentes durant toute la période du condominium (1906-1980). L'empreinte de ce contexte colonial atypique² est toujours visible sur les institutions et la vie politique du pays. A cette division politique et linguistique induite par la colonisation s'ajoute une grande fragmentation religieuse, les différentes missions chrétiennes installées dans l'archipel depuis la seconde moitié du XIX^e ayant donné lieu à des stratégies complexes d'adhésion ou de rejet de la part des habitants.

A partir de la fin des années 1960, l'émergence d'une génération de nouveaux leaders par l'entremise des missions – et avec la bienveillance des Anglais – allait progressivement poser les jalons d'un conflit durable entre « anglophones » (indépendantistes) et « francophones » (dits « modérés », et convaincus avec les autorités françaises que l'indépendance devait être mieux préparée). Le mouvement lancé par ces jeunes anglophones visait à émanciper leur pays du colonialisme pour y substituer un « socialisme mélanésien » tout à la fois progressiste, culturel et chrétien, largement inspiré des mouvements tiers-mondistes africains. Ce mouvement se vit abondamment reproché d'être contraire aux aspirations et aux intérêts du reste de la population ; population

² Plus proche, à bien des égards, de celui du Cameroun ou de l'île Maurice que de celui de ses voisins mélanésiens.

rurale pour qui la « coutume » (*kastom*) serait non pas une simple idéologie nationale mais avant tout un mode de vie. L'opposition farouche manifestée à l'égard des nationalistes anglophones par certains groupes assimilés à la sphère traditionnelle a ainsi largement contribué à accrédi-ter l'idée d'une « résistance » face à la mise en place d'un État moderne et d'une culture nationale écrasant les particularismes locaux. Les plus importants d'entre eux furent deux mouvements synchrétiques (appelés *cargo cults*) : Nagriamel et son leader Jimmy Stevens à Santo (Hours, 1976), et le mouvement John Frum à Tanna. Le fait que ces mouvements aient été largement soutenus alors par les autorités françaises, qui cherchaient à freiner l'émergence d'un mouvement national démocratique, ou qu'ils aient trouvé dans les inégalités économiques ou la question foncière des thèmes de prédilection n'entament guère la certitude que cette opposition découlait logiquement du conflit tradition/modernité. Pour le géographe Joël Bonnemaison (1985), dont le travail fait autorité parmi les travaux en langue française sur le Vanuatu, ils seraient même de véritables « refus de l'État ». Dans ce cadre, l'opposition entre la ville naissante, où évoluent des Mélanésiens « modernes » et « occidentalisés » et le monde rural, perçu comme le vrai Vanuatu, traditionnel et inchangé, est devenue la pierre angulaire du discours savant sur la construction nationale.

Un siècle de migrations économiques

C'est cependant faire assez peu de cas de quelques facteurs économiques ou sociaux, souvent déjà anciens, qui ont modelé l'histoire de la nation néo-hébridaise/ni-Vanuatu. Les migrations économiques sont par exemple un aspect majeur de la vie des habitants des Nouvelles-Hébrides depuis la période du *blackbirding* (fin XIX^e – début XX^e siècle), ou plusieurs dizaines de milliers de jeunes hommes ont séjourné plusieurs années en Australie, à Fidji ou en Nouvelle-Calédonie pour y travailler sur des plantations de canne à sucre notamment. Leur retour au pays, le plus souvent dans leur communauté d'origine (la ville ne constituant pas alors le pôle

d'attraction économique qu'elle est aujourd'hui) eut des répercussions locales importantes, bousculant les hiérarchies en place, introduisant l'économie de marché et accentuant l'implantation du christianisme, contexte souvent favorable à de jeunes leaders ambitieux.

Le développement, à partir de la seconde guerre mondiale, des deux petits centres urbains qu'étaient Port-Vila et Luganville, constitue bien évidemment un autre facteur important de circulation des individus. Depuis l'indépendance, l'exode rural est devenu particulièrement important : la population de la capitale double en moyenne tous les dix ans depuis le premier recensement de 1969, atteignant aujourd'hui près de 40 000 habitants. Cependant, ce déplacement massif et régulier vers la ville masque des logiques de circulation migratoire assez complexes. Le passage – ou le retour – de l'un à l'autre correspondent autant à des stratégies qu'à des contraintes, et peuvent découler de motivations très variées. La conjoncture économique, une alternance politique ou une affaire familiale sur son île d'origine peuvent interrompre ou suspendre une « carrière » brusquement, qu'il s'agisse d'un haut fonctionnaire ou d'un employé peu qualifié. Par ailleurs, l'opposition entre anglophones et francophones, péché originel de cette nation, recule peu à peu, en ville en particulier où les plus jeunes générations semblent de plus en plus ignorer cette démarcation.

La ville, qui voit se développer de nombreux quartiers précaires alentours et où la marginalisation économique des ni-Vanuatou apparaît de manière plus flagrante, amène à s'interroger sur la manière dont se constituent de nouveaux groupes sociaux « déterritorialisés ». Car la ville, ici, n'est pas ce moule réducteur qui risquait de « créoliser » rapidement la jeunesse de Port-Vila. Comme le linguiste Jean-Michel Charpentier (1999) l'a justement noté, les plus jeunes continuent à parler la langue vernaculaire de leurs parents. *Melting pot* ou creuset en ce qu'elle produit une culture, ou plutôt une expérience commune qui ressemble fort à une identité nationale, la ville est aussi, au Vanuatu, une machine à produire ethnicité et « islandism » (sentiment d'appartenance insulaire).

Division coloniale vs appartenance territoriale

L'histoire des différentes formes de découpage territorial qui se sont succédé, comme celle de la mise en place d'institutions provinciales dans le cadre de la décentralisation (1994) censée mieux correspondre à la diversité culturelle du pays, permet justement d'appréhender cet espace étatique à l'intérieur duquel s'inscrit l'existence des habitants de ce pays. L'affaiblissement de l'opposition anglophone/francophone et les limites sociologiques du schéma tradition vs modernité m'ont conduit à suggérer que de nouvelles formes d'identification et d'appartenance prenaient désormais le dessus sur les référents sociologiques habituels. La gestion coloniale et post-coloniale des affaires du pays a peu à peu fait émerger de nouvelles frontières sociales et culturelles. Ainsi, il apparaît que la référence à une identité insulaire, qui amène les individus à s'auto-désigner comme originaires de telle ou telle île est apparue sous l'influence conjuguée de ces nouvelles formes et stratégies d'installation ou de circulation des populations et de l'imposition d'une nouvelle lecture de l'espace, fondée sur des références géographiques, onomastiques et cartographiques européennes (Jolly, 1994). Les îles les plus peuplées, comme Tanna et Malekula, abritent un grand nombre de langues et d'unités politiques différentes ; cela n'empêche pas les migrants originaires de ces îles de se désigner très naturellement, en ville, comme des « Man Tanna » ou des « Man Malakula ». Le développement erratique qu'a connu le pays – avant comme après l'indépendance – a favorisé un fort exode rural, qui a eu pour effet de faire émerger de nouvelles formes d'identification « les gens du sud » parmi la population émigrée dans les deux villes.

Dans les deux villes du pays, Port-Vila et Luganville, il est d'ailleurs frappant de constater que la référence à l'île d'origine tend à supplanter la référence au camp anglophone ou francophone, jusque-là incontournable car elle recouvrait différents domaines : la langue, l'école, le travail, la religion (catholique ou protestante). La vie politique du Vanuatu, marquée par une instabilité parlementaire chronique et par une multiplication des divisions partisans depuis

l'indépendance, est d'ailleurs de plus en plus souvent évoquée sur le registre de l'ethnicité. L'effritement des deux grands partis (le VP – Vanua'aku Pati – anglophone, et l'UPM – Union des partis modérés – francophone) au profit d'un grand nombre de petits mouvements constitués autour de quelques leaders historiques principalement soutenus par leurs *wantok* (ceux qui parlent la même langue) n'est-elle pas même pour certains commentateurs le signe d'une « normalisation » de la politique nationale dans un contexte mélanésien marqué par ses divisions politiques et linguistiques ?

Au cours de mon second terrain au Vanuatu (fin 1997-début 1998, à Port-Vila et séjours à Santo, Tanna et Malekula), est survenue une crise sociale et politique qui m'a permis de prendre la mesure des transformations survenues depuis l'indépendance.

En décembre 1997, le médiateur de la République, Marie-Noëlle Ferrieux-Patterson (une citoyenne ni-Vanuatu d'origine française qui s'était lancée dans une vaste entreprise de dénonciation de la corruption) publiait un rapport sur la gestion de la caisse de retraite du Vanuatu (VNPF), révélant que celle-ci avait accordé à quelques entrepreneurs (pratiquement tous d'origine asiatique, et appelés indistinctement *sinoa*, « les chinois » par la population ni-Vanuatu) et surtout à de nombreux politiciens de premier plan – dont les ministres du gouvernement du moment – d'importants prêts immobiliers à un taux d'intérêt très généreux. Certains de ces prêts prévoyaient des traites dépassant largement les revenus de leurs bénéficiaires. Une enquête publiée par le seul journal indépendant, l'hebdomadaire *Vanuatu Trading Post*, faisait également apparaître que seuls 3 d'entre eux, sur 48 bénéficiaires, avaient entrepris de rembourser cet emprunt. Ce scandale a suscité une vague de mécontentement parmi les *grassroots* (terme péjoratif qui désigne la population pauvre vivant dans les deux centres urbains) : du fait de l'absence d'une couverture sociale ou d'une

assurance-chômage, la caisse de prévoyance est la seule forme de sécurité dont bénéficient les travailleurs³.

A l'initiative de quelques leaders de l'opposition⁴ et de chefs coutumiers représentant les très nombreux migrants vivant en ville, des manifestations eurent lieu pour exiger la restitution des sommes déposées. Le VNPF étant incapable de répondre à l'afflux de demandes, des émeutes survinrent dans les deux villes du pays (Port-Vila et Luganville) : le 12 janvier 1998, des commerces et des habitations appartenant à des personnes bénéficiaires de ces prêts immobiliers furent saccagés ; le gouvernement eut la fâcheuse idée de vouloir faire appel à des troupes fidjiennes ou australiennes pour rétablir l'ordre, accentuant encore le sentiment de trahison ressenti par la population. Au cours de ces événements, qui durèrent près d'une semaine et entraînèrent la mise en place de l'état d'urgence, le Père Walter Lini, ministre de la justice, énonça à la radio une longue liste de noms désignant les responsables de ces troubles : opposants, fonctionnaires, etc. Parmi eux, une proportion importante de personnes originaires de Tanna, une île du sud parmi les plus peuplées du pays, et de la région qui l'environne, Tafea.

Ces émeutes avaient effectivement été déclenchées, à Vila en tout cas, par des chefs de Tanna vivant dans les quartiers péri-urbains (Blacksands, Ohlen, End blong airport). Il faut savoir que dans la capitale (près de 40 000 habitants au dernier recensement, contre seulement 9 000 en 1979), les migrants sont accueillis sur des terrains concédés par les *manples* (les gens du

³ Le VNPF (Vanuatu National Provident Fund, ou Caisse nationale de prévoyance) prélève 6% sur le salaire des employés qui leur sont redistribués à la retraite – 55 ans). La plupart perçoivent un salaire proche du minimum légal, 16 000 vatus (120 euro). Les enseignants perçoivent environ 40 000 vatus (300 euro), députés et hauts fonctionnaires environ 120 000 vatus, soit un peu moins de 1 000 euro par mois. Le coût de la vie, y compris celui des produits de base (importés ou locaux) est cependant très élevé, équivalant à peu près à celui des pays les plus industrialisés.

⁴ Le gouvernement étant alors composé d'une coalition entre les francophones de l'UPM et le NUP, le parti – anglophone et majoritairement composé de gens du nord – du père de l'indépendance, le pasteur anglican Walter Lini.

cru) en échange d'un soutien politique à leur leader⁵. Les migrants de Tanna ont ainsi longtemps apporté un soutien électoral décisif à un leader national historique, Barak Sope, ancien premier ministre (1998-99) et originaire d'Ifira, petit îlot situé en face de Port-Vila dont la population possède de nombreux terrains de valeur aux alentours. Grâce aux concessions accordées pour construire villas, commerces ou bâtiments publics sur ces terrains, les *man Ifira* bénéficient d'une sorte de « fonds social » (le *Ifira trust*) qui a ainsi permis, lorsque je m'y trouvais en avril 2002, d'envoyer une vieille femme se faire opérer d'un cancer en Australie : le coût global (8 000 euro) de l'opération et du voyage était intégralement supporté par le *Ifira trust*. Cette richesse économique ne signifie pourtant pas pour autant que les gens d'Ifira appartiennent à une quelconque classe dominante, ou à une élite sociale et intellectuelle. Mais elle est néanmoins constitutive de la cristallisation des identités ethniques en ville : privilégiés par le fait que la capitale s'est virtuellement construite « chez eux », les gens d'Ifira sont souvent accusés de confondre leur sort avec celui de l'État.

A contrario, la revendication politique qui tend à se constituer sous la bannière provinciale de Tafea est née d'un sentiment de frustration. Frustration liée à la faible représentation des gens de cette province dans les secteurs clés de l'État et de l'économie, malgré l'importance relative de leur population. Parmi les individus qui soutiennent cette initiative, on remarque ainsi une certaine distanciation vis-à-vis des catégories sociales habituelles (divisions religieuses, linguistiques et partisanes) au profit d'un ralliement régionaliste : « élite » ou peuple, éduqués ou non, ses partisans se disent d'abord *man Tafea*. C'est en évoquant ces événements, quelques semaines plus tard, avec Jean-Pierre Nirua (un francophone né

⁵ Avant l'indépendance et la restitution de toutes les terres du pays à leurs propriétaires coutumiers, les migrants s'installaient sur des terres appartenant aux colons français, qui attirèrent une main-d'œuvre importante des petites îles environnantes (Paama, Tongoa) dont une large partie s'est fixée il y a plusieurs dizaines d'années dans un quartier au nom trompeur, *Seaside*, qui contrairement aux autres quartiers périphériques et pauvres de Vila ressemble véritablement à un bidonville.

à Tanna, diplômé de l'université de Fidji, devenu l'un des principaux responsables du centre universitaire anglophone de Port-Vila), que j'appris qu'il ne s'agissait pas d'un mouvement spontané mais bien d'un projet politique basé sur l'idée de communauté : « La politique des partis nous a divisés, nous les gens de Tafea. Maintenant, on essaie d'intégrer la dimension traditionnelle au système électoral, c'est-à-dire de voter pour les gens de la Province ». La revendication politique qui tend à se constituer sous la bannière provinciale de Tafea⁶ est donc née d'un sentiment de frustration. Nirua correspond pourtant au profil type de l'« élite indigène moderne », cette société civile à la fois nationaliste, subtile et mesurée, qui est censée être garante de la pérennité d'un État de droit démocratique selon les tenants des théories de la « modernisation ». Un État composé d'« individus post-ethniques », indiquant par là qu'il s'agirait avant tout d'un stade de développement entre la sphère traditionnelle/communautaire et la sphère moderne/individualiste. Ici se rejoignent souvent les analystes politiques et les économistes du développement, dans une vision somme toute assez évolutionniste de la « greffe » de l'État dans les sociétés dites traditionnelles⁷. Mais ce type de stratification, de même que la notion de classe sociale, butent souvent sur les logiques particulières auxquelles la spécificité de l'histoire de l'État au Vanuatu donne naissance.

Parallèlement en effet d'autres communautés, dont les membres sont pourtant beaucoup mieux intégrés à l'économie et à l'État, se soudent elles aussi sur des critères dits ethniques ou

⁶ Le choix des noms attribués aux six provinces lors du dernier découpage territorial (1994) s'est révélé particulièrement efficace. Ces noms sont composés des initiales des principales îles de chaque province, d'une manière habile qui leur donne une consonance mélanésienne : on trouve ainsi, du nord au sud : Torba (îles Torres et Banks) ; Sanma (Santo et Malo) ; Penama (Pentecôte, Ambae et Maewo) ; Malampa (Malekula, Ambrym et Paama) ; Shefa (îles Shepherds et Efaté) et enfin Tafea (Tanna, Futuna, Erromango, Aneityum).

⁷ Théories critiquées et dépassées par J.-F. Bayart dans ses travaux sur le caractère endogène des dynamiques étatiques en Afrique (1996).

régionalistes. C'est le cas des habitants d'une petite île du nord, Ambae, qui malgré sa faible population fournit une part conséquente des « élites » du pays (politiciens, hauts fonctionnaires, hommes d'Église) ni-Vanuatu. Produit d'une histoire coloniale et missionnaire spécifique⁸, cette particularité provoque l'ironie, voire la jalousie du reste de la population à propos de la « réussite » et de « l'intelligence » des *man Ambae*, surreprésentés dans la haute fonction publique. Elle amène pourtant au même constat sur le développement de stratégies ethniques ou communautaires à l'intérieur de l'État, transcendant ces « frontières mentales » si nombreuses au Vanuatu (langue vernaculaire et langue coloniale, confession religieuse, camp politique). Si, à la suite du scandale de 1998, les gens de Tanna demandèrent majoritairement à récupérer l'argent qui leur avait été prélevé par la caisse de retraite, ceux d'Ambae, réunis dans une église de l'Assemblée de Dieu à Vila, écoutèrent un de leurs leaders, Jacques Sese, qui leur affirmait tout simplement qu'il était dans leur intérêt de faire confiance à l'État et de laisser leur argent prospérer plutôt que de le dépenser. Présenté comme un « grand chef » d'Ambae (où il n'existe pas de titres de chefs mais des systèmes de grades), Jacques Sese, aujourd'hui ministre de l'Éducation (UPM), possède ainsi un ascendant important sur les habitants d'Ambae. Pourtant, francophone et catholique, il appartient à des univers de référence très minoritaires sur Ambae. Bien que prompts à dénoncer les risques d'« islandism » parmi les autres communautés, en particulier les *man Tanna*, ils sont pourtant les premiers à avoir eu l'idée de bâtir, à Port-Vila, une « maison des *man Ambae* ». Symbole communautaire, certes, mais qui est peut-être plus à ranger du côté du régionalisme que de l'ethnicité. Les deux personnes à l'initiative de cette opération sont Henry Fira, un jeune diplômé qui dirige Piango (Pacific Islands Association of NGOs, qui fédère le travail de plusieurs centaines d'ONG de la

⁸ Présence conjointe de plusieurs petites sectes protestantes dynamiques, d'une insertion plus importante dans l'économie de marché par le commerce du coprah et de la création d'un hôpital et d'un grand collège anglican sur l'île.

région), et Silas Hakwa, avocat renommé qui s'est lancé avec succès, en 1998, dans une carrière politique sous la bannière du VP.

Nouvelles situations, nouveaux leaders

C'est à partir de ce type de situation qu'il est utile et possible d'aborder la question du leadership et de ses transformations. Les types de pouvoir ne correspondent pas seulement à des systèmes sociopolitiques ou écologiques donnés ; ils s'élaborent et évoluent précisément lorsqu'apparaissent des situations nouvelles (Otto, 2002 ; Wittersheim, 2002). J'ai pu souvent constater que je partageais des références intellectuelles et humanistes fortes avec les leaders mélanésiens formés dans la lutte anticoloniale. Au début de mes recherches sur les leaders kanaks, j'avais l'intuition qu'ils constituaient un excellent angle de compréhension des transformations en cours dans leur société. Ils étaient en mesure d'exprimer une vision originale du monde et de la politique, utile pour comprendre les mécanismes de l'« indigénisation » des valeurs et des institutions occidentales (Tjibaou, 1996). Par certains aspects, leur vision, fondée sur l'idée d'une spécificité culturelle et d'un mode de vie harmonieux, a été dépassée par les difficultés qu'ont connues les pays mélanésiens.

Puis j'ai commencé à rencontrer au Vanuatu, autour du mouvement régionaliste de Tafea décrit précédemment, des individus s'affirmant comme de nouveaux leaders, échappant complètement à ce modèle et apparaissant comme en nette rupture avec les conceptions tiers-mondistes classiques de la politique. Des leaders dont les ressources sociales et symboliques ne se trouvaient pas dans des structures classiquement hégémoniques (partis, Églises) mais dans l'identification à cette nouvelle communauté régionale apparue dans le contexte urbain. L'idée qu'un leadership nouveau se construit en parallèle au groupe social qui lui sera soumis (Balandier, 1971) m'a semblée à de nombreux égards confirmée par l'évolution post-coloniale du Vanuatu. Dans le cas des *man Tafea* vivant à Port-Vila, les motivations réelles des personnes qui sont tentées par la revendication provinciale sont

économiques et sous-tendues par une stratégie d'insertion dans la société étatique : comme le dit Noël, un militant du mouvement qui a appartenu près de trente ans à l'Union des partis modérés et vit dans l'un des plus récents « quartiers » autour de Vila, *End blong airport* : « *Quand nous avons quitté Tanna pour venir ici à Vila, nous avions un projet. C'était pour pouvoir payer l'école aux enfants* ». L'homologie entre les membres de ce mouvement et ceux qui le mènent est loin d'être anecdotique : elle permet de repérer les éléments constitutifs du discours de l'ethnicité à l'intérieur de l'État moderne.

Après parfois plusieurs dizaines d'années en ville, les *man Tanna*, dont l'île reste l'une des plus sous-équipées en matière d'écoles notamment, restent cantonnés aux métiers sales ou difficiles. Ils vivent toujours sur des terrains litigieux concédés par Barak Sope. Et c'est d'abord la manière dont ils perçoivent la discrimination dont ils sont victimes de la part d'autres communautés qui les amène à revendiquer l'idée de communauté plutôt qu'une conscience de classe. Le débat sur les traditions inventées s'est largement appuyé, à propos de la Mélanésie, sur l'idée d'un affrontement de classes entre nouvelles élites mélanésiennes urbaines et populations rurales. Pourtant, ces groupements politiques communautaires révèlent des solidarités verticales, entre « élites » et « peuple », plutôt que des regroupements entre classes. Dans une certaine mesure, ces regroupements annoncent peut-être la formation d'« ethnoclasses ». L'homologie entre les membres de ces mouvements et ceux qui les dirigent est donc loin d'être anecdotique : elle permet de nuancer l'usage du terme de « classe sociale » dans un contexte de stratification sociale encore en formation, et de repérer les éléments constitutifs du discours de l'ethnicité à l'intérieur de l'État moderne.

Un homme au profil atypique a joué un rôle-clé dans le déclenchement des émeutes de 1998. Saby Natonga, qui est originaire de Tanna mais a grandi à Vila, incarne un leader d'un nouveau type. Passé par le lycée français de Vila, puis par une école de comptabilité, Saby Natonga a mené parallèlement une carrière de sportif de haut-niveau (boxe et football) et un travail de manager

dans un supermarché appartenant à un commerçant d'origine chinoise, René Ah Pow. Saby ne commence pas son récit par un tableau du pays avant l'indépendance, comme les leaders plus âgés ; il ne cherche pas à élaborer un discours intégrant coutume, christianisme et construction nationale. Ancré dans son expérience de *man Vila* (citadin) ayant toujours travaillé dans le secteur privé, son propos mêle une vision basiste et populiste du développement, fondée sur l'agriculture, à un libéralisme teinté de cynisme :

Ça ne sert à rien d'emprunter de l'argent à la Banque asiatique de développement, et que les *grassroots* – la base – vont devoir rembourser. Tout le monde doit travailler la terre, car tout le monde possède une terre [...]. Les ni-Vanuatu font de leur mieux, mais c'est le marché qui décide. Si tu fais le poids, tu t'en sors, sinon... C'est comme ça aujourd'hui, c'est une logique mondiale.

A seulement 32 ans (il est né en 1970), Saby Natonga possède déjà une aura importante par le pouvoir que lui confère son poste de manager au Bon Marché (distribution de marchandises, emplois) mais également par des liens avec des activités apparemment secondaires mais qui toutes sont liées à la « communauté » des *man Tanna* à Port-Vila : il est lié au syndicat des taxis (dont on dit qu'il fut même un temps l'homme de main), et possède une petite société de vigiles (National Security), secteurs où sont cantonnés les gens de Tanna, peu qualifiés et souvent perçus comme des *manbus* (cults-terreux, provinciaux) ou des « durs ». Il est également incontournable au sein du club de football de Tafea, dont il est aujourd'hui entraîneur et président après y avoir joué et remporté avec lui le championnat national huit années d'affilée. Lors du scandale des retraites en janvier 1998, il joua un rôle prépondérant dans le déclenchement puis l'arrêt des émeutes et des déprédations. Il fut nommé directeur par intérim de la Caisse nationale de prévoyance pour calmer le mécontentement de la foule (majoritairement des *man Tanna*) et sortir cette institution de la crise. Mais, alors que les *man Ambae* affirmaient leur confiance en l'État, le nouveau conseil d'administration du VNPF dirigé par Saby Natonga prit la décision de restituer à tous les membres qui le désiraient l'intégralité de leur cotisation. Manœuvre qui lui permit

d'apparaître comme un homme providentiel auprès des gens qui pensaient que leur argent avait tout simplement été volé.

Communautarisme et politique

Peu avant les élections législatives de 1998, certains politiciens originaires de la province de Tafea appartenant à différents partis avaient envisagé de constituer un groupe de pression communautaire au parlement, voire d'imposer l'un des leurs au poste de Premier ministre. Mais depuis, Saby Natonga, qui avait déjà été candidat aux élections à Tanna en tant qu'indépendant, a constitué son propre parti, NCA (National Community Association), réunissant une partie des chefs des communautés originaires de Tanna qui vivent dans les quartiers entourant Port-Vila. Aux dernières élections municipales de Port-Vila, en 2001, son parti obtint deux des quatorze sièges et une place de maire-adjoint, malgré de nombreuses accusations de fraude électorale. Il a présenté onze candidats aux dernières législatives de mai 2002, mais sans succès. Bien qu'il soit fort du soutien d'une « masse » de gens comme il le dit lui-même, Saby Natonga a opté, ou plutôt se trouve cantonné dans une stratégie qui a ses limites : l'affirmation politique des *man Tanna*, qui ont toujours inspiré une certaine crainte, n'est pas de nature à fédérer d'autres groupes insulaires en dehors de la province de Tafea. Et ce malgré la volonté de se poser en mouvement national (National Community Association présentait des candidats « des îles Banks jusqu'à Aneytium », c'est-à-dire du nord au sud de l'archipel). Saby se dit courtisé par certains partis, mais il ne pèserait guère en face des politiciens aguerris de l'UPM ou du VP. Ces partis cooptent fréquemment de nouveaux leaders locaux populaires, mais leur appareil politique central est solide. En fondant son propre mouvement politique, Saby Natonga entend assumer son statut d'homme providentiel « "Il est fort comme les Blancs ! Il est

comme les Chinois, c'est un dur !" dit de lui Roy Ialsul, un des chefs des *man Tanna* à Vila »⁹.

Bien qu'il n'ait eu aucun élu aux dernières élections, NCA représente bien cette tendance de plus en plus marquée par le communautarisme politique. Cette inclinaison est d'ailleurs reprise par les grands partis, qui prennent désormais garde de choisir les candidats en fonction du poids des différentes « communautés » en ville. A Luganville, la deuxième ville du pays située sur la grande île de Santo au nord, la proportion d'allochtones est si importante que depuis plusieurs scrutins – les élections ont lieu tous les quatre ans –, les candidats des différents partis aux élections représentent tous des communautés originaires d'autres îles, notamment Ambae et Pentecôte. L'opposition entre gens du cru et allochtones donne lieu à des stratégies complexes : ainsi, une sorte de « logique minoritaire » se fait jour qui conduit à voter pour un candidat qui, bien qu'il soit d'une autre île, d'une autre religion et d'un autre parti, est avant tout lui aussi un migrant et un minoritaire en ville, plutôt que pour des candidats appartenant à des institutions hégémoniques. En 1991, les candidats du Vanua'aku Pati, originaires de Santo et appartenant à l'Église presbytérienne (majoritaire) avaient été balayés de manière inattendue par des candidats venus d'une autre île et de confession adventiste ou Église du Christ (Van Trease, 1995).

Nouveau leadership et société civile

Ces processus s'avèrent utiles pour comprendre la genèse des constructions identitaires et les conséquences de la mise en place d'institutions locales, mais aussi pour dépasser l'apparente dichotomie entre les élites et le peuple, ou la logique d'affrontement entre classes qui est parfois un peu rapidement plaquée à ce type de situation dans les sociétés dites traditionnelles. Ici, les personnes impliquées dans la mise en avant d'un discours identitaire sont des « élites » au sens sociologique (politiciens, hauts fonctionnaires),

⁹ J'ai réalisé, au cours des élections législatives de mai 2002, un film sur la campagne menée par Saby Natonga et les militants de NCA à Vila.

qui s'allient avec des leaders coutumiers pas toujours très « traditionnels ». Les personnalités de la société civile qui imaginent et mettent en œuvre ces propos ne cadrent guère avec l'image d'une élite machiavélique, s'opposant à des gens du peuple englués dans leur tradition. C'est consciemment, mais certainement pas de manière cynique, que ces personnes – dont les trajectoires sont aussi complexes que les situations en question – font appel à la « tradition » dans des contextes contemporains. Les hauts fonctionnaires et les politiques concernés sont, du fait de leur parcours, très conscients de ces inégalités de développement héritées de la période coloniale, et ce « repli » identitaire est d'abord pour eux le constat d'un échec comme dans le cas de Jean-Pierre Nirua. Comme le souligne Appadurai (2001), ces mouvements ethniques « nationaux » ont souvent peu à voir avec les ethnies repérées et étudiées par les ethnologues.

On est donc ici tenté de remettre en question la notion de société civile, si commode pour qualifier d'une manière univoque tous les individus apparentés à des « agents de la modernisation » dans les États post-coloniaux comme le soulignent les Comaroff dans un récent ouvrage (1999). Tout comme l'idée, qui en découle, que seule une société civile forte, constituée d'individus éduqués, salariés et « postethniques », serait capable de résister aux démons du primordialisme. Ce n'est pas que les critères servant à définir la société civile (éducation, valeurs, statut social) soient moins prégnants que les références identitaires, mais que les institutions permettant leur regroupement et l'expression de leurs intérêts de classe sont quasiment inexistantes.

Il n'y a guère, au Vanuatu, de critique idéologique structurée des politiques actuelles (imposées ou endogènes), ni même de mouvement hybride en réaction à la « mondialisation » comme on en identifie aujourd'hui – souvent trop rapidement – un peu partout dans le monde.

Par ailleurs, on devrait plus systématiquement rappeler qu'au Vanuatu, les différences de niveau de vie et d'éducation entre Mélanésiens sont relativement peu importantes au regard du fossé qui existe entre eux et la petite communauté expatriée du pays

(environ 3 000 personnes, majoritairement des Australiens et des Français). Cela pourrait n'être qu'anecdotique si l'économie marchande du pays n'était elle-même totalement contrôlée par des Européens et des familles asiatiques (chinoises et vietnamiennes) implantées de longue date. A l'exception de petites épiceries ou échoppes servant un plat du jour, aucun commerce (restaurant, hôtel, supermarché) important n'appartient à un ni-Vanuatou. Le pays est un paradis fiscal depuis 1971, et sert de pavillon de complaisance à de nombreux cargos qui n'ont jamais vu la baie de Port-Vila ; mais ces activités ne génèrent guère d'emplois, et finalement peu de richesses pour l'État.

L'étude des membres de la « société civile » montrent que celle-ci est au mieux en gestation, et qu'elle contient de nombreux courants difficilement réductibles à un terme général. Les distinctions établies par les critiques du discours développementaliste nous semblent particulièrement utiles dans ce cadre : au sein de la société civile s'affrontent des courants contradictoires, groupes de pression ou ONG qui cherchent à faire entendre leur voix et à s'installer dans le débat démocratique. Mais ces groupes – chefs traditionnels, associations de femmes, Églises et mouvements religieux, groupes à caractère politique – n'ont ni le même comportement, ni les mêmes buts. Faut-il dès lors continuer à employer le mot même de société civile, ou plutôt lui substituer celui, plus nuancé, de « mouvements sociaux » (Mamdani & Wamba-Dia-Wamba, 1997) ?

Ces perspectives d'analyse de la Mélanésie contemporaine ramènent toutes à la question du politique, ou de la politique. Ces sociétés ne sont pas par essence plus politiques que d'autres, mais leurs formes sociales et leurs hiérarchies sont en constante évolution depuis plus d'un siècle : aucun des systèmes politiques qui se sont concurrencés ou succédés n'est en effet devenu stable et pérenne. L'instabilité gouvernementale que connaît le pays depuis 1998 a ainsi tendance à occulter les questions économiques et sociales de fond, au profit d'une pratique politique plus « politicienne » : renversements d'alliances gouvernementales, transfuges de parti à parti, scission des grands partis. La société

changeant tout le temps, les transformations du leadership accompagnent et parfois suscitent ces changements. Chefs coutumiers ruraux ou urbains, *big men*, religieux, leaders de communautés, élus locaux ou nationaux, nouveaux leaders « ethniques » : que ces catégories existent ou non, les leaders n'existent pas ex nihilo. Tout comme ils ont besoin d'être en phase avec leur société pour s'imposer et même pour exister, l'un et l'autre sont nécessaires pour comprendre les mutations qui ont cours aujourd'hui en Mélanésie. Cependant, plutôt que d'en faire les figures emblématiques d'une spécificité culturelle qui continue de faire des Océaniens des peuples « à part », ces leaders doivent aujourd'hui nous permettre de saisir les formes particulières que revêtent l'État et les modèles occidentaux de gouvernement dans cette région du monde qui n'est plus « hors du temps », si tant est qu'elle l'ait jamais été.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- APPADURAI A., 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- BALANDIER G., 1971. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. Paris, PUF.
- BAYART J.-F., 1996. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Fayard.
- BONNEMAISON J., 1985. « Un certain refus de l'État : autopsie d'une tentative de sécession en Mélanésie », *International Political Science Review*, 6 : 23-24.
- CHARPENTIER, J.-M., 1999. « Sabirs, pidgins, créoles. Les langues de contact dans le Pacifique », in BENZA A., RIVIERRE J.-C. (dir.), *Le Pacifique, un monde épars*. Paris, L'Harmattan : 105-126.
- COMAROFF J., COMAROFF J. (dir), 1999. *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago, Chicago University Press.

FOSTER R. (dir), 1995. *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

HAMELIN C., WITTERSHEIM E., 2002. « Au-delà de la tradition » in HAMELIN C & WITTERSHEIM E. (dir), *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. Paris, L'Harmattan : 11-24.

HOURS B., 1976. « Leadership et *cargo cult* : l'irrésistible ascension de JTPS Moïse », *Journal de la société des océanistes*, 51-52 : 207-231.

JOLLY M., 1994. *Women of the Place. Kastom, Colonialism and Gender in Vanuatu*. Chur (Switzerland), Harwood Academic Publishers.

MAMDANI M., WAMBA-DIA-WAMBA E., 1997. « Mouvements sociaux et démocratie en Afrique », in GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala : 41-76.

MILES, W.F.S., 1998. *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm. Identity and Development in Vanuatu*. Hawaii, University of Hawaii Press.

OTTO T., 2002. « Chefs, *Big Men* et bureaucrates. Weber et les politiques de la tradition à Baluan (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », in HAMELIN C. & WITTERSHEIM E. (dir), *La tradition et l'État*. Paris, L'Harmattan : 103-129.

TJIBAOU J.-M., 1996. *La présence kanak*, in BENSA A. & WITTERSHEIM E. (dir). Paris, Odile Jacob.

VAN TREASE H. (dir), 1995. *Melanesian Politics. Stael Blong Vanuatu*. Suva, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

WITTERSHEIM E., 1999. « Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la renaissance mélanésienne », *L'Homme*, 151 : 181-206.

WITTERSHEIM E., 2002. « Qui est chef ? La représentation politique de la coutume au Vanuatu » in HAMELIN C. & WITTERSHEIM E. (dir), *La tradition et l'État*. Paris, L'Harmattan : 131-162.

FILM

Grassroots, écrit et réalisé par Eric Wittersheim (86 min., 2003, prod. Tawi Films/Films du Possible).

Résumé

L'étude des systèmes politiques mélanésiens a fourni quelques concepts-clés à l'anthropologie. Mais les transformations survenues du fait de la colonisation et de la christianisation, puis de la mise en place d'États indépendants, restent aujourd'hui méconnues. Cette région reste perçue comme peuplée de petites sociétés traditionnelles incapables de s'intégrer à des États-nations. Au Vanuatu, la gestion coloniale puis post-coloniale a pourtant fait peu à peu émerger de nouvelles formes d'identification (politique, religieuse, insulaire, régionale) à travers plusieurs phénomènes : découpages territoriaux, création d'institutions locales, migrations vers la ville et regroupements ethniques. De nouveaux leaders, à la fois instigateurs et produits de ces transformations, sont également apparus, brouillant les catégories bien connues du leadership mélanésien (*big man*, chef) comme celles que l'on applique à ces sociétés pour interpréter le changement social (élites, classes, société civile).

Mots-clefs : ville, migrations, communautarisme, leadership, société civile, Vanuatu.

Summary

Societies in the State: Leadership and Community Politics in Port-Vila, the Capital of Vanuatu (Melanesia)

The study of political systems in Melanesia has granted anthropology of some of its key-concepts. But the transformations that followed colonization and christianization, and later the creation of independent states, remain largely ignored. This region is still perceived as peopled by small traditional societies, unlikely to fit in the nation-state. Yet, in Vanuatu, colonial and postcolonial politics have slowly gave birth to new forms of identification (political, religious, insular, regional) by way of different factors: territorial mapping, creation of local institutions, urban drift and ethnic groupings. Some new leaders, both instigators and products of these transformations, blurring the well-known categories of melanesian leadership (*big man*, chief) as well as those applied to these societies to describe social change (elites, class, civil society).

Key-words: urbanization, migrations, communautarism, leadership, civil society, Vanuatu.

* * *

RECHERCHES ET DÉBATS

LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE DANS LA SOCIÉTÉ RÉUNIONNAISE

Laurent MÉDÉA
University of Warwick

L'observation des données anthropologiques et sociologiques du monde créole nous montre que la formation des sociétés qui le composent est liée à la colonisation et à l'esclavage (Chali, 2000). Ainsi l'économie de plantation esclavagiste, développée en un phénomène de capitalisme colonial, joua un rôle déterminant dans la mise en contact de civilisations puis dans la formation de l'identité. Aujourd'hui, l'héritage de l'esclavage reste prégnant dans le paysage culturel et dans les mentalités créoles. Située dans le sud-ouest de l'océan Indien, La Réunion s'étend sur une surface de 2 515 km², avec un massif montagneux où culmine à 3 069 m le Piton des Neiges. Cette île est située à 200 km à l'ouest de Maurice, 800 km à l'est de Madagascar, 2 500 km des côtes africaines et 9 500 km de Paris, sa capitale. Jusqu'au début du XVII^e siècle, La Réunion était une île inhabitée. Il n'y a donc pas eu de population indigène avant la colonisation. C'est une dimension qui, au plan de l'analyse, aura toute son importance dans la problématique identitaire. Car cette absence de passé autochtone marque, encore aujourd'hui, la quête identitaire des groupes qui fondent la société réunionnaise. Le peuplement de l'île s'est fait par vagues successives. La société actuelle a donc été créée ex nihilo par les lois coloniales françaises ; aujourd'hui environ 740 000 personnes vivent à La Réunion. Le peuplement provient, d'une part, de descendants d'esclaves et d'engagés venus d'Afrique, des Comores,

d'Inde, de Madagascar et d'Asie ; et d'autre part de propriétaires de plantations et d'ancien maîtres d'esclaves puis de fonctionnaires de l'administration française venus d'Europe (voir glossaire). La départementalisation, votée le 16 mars 1946, s'est traduite par un fort développement socio-économique notamment à travers la multiplication d'infrastructures, imposées par le système assimilationniste français. D'un environnement colonial sous-développé, La Réunion a brusquement basculé dans un système sur-développé, par rapport aux autres pays de sa zone géographique, ce qui a rendu les échanges régionaux difficiles, voire unilatéraux. C'est dans ce contexte, et au regard de l'histoire du peuplement, que nous nous demanderons si l'idée d'une créolisation, définie comme phénomène de formation identitaire locale, est viable dans un contexte de globalisation et d'assimilation. Nous nous focaliserons sur les modes de catégorisation de l'identité réunionnaise en les replaçant dans le contexte économique, politique et social des différences statutaires. Il faut souligner, à ce stade, que le caractère pluriel de la société créole réunionnaise rend particulièrement difficile l'analyse de ces catégorisations.

Construction des catégories de la société réunionnaise

Au cours de son histoire, en se référant à plusieurs historiens tels que Chane-Kune, Combeau, Eve, Fuma, Gerbeau, l'identité réunionnaise a connu plusieurs situations successives. Avant toute chose, il faut souligner que l'identité réunionnaise s'est formée sous la contrainte, et que l'on peut, par là-même, la rapprocher de la société plurielle tropicale, telle que la décrit Furnivall en 1948. Il montre que l'union des différents éléments raciaux et culturels n'était pas volontaire mais « imposé par le pouvoir colonial et par les circonstances des forces économiques »¹ (Furnivall, 1948 : 306). Selon lui « malgré certaines caractéristiques plurielles, la société tropicale est distincte de la société plurielle, laquelle a été créée par des forces économiques » (*idem* : 307).

¹ Ma traduction, ainsi que pour les citations qui suivent.

Segmentation des groupes

Revenons sur l'enchaînement chronologique des différentes phases de peuplement de La Réunion. En 1642, Richelieu prend possession de l'île qui s'appellera successivement Mascarin, Bourbon, Bonaparte, England Forest et La Réunion. Au début du peuplement, l'île n'était pas particulièrement facile à coloniser, ni à exploiter. Avec seulement quelques baies et sans port naturel, elle est difficile d'accès, contrairement à l'île Maurice. Si on ajoute l'activité du volcan, les montagnes, ravines et crevasses, on comprend facilement que la configuration de l'île explique un peuplement plus tardif mais aussi un développement économique plus lent que son île sœur. En 1663, une dizaine de Malgaches, hommes et femmes, les premiers marrons, accompagnent deux Français et déclenchent la période d'émigration et d'esclavage. La Réunion se peuple peu à peu et, parallèlement, au niveau international s'annoncent les prémices d'une période que Jorge Larain (1989 : 3) nomme l'« ère du capitalisme compétitif » qui se situe entre 1700 et 1860. Au début de cette période de mercantilisme, Africains, Malgaches, Européens et quelques Indiens se côtoient et inventent une langue, le créole. S'installe alors une tolérance et une solidarité entre les différentes ethnies esclaves, qui leur permettent de s'affirmer face aux maîtres Blancs. Il faut souligner l'apparition du mot créole qui s'appliquera aux esclaves afro-malgaches nés dans les colonies îliennes, qui sont considérés par les maîtres comme bien supérieurs à ceux nés en Afrique et Madagascar, car les premiers sont « occidentalisés et christianisés ». Avec cette différenciation, les *kaf* commenceront à perdre leur identité originelle et leur culture. Au bout de deux générations après le début du peuplement, les différents groupes ethniques cohabitent toujours sans établir d'échanges culturels profonds. Quelques couples métis se forment entre esclaves malgaches et africains et quelques Indiens. On observe rarement l'existence des couples entre noir et blanc à cause de la prohibition sexuelle inscrite dans le Code Noir, même s'il existe des liaisons illégitimes.

On assiste à cette époque à une reproduction de l'identité et de la culture d'origine des différentes ethnies présentes. Avec ce début

de pluralité culturelle, c'est le début du multiculturalisme réunionnais. Smith (1965 : 14) explique que par pluralité culturelle, on entend « une situation dans laquelle deux ou plusieurs traditions culturelles différentes caractérisent la population d'une société donnée ». En 1764, suite à la première crise économique mondiale, la Compagnie de l'Inde perdit la jouissance de l'île qui fut rachetée par la France et son royaume. A La Réunion, cette crise toucha particulièrement le secteur du café, puis celui du sucre au début du XIX^e siècle et eut donc pour conséquence la paupérisation de la majorité des blancs, qui sont devenus les *pitit blanc* des hauts de l'île (voir glossaire). Le changement de statut économique et juridique de l'île entraîne la démocratisation du métissage entre *pitit blanc* et noirs (les *kaf*). De ces métissages naît ce qu'Homi Bhabha a nommé le « third space » (espace intermédiaire), qui s'ajoute aux deux espaces en présence, celui des esclaves et celui des maîtres.

La question de la coexistence des groupes va retenir notre attention. Vers 1820-1840, La Réunion était comme les États-Unis, le Canada, l'Afrique du Sud et les grandes capitales d'Europe d'aujourd'hui. Elle va devenir une société multiculturelle. Furnivall souligne cette différence : « en dehors des tropiques, une société peut avoir des caractéristiques plurielles... mais pas de pluralité culturelle... » (1948 : 305). Mais le multiculturalisme pluriethnique repose ici originairement sur la notion d'ethnicité. Il y a un sentiment d'appartenance ethnique qui résulte de la valorisation par une minorité de ses particularités de couleur, de religion, de langue... Furnivall, en prenant l'exemple de Burma, remarque que les gens se « mélangent mais ne se combinent pas. Chaque groupe est porté par sa propre religion, sa propre culture et langue, ses propres idées et manières... En tant qu'individu, ils se rencontrent, mais seulement sur la place du marché en achetant et vendant... avec des sections différentes de la communauté vivant côte à côte, mais séparément au sein d'une même unité politique » (*idem* : 304).

A La Réunion, il y a une segmentation du groupe pour des raisons accidentelles et historiques, les individus ne se parlent pas, ils sont séparés. A La Réunion à cette période, il y a « une société avec des caractéristiques plurielles mais pas de société plurielle »

(*idem* : 306). C'est une société multiculturelle créole. La société créole de la période esclavagiste, selon Braithwaite (1971), ne se « concevait pas elle-même comme plurielle mais plutôt comme faite de deux cultures, supérieure (maîtres) et inférieure (esclaves) séparées ». Braithwaite illustre bien, à propos de la société jamaïcaine, que le concept de société plurielle semble être « un concept colonial plutôt qu'une contribution créole » (*idem* : 311).

Intégration dans un ensemble national

Les puissances industrielles, enrichies par le progrès technique, repartent à la conquête des territoires inexploités avec des moyens militaires apportés par la révolution industrielle européenne. Les mutations économiques et sociales, nées à ce moment-là, avec la pression des sociétés anglo-saxonnes, abolitionnistes depuis une quinzaine d'années, et des humanistes français, conduiront tout droit vers l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises en 1848. A cette date, la France est toujours aux commandes à La Réunion avec l'envoi de Sarda Garriga, nouveau gouverneur au nom du roi, qui annonça la « bonne nouvelle » libératrice. Larain (1989 : 3) nomme la période qui se situe entre 1860 et 1945, « l'ère de l'impérialisme »², période qui coïncide avec le début du colonialisme mondial. C'est justement à cette époque, vers 1850-1860, avec l'engagisme, qu'arrivent massivement les premiers Indiens du sud, suivis des Chinois et des premiers Indiens musulmans issus de Bombay et du Gujurat. Il semble que c'est au lendemain de l'abolition que l'ensemble des habitants de l'île d'origine afro-malgache, indienne et européenne, perdent leur identité originelle et leur culture, pour devenir des Réunionnais. Christian Jalma, dit Pink Floyd, montre que l'abolition est l'une des dernières fautes commises par l'État esclavagiste en terme identitaire puisqu'elle a « volé à l'esclave son identité africaine »³. D'autre part, selon lui, l'abolition a en même temps refusé à l'esclave afro-malgache toute intégration dans la société réunionnaise. De plus, la religion a joué un grand rôle dans la formation de

² Age of imperialism (Larain, 1989: 4).

³ « Pink Floyd » in *Journal de l'île de La Réunion*, 12 Mars 2001.

l'identité. Sonia Chane-Kune pense que la religion était un « facteur d'unification d'ethnies différentes et un pilier de l'ordre social dans la société esclavagiste » (1993 : 15), car le catholicisme a été introduit très tôt dans l'île et a été adopté et imposé par la grande masse de la population. D'autre part, la lutte du clergé contre le système esclavagiste a permis de rassembler toutes les ethnies renforçant ainsi l'abnégation de l'identité d'origine. Au nom de la lutte contre l'esclavagisme, la majorité des ethnies présentes se sont vues imposées la religion catholique dominante. L'appartenance à une religion commune marque le premier pas d'échanges culturels approfondis autour d'une valeur fédératrice. Ainsi nous verrons apparaître ce que Smith nomme « sociétés plurielles modernes » qui sont des sociétés « multiraciales dans lesquelles ses groupes raciaux tendent aussi à se différencier au plan culturel » (1965 : 88). Smith aborde un aspect important de la question :

Pour savoir si cette hétérogénéité est bien présente, il faut faire une étude détaillée des institutions qui régissent la population, pour définir quelles en sont les formes, la diversité et l'organisation. Dans une société homogène, des institutions telles que le mariage, la famille, la religion, la propriété, etc. sont communes à toute la population. Là où il y a une pluralité culturelle, différentes parties de la population pratiquent différentes formes de ces institutions communes. Or, chaque institution structure les activités, les relations sociales et les systèmes idéologiques de chaque partie de la population. Ainsi, chacune de ces parties de la population fonctionne avec une organisation sociale, des pratiques institutionnelles et un système de valeurs différentes. Là où ces conditions de la pluralité culturelle sont réunies, les sociétés sont des sociétés plurielles (*idem* : 14).

Et Furnivall remarque et souligne l'importance que les sociétés plurielles s'observent uniquement dans les tropiques. Cette nouvelle société réunionnaise issue de l'esclavage est un exemple classique de la société plurielle définie par Furnivall. Débute alors la formation de l'identité culturelle, à distinguer de la construction de cette même identité (nous verrons dans la deuxième partie la distinction entre formation et construction), puisqu'elle se fait par le bas, par la masse populaire, de manière inconsciente. On peut souligner que la naissance, au sens sociologique, du peuple créole réunionnais et de l'identité culturelle réunionnaise datent de cette

époque (entre 1900-1940) qui marque le début des interactions culturelles et culturelles entre les groupes. Les actions culturelles où les processus sociaux ont été définis à travers le contexte du processus de créolisation. « Quand il y a homogénéité, les sociétés sont des unités homogènes » (Smith, 1965 : 14) surtout si l'on considère qu'il y apparaît une « combinaison d'une unité sociale et d'une pluralité culturelle » (Touraine, 1985 : 295) qui peuvent aussi être retrouvées dans cette homogénéité réunionnaise. C'est depuis cette période, à la veille de la seconde guerre mondiale, que le peuple réunionnais connaît ce transculturalisme ou la créolisation sociale.

Créolisation sociale

La période de 1945 à nos jours, qui voit La Réunion s'ancrer dans le phénomène de transculturalisme correspond à celle que Larain (1989 : 3) a nommé le « capitalisme tardif » (late capitalism). Au lendemain de la seconde guerre mondiale, les Réunionnais voient leur île se transformer en département français, le 16 mars 1946. Ce statut de citoyen français de plein droit était désirable parce qu'il impliquait la fin du monopole de la plantocratie locale sur la vie économique et politique. Le statut de département français, proposé par des progressistes antillais et des communistes réunionnais, demandait l'égalité sociale. Par la suite, les départementalistes, de droite, ont demandé l'assimilation à la France qui sera avec l'intervention de Michel Debré plus vite accordée. Depuis l'arrivée des premiers fonctionnaires métropolitains en 1946, s'est développée une société parallèle dotée de nouvelles infrastructures commerciales de biens et de services. Le modèle socioculturel ainsi diffusé a entraîné à long terme une remise en question de la vie culturelle locale. L'attrait indéniable que ce modèle exerce sur les jeunes, renforcé par les images médiatiques, suscite une volonté d'imitation d'un modèle, parfois inaccessible pour des raisons économiques ou psychologiques inscrites dans l'inconscient collectif. Les *zorey* et les médias, à partir de la fin des années soixante, jouent ici le rôle d'agents inconscients d'une forme d'acculturation de la société créole réunionnaise par la

société occidentale et industrielle (Gilbert, 1996 : 101). La départementalisation est, à l'origine, censée apporter une transformation interne radicale mais sera limitée par les structures de la société capitaliste. A l'intérieur de ces structures, la relation centre-périphérie assure que « La Réunion reste encore plus dépendante qu'elle était à l'époque coloniale » (Houbert, 1980 : 20), ce qui, d'après Larain, est une explication particulière du sous-développement (Larain, 1989 : 80). Les valeurs françaises s'intègrent donc logiquement dans le processus de la créolisation réunionnaise. A La Réunion, cette créolisation est un processus de métissage conduisant à une identité nouvelle, situation qui entre parfaitement dans la définition du transculturalisme. Pour Jean-Loup Amselle (2001 : 201) ce terme décrit ces contacts de cultures comme une circulation de pratiques, qui créent une constante imbrication de formes symboliques et d'activités empiriques à travers différentes cultures en interaction et métissées. Dans la période de transculturalisme, l'école laïque, qui au moment de la départementalisation devient accessible à tous, permet le rassemblement de différentes ethnies et cultures autour d'une valeur fédératrice qui est la valeur républicaine et jacobine. A cette période, La Réunion est plus qu'une société plurielle parce qu'il y a en plus un pluralisme culturel et culturel amalgamé. Smith souligne que le « pluralisme culturel n'est pas limité aux sociétés plurielles, bien que dans ce cas, il en constitue la base » (1965 : 87). Nous pouvons souligner ici que « la société plurielle survient où les forces économiques sont écartées du contrôle par la volonté sociale. Ce phénomène est généralisé dans les tropiques modernes parce que de tout temps l'ordre social semble avoir eu des caractéristiques plurielles » (Furnivall, 1948 : 306). Furnivall nous explique donc que dans une société plurielle il existe une grande variété de formes mais dans cette forme ou autre c'est le caractère distinct de l'économie tropicale moderne. Smith ajoute que « les forces économiques modernes peuvent donc expliquer les pluralités coloniales » (1965 : 88) et les métissages à La Réunion. Ce qui nous laisse penser que nous sommes toujours, à cette période-là, dans la modernité et non dans la postmodernité, tout le contraire. On ne

peut sous-estimer l'analyse de Laplantine, qui pense comme Touraine, qui affirme que nous ne sommes pas allés au bout de la modernité et suggère également que ce métissage, c'est « ce moment improbable qui ne relève pas du savoir mais d'une connaissance vibratoire » (Laplantine, 1999 : 39). Par connaissance vibratoire, Laplantine désigne « une connaissance de la pénombre », une connaissance latente, inconsciente : le métissage ce sont ces « mouvements très rares qui surgissent avant que ne reprenne le ciment identitaire ».

Mouvements de recherche identitaire

En 1979-1981, les Réunionnais deviennent Européens, la gauche prend le pouvoir en France. La reconnaissance officielle de l'abolition de l'esclavage par François Mitterrand en célébrant le 20 décembre jour chômé amène aussi des revendications pour la reconnaissance du droit à la différence de certaines composantes ethniques de La Réunion qui essaient ainsi de se faire entendre par le biais d'associations culturelles et culturelles, depuis le début des années 1980 notamment grâce à l'éducation et les moyens de communication. Ces populations essaient de reconstituer une identité perdue au moment de l'assimilation dans la constitution de la société réunionnaise tout en essayant de partager cette histoire commune avec les autres groupes. L'identité perdue que ces groupes recherchent relève plus de l'imaginaire et de la nostalgie car, faute de lien, entre les groupes et leur pays d'origine, elle ne correspond plus à une réalité tangible mais plutôt à un fantasme collectif ce que Marimoutou qualifie « d'identité parcellaire »⁴. Aujourd'hui nous récusons la thèse primordialiste (qui pourrait être débattue avec les thèses instrumentalistes), et l'idée d'une identité *malbar* ou *zarab* ou *kaf* ou autres fabriquées à un moment donné. Depuis 5-10 ans, elles sont en train de se refabriquer avec par exemple le Renouveau tamoul, les communautés *kaf*, *zarab*, *chinois*, etc. Pourtant cette évolution n'explique pas pourquoi les gens continuent à se référer et à se reconnaître dans ces identités. D'où l'intérêt de recourir à l'idée de « réappropriation culturelle ».

⁴ Cf. Baggioni & Marimoutou (1988).

C'est la *glocality* et le réveil identitaire dont parle Arjun Appadurai. Les classes supérieures de l'île et certaines classes moyennes de ces groupes ethniques se sont soustraites au processus de créolisation à travers la pression communautaire, de classe et religieuse, pour le choix du conjoint, par exemple. Dans ces groupes ethniques, on retrouve tous les *gros blanc* et la majorité des *zarab* et des *chinois* qui ne se métissent pas, on peut supposer que c'est parce que la richesse économique est dans la main de ces trois groupes ethniques, ainsi que quelques *malbar* car la richesse constitue des groupes endogames⁵. Le cas du *zorey* est particulier, puisque l'on peut retrouver toutes les strates de la population dans cette catégorie. C'est un phénomène qui est de l'ordre de l'aliénation postcoloniale.

Par contre, actuellement, la créolisation est toujours en action dans la majorité de la classe moyenne mais surtout dans toute la classe sociale inférieure, populaire et le lumpen-prolétariat pour reprendre le terme de Gramsci et de Fanon, réunis principalement dans les logements sociaux et dans les hauts de l'île. On retrouve dans cette classe inférieure et moyenne certaines ethnies à La Réunion mais surtout une très grosse partie des *kaf*, une majorité des *malbar*, des *ptit blanc* ou *yab* et les métis. On peut souligner que cette créolisation différenciée par rapport aux classes sociales s'illustre également à travers la pratique de la langue créole et ses implications. Ce phénomène va dans le sens de Robin Cohen lorsqu'il énonce que « l'identité sociale se résume à l'identité de classe » (1997 : 129). Dans l'exemple réunionnais, on voit que la créolisation et le métissage se font avant tout par le « bas », dans la masse populaire.

Mouvements de contre-culture

Le cas de La Réunion semble contredire l'idée selon laquelle le monde tend à évoluer vers la situation que connaissent actuellement les Antilles, c'est-à-dire selon Édouard Glissant vers une « créolisation du monde », d'ici une quinzaine d'années. Il semble au contraire que La Réunion se dirige vers le modèle

⁵ Voir les travaux de Lucette Labache.

occidental européen voire américain avec une importance prépondérante de la contre-culture *black* américaine. Les jeunes Réunionnais réagissent à cette mondialisation culturelle en adoptant une culture *black* américaine : vêtements, chants de rap, sports, ghettos, violence, obésité. Les jeunes se tournent vers les valeurs des banlieues françaises mais aussi américaines. Certains comportements et mentalités restent cependant paradoxaux : le type négroïde est toujours rejeté à La Réunion pour des raisons liées à l'éducation coloniale et postcoloniale. Ces Réunionnais de type négroïde rejettent l'Afrique et ses habitants par un complexe de supériorité expliqué par le terme psychologique de mécanisme d'identification à l'agresseur. Il s'agit également en quelque sorte d'une « suite logique » des conséquences des différences entre les esclaves nés dans les îles et ceux qui sont nés en Afrique, expliqué plus haut, alliées à la prégnance des représentations négatives concernant le continent noir. Il y a là une discordance entre deux types de discours qui traduit un grave conflit dans le système de valeurs de ces Réunionnais. Ces derniers se réfèrent aux *blacks* américains, à l'homme noir américain, à la lutte contre l'homme blanc. Ils s'affirment plus proches d'un Malcom X et d'un Luther King que de Mandela ou de Lumumba, parce qu'ils ont grandi dans une mentalité de négation de l'Africain et de toutes les valeurs qu'il représente. Glissant semble sous-estimer aux Antilles le développement des valeurs et des normes de consommation américaines, conséquence de la situation de dépendance économique de ce pays⁶ à l'égard des États-Unis à la périphérie desquels ils se trouvent. On observe le même phénomène à La Réunion. La mondialisation n'ayant pas commencé en 1989 mais bien avant, dès l'époque de la formation des empires et de l'abolition de l'esclavage, « proto-mondialisation », la période actuelle qui se caractérise par la diversité des échanges et le progrès des moyens de communica-

⁶ Un autre exemple de l'attraction du modèle américain : beaucoup d'Antillais demandent la nationalité américaine.

tions⁷, n'oriente pas les analyses des changements de la société réunionnaise comme étant le produit d'une reproduction à l'identique des rapports transculturels observés. Rappelons en effet que les divers groupes en présence à La Réunion n'ont pas eu les moyens de rester en contact avec leur pays d'origine pendant toute la période de formation de l'identité réunionnaise (de 1663 à 1975 il n'y avait pas vraiment de contacts permanents concernant la religion, les valeurs ou la tradition). D'autant plus que depuis l'esclavage et de manière renforcée au moment de la départementalisation, l'imposition du modèle occidental au plan économique, culturel et social a été radicale et officielle. Ce qui n'est pas du tout le cas dans les sociétés européennes ou occidentales, qui n'ont pas connu de système économique basé sur l'exploitation esclavagiste. Le monde ne sera jamais comme La Réunion de 1900 à 1998⁸. La mondialisation a été mise en place pour abolir l'esclavage en Angleterre et aux États-Unis dans un premier temps et en France, dans un second temps, parce qu'on avait besoin des produits du commerce local, on avait besoin de consommateurs pour élargir les marchés, ce sont donc des raisons purement économiques (Chazan-Gillig, 2001 : 143-144). La mondialisation d'aujourd'hui se caractérise également par la prépondérance du modèle économique libéral américain. Or, il semble que les influences culturelles, américaine et européenne, évoquées plus haut, contribuent au retour du modèle de société multiculturelle que La Réunion a expérimenté il y a 300 ans. Une nouvelle forme de multiculturalisme à l'américaine, un multiculturalisme libéral est en train de naître qui s'observe à travers les référents et revendications identitaires exprimés. L'évolution de l'identité et la culture ne

⁷ Notamment avec les transports aériens qui permettent de revenir le plus régulièrement chez soi à des prix raisonnables avec les charters de l'Europe ou États-Unis vers le reste du monde, en moins de douze heures quel que soit le lieu où l'on habite.

⁸ Année du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage à La Réunion, qui coïncide avec l'arrivée de Canal Satellite TPS et de Mac Donald dans cette île. Seulement et peut-être un pays pourrait être comme La Réunion : le Brésil.

seraient-elles alors pas cycliques ? Cette évolution est à relier avec le contexte économique et politique actuel de mondialisation qui reproduit la situation de domination économique proche de celle qui fut en vigueur à l'époque de la colonisation. On remarque que les grandes familles jadis à la tête des exploitations esclavagistes se retrouvent, pour la plupart, à la tête des principales sociétés privées de La Réunion. Notons cependant que certains groupes ethniques, autres que les *gros blanc* et appartenant aux classes aisées ont réussi à accéder au pouvoir économique et politique. Ce sont ceux-là mêmes qui, d'une part, affirment de plus en plus leur identité religieuse et culturelle d'origine et qui, d'autre part, refusent de s'impliquer dans le processus de créolisation à l'œuvre aujourd'hui. Le capitalisme véhiculé par la mondialisation qui tend vers l'ultra-libéralisme, fait changer les comportements qui sont marqués par des stratégies identitaires qui valorisent et suivent de près la structure de classe héritée de la colonisation. Le critère de classe détermine les intérêts d'une petite partie de la bourgeoisie dirigeante qui met ainsi en place différentes politiques qui génèrent le sous-développement. Larain souligne que « l'articulation des modes de production et le problème de la dépendance résultent du processus de formation des classes sociales » (Larain, 1989 : 124).

Formation et construction de l'identité

La distinction entre la construction et la formation de l'identité paraît intéressante au point de vue de la sociologie historique de l'État. Jean-François Bayart a introduit en France l'idée de cette distinction entre la construction et la formation de l'État en faisant le compte rendu du livre de Bruce Berman et John Lonsdale. La distinction est assez simple : d'une part, ce qui relève de la *state building* (construction de l'État) est une « création consciente, délibérée pour créer un appareil de contrôle politique » (Bayart, 1996 : 137 ; Berman & Lonsdale, 1992). Ce sont les politiques publiques de l'État, mises en place par les acteurs publics, les classes politiques ou encore les administrateurs. Comme, par exemple, la départementalisation instituée depuis le

19 mars 1946 à La Réunion. La construction de l'identité apparaît également à travers l'imposition du modèle fiscal français (taxes françaises), du modèle d'organisation des institutions (système de santé), ou encore du paysage urbain (infrastructures comme les routes, les stades, les bâtiments, etc.). Au-delà de cette construction qui relève du statut particulier de La Réunion à l'égard de la France, une autre dimension symbolique cette fois contribue à façonner cette identité à la française. L'omniprésence du drapeau français et de la Marseillaise dans tous les événements sportifs (avec par exemple l'équipe de France de football ou handball) et le 14 juillet à La Réunion contribuent à inculquer inconsciemment un sentiment d'appartenance à la nation française. Bien plus, cette identification à la nation est relayée par des comportements, des pratiques, des discours des *zorey* qui vivent à La Réunion et qui participent aux projets métropolitains développés à La Réunion depuis la départementalisation. D'après l'hypothèse de départ de Bayart, Berman et Lonsdale, le projet de l'État serait d'arriver à une identité métropolitaine équivalente à ce qu'est et représente l'identité française. La situation de La Réunion aujourd'hui montre que ce travail de construction d'une identité française par l'État a bien fonctionné. Tout ceci est différent d'autres sociétés où la construction de l'État donne une faible identité nationale. On peut prendre l'exemple de quelques peuples autour de la zone de l'océan Indien, qui se sont vus imposer une identité, à travers tout d'abord le traité de Berlin puis la colonisation et, ensuite, depuis les indépendances et qui n'ont pas un sentiment identitaire national fort. Bayart montre qu'un État est non seulement construit par les politiques publiques, mais qu'il faut également comprendre sa formation, en y intégrant l'action souvent inconsciente d'acteurs anonymes.

La *state formation* (formation de l'État) est par contre « un processus historique conflictuel, involontaire, contradictoire, de négociations, qui conduit dans le désordre des affrontements à des compromis par la masse des anonymes entre différents groupes » (*ibidem*). Comme par exemple le transculturalisme ou encore et surtout le métissage ! Donc, la formation de l'État relève de

l'ensemble des pratiques sociales qui interfèrent avec les politiques publiques, d'où une espèce de tension, de télescopage, de contradictions ou parfois, au contraire, de synergies avec les politiques publiques. La construction de l'État a été relayée à La Réunion par les *gros blanc* pendant la colonisation jusqu'aux années cinquante, et ensuite par les *zorey* depuis la départementalisation, qui font face à la formation de l'État qui s'exprime par l'action des anonymes, c'est-à-dire les esclaves, les engagés et maintenant par les masses populaires. Il existe donc des processus beaucoup plus souterrains, confus, de la formation de ces identités, au sein desquels on retrouve la créolisation sociale. Ces concepts de construction et de formation de l'État, du pouvoir, ouvrent la porte à une analyse de la colonisation comme système d'action historique. Dans tous ces cas, la « cristallisation des identités particulières », telles que nous les connaissons aujourd'hui, s'est effectuée au moment de l'esclavage et la colonisation par l'action éventuellement conflictuelle des occupants étrangers. Il y a plusieurs modes et styles de vies qui s'érigent en matrices de la formation de l'État telle que l'invention pure et simple d'une tradition réunionnaise (Hobsbawm, Ranger, 1993). Les identités, sont des constructions culturelles, politiques ou idéologiques mais aussi des constructions historiques qui s'illustrent par des « stratégies identitaires ». Les identités sur lesquelles s'appuient les stratégies identitaires réunionnaises sont nées à la période coloniale. Bayart pense « qu'il faut donc, dans un contexte postcolonial, raisonner en terme de formation des identités et non pas en termes de constructions identitaires » (Bayart, 1996 : 95). Le versant politique des constructions des identités, c'est par exemple toutes les politiques publiques nationalistes ; à La Réunion, c'est la politique publique des lois coloniales suivies des valeurs liées à la République française qui véhiculent une forme de francitude depuis la départementalisation. Les pratiques de formation des identités, à La Réunion se traduisent par la façon dont les gens s'approprient les politiques publiques, les récuse éventuellement ou se tournent vers d'autres références identitaires. Ces dernières n'ont strictement rien à voir avec l'existence d'un État

jacobin, elles relèvent de la politique d'assimilation (ou d'imposition) qui s'est développée depuis la départementalisation.

A La Réunion, les gens du « haut » et ceux du « bas » se reconnaissent et se définissent exclusivement par rapport à ces espaces de domination ou de participation. La Réunion peut être un cas d'école et un laboratoire, dans la mesure où beaucoup de comportements sociaux (la consommation d'alcool, de rhum, de marijuana voire la violence) ont des causes identitaires. Ce qui confirme que l'identité d'origine est fictive, imaginaire et l'identité officielle est construite certes, mais toujours fictive puisque l'on vit à 10 000 km de la France. Certains Réunionnais, toutes ethnies confondues, semblent chercher à s'enraciner mythiquement dans un ailleurs, comme l'illustre l'engouement pour le rastafarisme et rejettent l'identité officielle. Le rastafarisme, c'est la quête de la terre promise, la terre de liberté, le retour à l'Afrique, le rêve de la patrie retrouvée, l'espoir de retrouver ses racines. C'est surtout l'homme noir qui « reprend contact avec la terre de ses ancêtres » (Desrosiers, 1996 : 34). Mais il faut souligner, quand bien même ce phénomène est difficile à expliquer, que les *kaf*, les *yab*, les *malbar*, les métis et les *zorey* de La Réunion peuvent se retrouver et être attirés par les valeurs de ce mouvement. Après la tentative de réhabilitation des origines africaines dans les réalités réunionnaises qu'a opérée la négritude, s'ouvre maintenant l'affirmation d'un revivalisme réunionnais qui prend appui sur des formes culturelles locales. La volonté de revaloriser la langue créole et un certain retour à la musique « d'origine africaine » tiennent encore une place centrale dans ce mouvement de conscientisation. Ce mouvement de retour aux sources se manifeste aujourd'hui de plus en plus nettement, même s'il est modeste, au point que certains le qualifient de mouvement local qui n'a guère de chance de s'étendre (Desroches, 2000 : 146).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMSELLE J.-L., 2001. *Branchements*. Paris, Flammarion.

BAGGIONI D., MARIMOUTOU J.-C. (dir), 1988. *Cuisines et Identités*. St-Denis, université de La Réunion.

BAYART J.-F., 1993. « Hors de la "vallée malheureuse" de l'africanisme », *Revue française de science politique*.

BAYART J.-F., 1996. *L'illusion Identitaire*. Paris, Fayard (coll. L'Espace du Politique).

BERMAN B., LONSDALE J., 1992. *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. Vol. 1 : *Sate and Class*, vol. 2 : *Violence and Ethnicity*. Londres, Nairobi, Athens, James Currey, Heinemann Kenya, Ohio University (coll. Eastern African Studies).

BRAITHWAITE E., 1971. *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820*. Oxford. Clarendon Press.

CHALI J.-G., 2000. « Le Conte Créole : langue, langage et signes (éléments pour une ethnogénèse) » in BERNABÉ J., BONNIOL J.-L., CONFIAINT R. & L'ÉTANG G. (dirs), *Au Visiteur Lumineux. Des Iles Créoles aux Sociétés Plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*. Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions, Presses Université Créole.

CHANE-KUNE S., 1993. *Aux Origines de l'Identité Réunionnaise*. Paris, L'Harmattan.

CHAZAN-GILLIG S., 2001. « Les fondements du pluri-culturalisme mauricien », *Journal des anthropologues*, 87 : 139-167.

COHEN R., 1997. *Global Diasporas. An Introduction*. London, UCL Press.

DESROCHES M., 2000. « Musique et identité culturelle des Tamouls de La Réunion » in BERNABÉ J., BONNIOL J.-L., CONFIAINT R. & L'ÉTANG G. (dirs), *Au Visiteur Lumineux. Des Iles Créoles aux Sociétés Plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*. Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions. Presses Université Créole.

DESROSIERS B., 1996. « Le Discours sur la musique, le discours sur l'identité à La Réunion » in CHÉRUBINI B. (dir), *Regards sur le Champ Musical*. St-André, Faculté des lettres et des sciences humaines, université de La Réunion.

FURNIVALL J.S., 1948. *Colonial Policy and Practice. A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge, Cambridge University Press.

GILBERT P., 1996. « Les Jeunes Réunionnais et la Culture Rap » in CHÉRUBINI B. (dir), *Regards sur le Champ Musical*. St-André, Faculté des lettres et des sciences humaines, université de La Réunion.

HOBSBAWM E., RANGER T., 1993. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

LAPLANTINE F., 1999. « Le métissage, moment improbable d'une connaissance vibratoire », *IX-Alta*, 2/3 (nov.), Multiculturalisme : 35-48.

LARAIN J., 1989. *Theories of Development. Capitalism, Colonialism and Dependency*. London, Polity Press.

SMITH M.G., 1965. *The Plural Society in the British West Indies*. Los Angeles, University of California Press.

TOURAIN A., 1996. « Les conditions de la communication interculturelle. Faux et vrais problèmes » in WIEVIORKA M. (dir), *Une Société Fragmentée ? : Le Multiculturalisme en Débat*. Paris, Découverte.

GLOSSAIRE

Les termes suivants sont les dénominations attribuées aux groupes ethniques à La Réunion. Utilisés tous les jours dans le langage courant, ils ne sont pas péjoratifs.

Chinois : bouddhistes pour la majorité mais également catholiques. Ils sont les descendants des premiers engagés chinois arrivés dans l'île, principalement de Macao et Canton, à la fin du XIX^e et début du XX^e siècle. Certains d'entre eux étaient déjà présents dès 1840 dans l'île.

Créole ou Métis : La majorité sont catholiques et peuvent avoir deux ou trois religions. Ils sont principalement métissés entre les *kaf*, les *malbar*, les *yab* et certains *chinois* et depuis quelques dizaines d'années avec des *zorey*. Le créole ou métis n'est pas un groupe ethnique mais un groupe social sans composante ethnique

aux frontières fluctuantes. De plus, les métis ne sont pas forcément issus d'un métissage biologique, ils peuvent l'être dans leur esprit et cette dénomination peut désigner des cas qui relèvent du métissage mais à partir de critères autres que physiques.

Gros Blanc : tous catholiques, ils sont également les descendants des premiers colons français arrivés à La Réunion il y a plus de trois siècles en même temps que les *yab* et les *kaf*. Ancien maîtres d'esclaves (10 à 400) ils sont toujours les gros propriétaires terriens de l'île. Ils sont également propriétaires des supermarchés, des maisons de crédits, concessionnaires, actionnaires des banques et des grosses entreprises de La Réunion.

Kaf : tous de religions catholiques et croyants animistes pour certains d'entre eux. Les *kaf* sont de phénotypes afro-malgaches ou négroïdes, résultat des premiers métissages dans l'île. Les *kaf* sont les descendants d'esclaves africains et malgaches qui sont arrivés à La Réunion à la fin du XVII^e siècle. Le terme *kaf* est originaire de l'arabe, *kaffir*, qui signifie infidèle. Celui qui n'est pas musulman.

Komor : musulmans noirs immigrants des îles des Comores et de Mayotte. Arrivés dans l'île depuis les années 1970. Les *komor* émigrent encore actuellement vers l'île de La Réunion.

Malbar : la majorité de religion hindoue mais aussi catholique pour beaucoup. Les *malbar* sont originaires du sud de l'Inde. L'origine de ce groupe ethnique vient du fait que les quelques premiers arrivants indiens venaient de la côte sud-ouest, de la région de Malabar. La première vague est arrivée dans les années 1830. Ce n'est que dans les années 1860-1870 que l'émigration devient massive avec l'engagisme après l'abolition de l'esclavage. Ce groupe a commencé à se séparer en deux, il y a à peu près 25 ans. Ceux qui se désignent toujours par le terme *malbar* veulent rester attachés à leur religion « créolisée », héritée des premiers engagés indiens. Ceux qui se désignent par le terme *tamoul* veulent revenir à leur valeurs religieuses d'origine et abandonnent leur double religion (catholique) en faveur de l'hindouisme.

Malgache : animistes pour certains, les *malgaches* sont les immigrants de Madagascar.

Yab ou Pit Blanc : tous catholiques, les *yab* sont les descendants des premiers colons français blancs qui sont arrivés à La Réunion en même temps que les premiers *kaf*. Certains sont arrivés au cours de la première moitié du XVIII^e siècle. Ancien petits propriétaires terriens et anciens maîtres d'esclaves (1 à 10), après la crise mondiale qui a touché le café et ensuite le sucre à la fin du XVIII^e et début du XIX^e siècle, les *yab* sont montés dans les hauts de l'île et vivent dans les mêmes conditions que les marrons afro-malgaches.

Zarab : tous musulmans originaires du Goujurat, nord-ouest de l'Inde. Les *zarab* sont les descendants des premiers Indiens musulmans arrivés dans l'île en même temps que les Chinois. Ils étaient des immigrés libres venus dans le but de faire des prospections commerciales notamment dans le tissu.

Zorey : tous catholiques, Français blancs de la métropole France, ils sont arrivés dans l'île quelques années après la départementalisation en 1946. La plupart sont des fonctionnaires de l'Administration, mais ils sont aussi gendarmes, policiers, médecins, cadres dans le privé, chefs d'entreprises et la majorité d'entre eux occupent des postes de décision.

Résumé

La Réunion, société insulaire, est formée par des apports culturels et ethniques en provenance d'Afrique, d'Asie, d'Inde, d'Europe et de Madagascar, arrivés avant et après l'abolition de l'esclavage. En 1946, l'île est passée du statut de colonie à celui de département français, et ses habitants, de la condition d'esclaves pour nombre d'entre eux à celui de colonisés pour tous et enfin citoyens français et européens aujourd'hui. La société réunionnaise actuelle est encore marquée par les mélanges culturels et ethniques issus de rapports de métissage. La créolisation sociale est d'un ordre différent du métissage puisqu'elle se joue à travers les différenciations économiques et politiques qui se sont produites au cours de l'histoire. On observe ces processus de créolisation dans la vie de tous les jours. Ce texte analyse les processus de construction et de formation continue de

l'identité réunionnaise en tenant compte des changements socio-culturels, économiques et politiques qui ont eu cours des origines à aujourd'hui.

Mots-clefs : créolisation, construction identitaire, esclavage, colonialisme, post-colonialisme, société insulaire, La Réunion.

Summary

Identity Construction in La Réunion Society

La Réunion is an island society shaped by racial and cultural contributions from Africa, Asia, India, Europe, and Madagascar. Most of the ancestors of today's inhabitants of Réunion came to the island before and after the abolition of slavery. As the island itself has passed from being a colony to being a *Département* of metropolitan France, in 1946, its inhabitants have passed from being slaves for most of them and then colonial subjects to being finally French and Europeans citizens today. Present-day Réunion is marked by radical ethnocultural crossover known as *métissage*. Produced during history, social creolisation is of a different order to *métissage*, which is seen and played through political and economical differentiations. We can observe in daily life the social creolisation process. What I would like to ask in this paper is how the continual process of identity formation and construction of the inhabitants of Réunion developed through socio-cultural, economical and political changing within this India-oceanic society.

Key-words: creolisation, identity construction and formation, slavery, colonialism, post-colonialism, island society, La Réunion.

* * *

CHRONIQUES

OPÉRATION DE « NETTOYAGE » AU BANGLADESH « CLEAN HEART »

Entretien avec Monique SELIM¹
réalisé par Suzanne CHAZAN-GILLIG²

Suzanne Chazan-Gillig – *Tu es retournée en décembre 2002 au Bangladesh à l'occasion de la tenue d'un colloque international et tu as été frappée par les changements de ce pays où tu as travaillé³. Peux-tu expliquer pourquoi et comment tu considères la situation du Bangladesh comme un analyseur des métamorphoses générales engendrées par la globalisation et par les événements du 11 septembre 2002 dans les pays dits périphériques ?*

Monique Selim – On assiste aujourd'hui à un double processus : la destitution des catégories autonomes de fondation du champ politique local qui se projetaient sur l'opposition collaboration/libération d'une part, et d'autre part la recomposition du même champ politique supporté par des référents externes hégémoniques : démocratie, antiterrorisme et anti-islamisme. Ces catégories sont vidées de leur contenu au profit d'une consolidation des rapports internes et d'une élimination des oppositions par la terreur. L'instrumentalisation de ces catégories implique la négation de leur signification. Ce processus démultiplie les contradictions internes et produit

¹ IRD.

² IRD.

³ Hours B. & Selim M., 1989. *Une entreprise de développement au Bangladesh : le centre de Savar*. Paris, L'Harmattan ; Selim M., 1991. *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh*. Paris, L'Harmattan.

simultanément le positionnement du Bangladesh dans les rapports internationaux.

S.C.-G. – *Peux-tu décrire le mécanisme du déplacement des rapports externes dans les rapports internes, comment la lutte antiterroriste américaine se traduit-elle dans la politique locale ? Ne retrouve-t-on pas aujourd'hui le schéma matriciel que l'on observait dans les années 1960 au moment où les pays dits du tiers-monde cherchaient la voie d'une autonomie marginale vis-à-vis des relations de dépendance externe toujours présents dans le cadre des nouvelles indépendances le plus souvent octroyées ? Si les rapports de domination/dépendance se posent en des termes nouveaux, ne retrouve-t-on pas un schéma très général d'inversion de sens de ce qui est à considérer comme des traits d'organisation de la société ?*

M.S. – C'est pourquoi, la situation politique du Bangladesh est intéressante en ce qu'elle est particulièrement représentative et exemplaire. Depuis octobre 2002, le gouvernement a lancé l'opération « clean heart »⁴ qui n'a pas de traduction en langue bengali et qui entre en résonance immédiate avec la campagne antiterroriste des USA. L'armée arrête quotidiennement 100 à 200 personnes désignées comme des terroristes dans la presse en anglais et signalées dans la presse en bengali sous l'accusation de violence *shantrash*. La propagande gouvernementale joue sur l'ambiguïté existante entre le terrorisme international, le voyou *mastan* ou encore le *dacoït*. Cet amalgame rend possible toute arrestation et l'élimination des opposants politiques au rang desquels l'on trouve des intellectuels de renom. Fin décembre, on comptait 9 372 arrestations, 35 morts et de nombreux signalements de torture. Tous les jours, la totalité de la presse décompte et détaille les arrestations, donne le nom et l'appartenance politique du supposé « terroriste » et ces articles sont illustrés par les photos des familles, des manifestations qui suivent ces événements. La publicité donnée à ces arrestations est une forme de légitimation de l'opération « clean

⁴ Littéralement : nettoyage du cœur.

heart » dont l'objectif avoué serait de délivrer la société de la terreur répandue par les multiples réseaux des milices armées prévaricatrices qui se seraient développées depuis une dizaine d'années dans le pays. Tous les groupes d'extrême gauche et, en particulier, les nombreux petits partis communistes d'obédience diverse sont des cibles de choix.

S.C.-G. – Où se joue encore cet effacement symbolique de la lutte interne et externe contre le supposé terrorisme ?

M.S. – En novembre 2002, et pour la première fois dans ce pays, deux journalistes étrangers ont été arrêtés et emprisonnés pour avoir travaillé sans autorisation officielle. L'accusation portée d'activités anti-étatiques à l'encontre d'étrangers est un signal fort du gouvernement qui tente ainsi de construire sa souveraineté à travers un dispositif dictatorial qui se cache derrière une façade démocratique instaurée depuis 1991, au moment où le pays s'ouvre au libéralisme économique.

S.C.-G. – D'autres événements se sont produits qui témoignent du même effacement symbolique de la distinction externe/interne !

M.S. – En décembre 2002, un attentat fait plusieurs dizaines de morts dans un cinéma de Mymensingh. Une double interprétation est donnée : la ligue Awami – le parti historique de l'indépendance – accuse le Bangladesh National Party (BNP) au pouvoir d'avoir, en guise de provocation, fomenté cet attentat. La Begum Zia – premier ministre BNP – évoque de son côté un terrorisme existant dans et hors du pays, inspiré par l'esprit de la guerre de libération à l'encontre du Bangladesh. La ligue Awami est accusée de mettre le Bangladesh sous la coupe de l'Inde et de répandre la rumeur que le pays abrite Al Quaida. En d'autres termes, cet attentat a été attribué par le BNP à des forces « étrangères » et par la ligue Awami à des « fondamentalistes ».

S.C.-G. – Ne vois-tu pas dans les interprétations locales de cet événement le signe majeur d'une mutation politique profonde sous la forme d'une continuité apparente ?

M.S. – L'opposition fondatrice de l'indépendance du Bangladesh – collaboration/libération – s'effondre d'autant plus qu'il faut donner sens à deux autres événements significatifs :

- le rassemblement des *tabligh* à Tongi de 3 millions de personnes venues des pays du monde entier a été, pour la première fois, célébré par l'ensemble des leaders politiques qui s'y sont rendus personnellement, confirmant ainsi l'islamisation de la société et du champ politique amorcé depuis 1975 par le gouvernement de Zia Rahman (BNP) ;
- corollairement, le « jour de la victoire » a été l'objet d'un hommage de tous les leaders politiques, anciens collaborateurs des Pakistanais ou militants indépendantistes. Cette situation inédite était impensable antérieurement.

Cette célébration unanimiste et de l'islam et de la victoire se présente comme une neutralisation de pôles politiques antithétiques et une unification imaginaire de la nouvelle nation.

S.C.-G. – *Veux-tu dire par là qu'il y aurait un rapport d'homologie à établir entre ces trois événements dont tu viens de parler : l'attentat de Mymensingh, le rassemblement des tabligh et le « jour de la victoire » ?*

M.S. – Nous assistons à la fin d'une ère politique au Bangladesh comme au niveau mondial. Les termes associés à l'indépendance ont perdu de leur efficacité. Pour comprendre la nouvelle situation, il faut revenir à l'histoire de la libération nationale qui a opposé un peuple musulman (bengali) à un autre peuple musulman (pakistanaï) dans un schéma binaire hétéropraxie/orthopraxie islamique, le Pakistan menaçant le Bengal de l'Est de retomber dans l'impureté islamique en cas de séparation. Du côté bengali on a refusé cette instrumentalisation de l'islam en lui opposant l'évidence de rapports de domination de type colonial et le génocide selon la métaphore employée par les militants indépendantistes. A cette époque des années 1970, l'émancipation et le développement étaient des enjeux auxquels adhéraient toutes les sociétés. L'indépendance du Bangladesh acquise en 1971 voit l'émergence d'une république laïque interdisant les partis qui se

réclament de l'islam, lesquels ont collaboré avec l'État pakistanais. A partir de 1975, date de l'assassinat de Sheikh Mujibur Rahman commence le processus d'islamisation et d'alternance politique. Le général Zia Rahman (BNP) réintroduit les partis islamistes dans le champ politique. En 1982, le général Hussain Mohammed Ershad, autrefois collaborateur des Pakistanais, décrète l'islam religion d'État. De 1991 à 2002, le BNP, la ligue Awami et à nouveau le BNP solliciteront l'alliance des partis islamistes pour prendre le pouvoir.

S.C.-G. – *Finally the champ politique de ces trente années d'indépendance se dissout dans le contexte de la globalisation, de la lutte antiterroriste et de l'hégémonie américaine ?*

M.S. – On constate l'irruption d'une consommation spectaculaire de biens étrangers au Bangladesh comme ailleurs, comme le montrent le développement de centres commerciaux et l'apparition de nouvelles habitudes alimentaires et vestimentaires correspondant à des changements statutaires qui sont en tension avec l'islamisation de la société.

S.C.-G. – *Quels rapports vois-tu derrière ces changements sociaux et économiques et les formes d'expression religieuses et culturelles ?*

M.S. – Regardons les transformations de l'habillement des femmes qui sont, là comme ailleurs, les otages des mutations politiques. La pakistanisation des vêtements est générale : port du *burka* avec grillage devant les yeux dans des restaurants fréquentés par la bourgeoisie urbaine, port du foulard sur les cheveux agrémentés d'ornements et bijoux orientaux, allongement du *salvar chemis* pour les femmes et du *kurta pyjjama* pour les hommes, munis d'ornements comme les écharpes et les gilets. Une nouvelle mode se déploie, mêlant l'orient et l'occident. Ces innovations dans l'habillement sont des métaphores de la globalisation toutes évocatrices d'une mutation sociale, politique et économique en train de se faire. Cette réalité est d'autant plus significative des changements que les seuls vêtements usuels au temps de

l'indépendance étaient un *salvar chemis* court et normalisé pour les jeunes filles et le *sari* pour les femmes mariées.

S.C.-G. – *Irais-tu jusqu'à dire que la politique antiterroriste bangladeshi « clean heart » aurait pour effet de favoriser le processus d'islamisation donnant lieu à une centralité idéellement neutre accompagnée de signes d'ouverture du pays par le biais de la consommation ?*

M.S. – L'opération « clean heart » n'a jamais vu l'arrestation d'un membre de partis islamistes, au contraire des autres partis. La contradiction de la politique gouvernementale se joue sur le terrain de l'islam : il s'agit de donner aux USA des preuves d'allégeance qui évacuent toute accusation d'islamisme en s'assurant simultanément de l'adhésion de la population musulmane par une occultation d'un retour à une dictature militaire bien plus affirmée que celle des régimes précédents. Le gouvernement a promis, en effet, de créer en 2003 une force spéciale, extra-militaire et extra-policrière pour arrêter quiconque en tout lieu et pour n'importe quelle raison sans mandat.

S.C.-G. – *Penses-tu que la qualification de nationalitaire est pertinente dans ce contexte ?*

M.S. – Effectivement, il y a une tendance nationalitaire du Bangladesh qui, plus il façonne son propre champ politique dans la dépendance internationale, plus il opère une fermeture identitariste, qui se situe au plus loin des idéaux originaires de 1971, plaçant l'appartenance au Bengal avant les assignations religieuses. Ce nationalitarisme embryonnaire est une forme idéologique de légitimation du pouvoir dictatorial qui s'affirme aujourd'hui.

* * *

ENJEUX POLITIQUES DE L'ÉMERGENCE DES MANIFESTATIONS ÉPIDÉMIQUES

Entretien avec Jean-Paul GONZALEZ¹
réalisé par Monique SELIM

Monique Selim – Tu es médecin, spécialiste des maladies virales émergentes et tu a été amené à réfléchir depuis longtemps aux relations entre la déclaration de ces maladies, leur mise sur le marché de l'information et leurs rapports politiques aux niveaux locaux, nationaux et internationaux.

Jean-Paul Gonzalez – L'usage de la notion d'épidémie et de son association à une mortalité foudroyante et incontrôlable est immédiatement une interpellation des gens à différents niveaux dont le premier est, comme l'ont montré les anthropologues, l'interrogation du sujet individuel sur l'occurrence potentielle d'être la victime de cet événement et surtout sur sa causalité.

Après ce premier niveau, l'intervention des autorités médicales puis politiques est mise en scène selon plusieurs articulations et schémas possibles. Le premier peut être la volonté de tenir la maladie cachée pour deux types de raisons : soit les responsables de santé publique sont incertains de leur diagnostic, soit les autorités politiques redoutent les effets négatifs de la diffusion de l'information comme une atteinte à leur légitimité ou une manifestation de leur impuissance. Le second schéma possible est une information générale et immédiate de la société, soit pour contrôler l'épidémie, soit pour

¹ Médecin, directeur de l'unité de recherche « Maladies émergentes et systèmes d'information », IRD.

attirer l'attention des acteurs sociaux sur un enjeu sensible les détournant du politique au sens fort du terme. Les nouvelles technologies de l'information confèrent une dimension de mondialisation très nouvelle à l'interprétation de la dynamique des épidémies. On est ainsi face à trois types de mondialisation : du diagnostic, du suivi et de leur efficience politique dans les rapports internationaux, au plan idéologique, symbolique et imaginaire.

M.S. – Accepterais-tu dans ce contexte de mondialisation la métaphore de « maladie globale et globalisée » pour désigner ces différents niveaux d'interaction en temps réel ? Ce contexte est évidemment très différent de celui de la fièvre d'Ébola qui a été pour toi un analyseur d'une problématique « maladies émergentes et rapports politiques ».

J.-P.G. – En 1976 se produit la première manifestation mortelle de la fièvre d'Ébola en Afrique centrale qui intéresse alors fort peu les politiques. En effet elle concerne une zone périphérique sans intérêt économique majeur et des populations que l'imaginaire occidental juge immergées dans des maladies récurrentes, exotiques et mortelles dans une optique de naturalisation globale aux trois niveaux des acteurs, des modes de subsistance et de la mort. A cette époque, les scientifiques sont les seuls à s'emparer de cette fièvre nouvelle car elle constitue un vivier de recherche passionnant pour lequel néanmoins aucun acteur national ou international n'est prêt à apporter des financements de santé publique. La maîtrise de l'épidémie est donc abandonnée. Vingt ans après, on redécouvre la fièvre d'Ébola, dans un contexte international totalement différent : elle se manifeste à Kikwit au Zaïre, mais le concept de maladie émergente forgé dans les années 1980 est dès lors alimenté de manière magistrale par le sida qui, en touchant de front la sexualité des occidentaux, devient immédiatement, au-delà de sa dimension de risque, un enjeu de redéfinition des rapports entre le normal et le pathologique. Dans la mesure où la fièvre d'Ébola entre dans le concept de maladie émergente, un appel aux autorités politiques est fait pour financer la recherche mais aussi l'intervention. Les secours des humanitaires – qui sont des acteurs idéologiques

centraux de la globalisation² – arriveront en phase décroissante de l'épidémie alors que le virus a disparu après avoir « faute de combattant » tué massivement.

M.S. – *Ton expérience sur la fièvre d'Ébola te permet certainement de mieux comprendre ce qui se joue aujourd'hui autour de l'alerte mondiale lancée par l'OMS sur des cas mortels de pneumopathie au sud-est asiatique (SARS).*

J.-P.G. – Une alerte mondiale par l'OMS dans un contexte épidémique est un acte rarissime, et il faut donc interpréter les causalités latentes de ce geste dans une période de guerre mondiale potentielle ; il y a une disproportion évidente entre les faits incriminés – le nombre de morts et la non-connaissance du virus – et la gestualité internationale au moment même où d'autres épidémies interviennent pour ne citer que deux seuls exemples – la fièvre d'Ébola au Congo et la fièvre hémorragique de Crimée-Congo en Mauritanie – qui ne suscitent qu'un intérêt limité à la sphère de la recherche et bien sûr aux acteurs touchés. On peut donc s'interroger sur la volonté de détourner et de capter l'opinion publique au niveau international sur des peurs archaïques impliquant la vie et la mort, afin de ralentir, voire neutraliser, toute réflexion et toute mobilisation collective sur la mise en place d'un nouvel ordre hégémonique du monde.

M.S. – *Le SARS toucherait dans l'état actuel des connaissances la Chine et le Vietnam, c'est-à-dire des pays communistes ayant mis en place des structures autoritaires d'inculcation d'usages déterminants en termes de santé publique. Compte tenu de ton expérience au sud-est asiatique mais aussi en Afrique et en Amérique du Sud, dans des contextes politiques différents, monarchie constitutionnelle bouddhiste en Thaïlande, socialisme de marché au Laos, dictatures militaires, etc., comment vois-tu l'intervention différentielle des régimes face à l'émergence d'une épidémie comme le SARS ?*

² Bernard Hours, 1998. *L'idéologie humanitaire*. Paris, L'Harmattan.

J.-P.G. – D'une manière générale, les gouvernements réagissent dans un objectif de surcroît de légitimation – lorsqu'ils ont les moyens matériels de lutter contre une maladie émergente et de se constituer en opérateur de salut public – ou au contraire, pour enrayer tout processus d'illégitimation dès lors qu'ils sont impuissants à maîtriser la maladie et contrôler l'épidémie.

L'incertitude et le défaut de connaissance sur les maladies émergentes – méconnaissance du germe, de son risque de diffusion, de sa virulence exacerbée, de son impact en médecine vétérinaire, etc. – rendent encore plus aigus ces enjeux politiques autour de la légitimité des modes de domination et de protection. Dans cette perspective le SARS est un très bon laboratoire sociologique d'observation et sa construction, un symptôme révélateur d'une mondialisation de fait toujours tronquée en termes de santé puisque les morts ont moins que jamais le même poids.

* * *

ANTHROPOLIS REVUE D'ANTICIPATION CULTURELLE*

Marc ABÉLÈS
LAIOS

Le projet d'*Anthropolis* est issu d'une constatation simple. Nous vivons dans un univers où le futur est désormais partie intégrante du présent. Notre discours et nos comportements sont faits d'anticipations permanentes. Le virtuel est l'une des modalités essentielles du contemporain. L'appropriation massive des technologies de l'information a contribué à cette situation. De même, il est devenu parfois difficile de déterminer ce qui relève de la science proprement dite ou de la science-fiction. Lorsque l'on cherche à penser le contemporain, on est sans cesse amené à se projeter dans le futur. Tout se passe comme si, dans le monde où nous vivons, l'avenir était en permanence imbriqué dans le présent. Cela tient aux transformations scientifiques et technologiques, à l'impact qu'elles ont sur le quotidien et sur nos représentations. Exemples : la rapidité avec laquelle Internet a bouleversé nos modes de communication ; les effets induits par l'évolution de la biologie et celle de la recherche médicale, qui obligent à anticiper des questions éthiques complexes comme le clonage. Dans des domaines plus inattendus, on voit le virtuel devenir le moteur presque magique du réel. N'est-ce pas le cas avec l'Europe, cet « objet politique non

* NDLR. Nous reproduisons la présentation publiée par Marc Abélès sous le titre « Pourquoi *Anthropolis* ? » dans le premier numéro de cette revue, vol. 1 (L'hystérie procédurale). Paris, éditions des archives contemporaines, 2002. Contact : laios@msh-paris.fr

identifié » qui se construit alors que sa forme politique définitive est toujours reportée ?

Or, jusqu'ici, les sciences humaines ont fonctionné dans un rapport exclusif au présent et au passé, soit qu'elles privilégient l'un au détriment de l'autre, soit qu'elles combinent les deux en se fondant sur le passé pour mieux comprendre le présent, soit qu'elles projettent sur le passé l'éclairage du présent. L'extrême attention portée à l'historicité a parfois occulté une question que Claude Lévi-Strauss a posée avec force en soulignant les limites de l'objectivité historique et en traitant l'histoire comme un mode, parmi d'autres, d'appréhension du temps. D'où l'agacement des philosophes et des historiens devant cette approche hétérodoxe de leur concept de prédilection.

Au-delà du refus de fétichiser l'histoire, l'anthropologie ouvre une perspective qui intègre des modalités très diverses de représentation du temps tournées vers le passé (mythe, mémoire, histoire), mais aussi vers le futur, et la manière dont sa perception structure notre contemporanéité et nos relations au passé. Cette attention portée au temps paraît particulièrement pertinente pour aider à penser les processus contemporains. Car le futur – certains disent le virtuel – est devenu un aspect constitutif du présent. Aussi devient-il indispensable de lui ménager toute la place qu'il mérite.

Dans cette entreprise, nous nous distinguons des courants postmodernistes qui ont fait florès dans les deux dernières décennies. Car le « post » dont ils font état évoque bien plutôt une fin de l'histoire, un point fixe d'où l'on interroge en rétrospection la manière dont le présent s'annexe le passé, dont il le réifie et l'instrumentalise, sans nullement se préoccuper d'aller de l'avant. Certes l'intérêt de ces approches est de remettre en cause l'idée d'un sens unique du temps. On est à mille lieues de l'idée rousseauiste de perfectionnement qui apparaissait consubstantielle aux représentations de la modernité. Le postmodernisme correspond dans une certaine mesure à la mise en spectacle de l'effondrement de l'idée régulatrice de progrès qui a longtemps orienté les comportements et les rapports sociaux. Mais sans se situer dans l'horizon du futur.

La notion d'anticipation culturelle commande une autre stratégie intellectuelle. Elle s'inspire de la méthode des ethnologues qui consistait à introduire l'altérité dans le regard que nos sociétés portaient sur elles-mêmes, obligeant ainsi à remettre en cause tout un tissu d'évidences. Ce qui est tenté ici, c'est une expérience différente. La mise en perspective dont il s'agit met au premier plan non l'espace, mais le temps. Précisons : l'anticipation ne se confond pas avec la prospective. Cette discipline qui a eu son heure de gloire semble connaître aujourd'hui un relatif essoufflement. Elle a privilégié une vision technocratique et économiciste qui l'a souvent aveuglée. Mais surtout, l'incrustation du futur dans le présent, qui caractérise le monde contemporain, rend caduque une entreprise qui s'est constituée en référence à l'extériorité du futur.

L'anticipation ne contraste pas seulement avec la prospective. Le télescopage de l'avenir et de l'actuel vient en effet déstabiliser un tout autre registre de discours, qui eux se réclament de l'utopie. Ce mode de penser a pour point commun avec la prospective de fonctionner par projection. D'un côté les contingences du présent, de l'autre des lendemains où tout était possible. A la différence du point de vue utopiste, la démarche que nous proposons de mettre en œuvre repose sur l'intériorité du futur au présent. L'anticipation dérange nos stéréotypes, elle amène à penser autrement ce que nous vivons au jour le jour. A consommer avec modération ? Au contraire : notre vœu est de faire intervenir dans ces pages des spécialistes de disciplines qui n'ont rien à voir avec l'avenir. Jouer les regards décalés, plutôt que les routines bien rodées, de cela nous avons besoin aujourd'hui plus que jamais. Rester en éveil.

* * *

ACTIVITÉS DE L'AFSA

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE 2003

L'Assemblée générale de l'AFA se tiendra

le vendredi 13 juin

de 17h à 18h

IRD

213, rue La Fayette

75010 PARIS

(Métro Louis Blanc)

**A l'ordre du jour : rapport moral et financier
élection des nouveaux membres du Bureau**

A cette occasion

l'AFA organise

deux Journées d'étude

les jeudi 12 et vendredi 13 juin

de 10h à 12h30

et

de 14h à 17h

IRD

213, rue La Fayette

75010 PARIS

(Salle 712 – 7^e étage)

« CRISES ET MONDIALISATION.

PERSPECTIVES COMPARATIVES A PARTIR DE L'ALGÉRIE :

EUROPE, AMÉRIQUE DU SUD, AFRIQUE, ASIE »

La crise algérienne qui dure depuis plus de 10 ans est à la fois politique, économique et sociale. Elle intervient à la suite de l'échec d'une politique de développement fondée sur l'industrie lourde ayant adopté un modèle de centralisation étatique. Le facteur

déclenchant de cette crise a été le processus électoral engagé en 1992. L'État, dont le pouvoir est de plus en plus impuissant, cherche aujourd'hui à juguler le terrorisme en prônant la réconciliation nationale. On retrouve dans cette situation tous les ingrédients des crises qui se jouent dans d'autres lieux de la planète :

- Absence de débat démocratique ;
- Dépendance à l'égard des modèles économiques dominants fondés sur la privatisation et les politiques d'ajustements structurels ;
- Accentuation des inégalités ;
- Chômage ;
- Démobilisation des acteurs collectifs ;
- Prolifération paradoxale de la presse écrite ;
- Crise générale des institutions ;
- L'analyse des modes d'articulation spécifiques de ces éléments doit être faite dans différents contextes nationaux en crise, en Europe, Amérique du Sud, Afrique, Asie.

L'objectif de ce colloque est précisément d'insister, dans une perspective comparative, sur les formes sociales variées qui sont en jeu dans ces crises. Elles mettent en œuvre des mécanismes de blocage de la transformation des sociétés soumises aux régulations mondiales.

Le colloque se tiendra sur deux journées :

- **LA PREMIÈRE JOURNÉE** portera sur l'Algérie, avec des interventions de chercheurs travaillant en Algérie et d'autres résidant en France.
- **LA DEUXIÈME JOURNÉE** sera consacrée à la comparaison des crises dans le contexte de la mondialisation.

Ces journées seront clôturées par un verre amical ouvert à tous.

AVIS AUX AUTEURS

Pour nous permettre une mise au point et une mise en page rapides et satisfaisantes de vos contributions, la rédaction du *Journal des anthropologues* vous saurait gré d'observer les consignes suivantes pour l'envoi de vos articles :

- entre 25 000 et 35 000 signes correspondant à 15-17 pages imprimées ;
- en double interligne, caractères taille 12 ;
- les marges suffisantes pour permettre les corrections (environ 3 cm de chaque côté de la feuille) ;
- les termes vernaculaires en *italique* ;
- les notes en bas de pages ;
- les références bibliographiques citées dans le corps du texte (auteur, date) doivent être rassemblées à la fin du texte ;
- un résumé (10 lignes) et 5 à 8 mots-clefs en français et en anglais ;
- des illustrations s'il y a lieu : cartes, graphiques, dessins, etc. (en noir et blanc) 2-3 maximum prêts à cliquer.

Faire parvenir votre texte en indiquant impérativement vos coordonnées personnelles et professionnelles ainsi que votre institut de rattachement :

- par courrier électronique en format RTF (afa@msh-paris.fr) ;
- par courrier sur disquette PC (**world 95**) accompagnée d'une sortie papier.

Modèles de bibliographie :

Commencer chaque référence à la marge de gauche.

BAFFIE J., 1989. « Highlanders are portrayed in Thai Penny horribles », in Mc KINNON J. & VIENNE B. (eds), *Hill Tribes Today*. Bangkok, White Lotus-ORSTOM.

JOSEPH J., 1984. *Le passant considérable*. Paris, Méridiens.

SANSOT P., 1993. « L'imaginaire : la capacité d'outrepasser le sensible », *Sociétés*, 42 : 12.

* * *

APPEL A CONTRIBUTION

N° 94 Les ONG : médiations politiques et globalisation

Les ONG ont acquis une place importante au sud, au nord et dans les rapports nord-sud. Ce sont désormais des organisations techniquement compétentes financées par les bailleurs de fonds multinationaux plus que par les dons humanitaires ou militants. Les ONG participent à une reconfiguration de la scène du développement et des régulations économiques aujourd'hui. Elles sont en outre des acteurs de la globalisation en cours à côté des Etats et des pouvoirs multilatéraux. Elles sont enfin partie prenante dans les débats de société où se construisent les sens multiples de notions telles que celles de « solidarité », « démocratisation », « société civile » ...

A tous ces titres, les ONG constituent un objet anthropologique d'une pertinence sociale et politique majeure relativement négligé par les anthropologues et probablement sous-estimé en termes de médiations durables.

Les ONG sont présentes sur la plupart des terrains, y compris ceux des ethnologues. Elles diffusent des normes qui contribuent à orienter les dynamiques locales. A l'extérieur comme à l'intérieur des microsociétés observées, la présence des ONG produit des repères et des références identitaires fonctionnant comme médiations endo-exogènes. Le regard des populations, leurs représentations des ONG et de leurs actions, constituent des matériaux riches pour penser les figures de l'altérité et de l'identité, dans les situations actuelles d'intrication des normes sociales et culturelles. Les ONG représentent aussi des ressources à capter. Elles contribuent (au nord comme au sud) aux reconfigurations sociales en cours : processus de professionnalisation, émergence de nouvelles couches moyennes, redéfinition des formes d'investissement et de maîtrise des rapports de domination politique et économique, construction de réseaux sociaux transnationaux.

Qu'elles soient locales ou étrangères, les diverses ONG sont d'abord un lien avec un monde plus large, national ou international, autour d'une articulation politique essentielle du local au global, toujours problématique et contradictoire, observable sur le terrain des ethnologues. Elles sont à l'interface des normes globales qu'elles véhiculent et de celles des sociétés locales qu'elles tentent de modifier.

Les contributions attendues prendront pour objet les ONG, observées tant dans les configurations sociales du nord que dans celles du sud, s'interrogeront sur les nouvelles formes d'interdépendances et d'altérité qu'elles produisent.

Les propositions d'articles doivent être envoyées avant le **30 mai 2003**, les textes définitifs avant le **30 juin 2003**.

Coordination : Françoise Bourdarias, Bernard Hours, Annie Le Palec.

N° 95 et 96 Globalisation capitaliste

1. Idéologies du marché et religions

2. Conflits, crises et guerre

La globalisation du capitalisme a déplacé les formes de légitimation politico-économiques. Elle se présente comme le cadre dans lequel un ensemble de processus de fond et de phénomènes saillants se pensent et se pratiquent désormais.

Aux guerres postcoloniales ont succédé depuis deux décennies de nouvelles modalités de conflits accompagnées ou non de crises financières et économiques, des explosions sociales liées à la faillite des États. La guerre froide a été une référence structurant l'ensemble des sociétés qui se sont retrouvées orphelines lorsque cet horizon de significations a implosé. Très rapidement des prophéties ont peuplé l'espace symbolique vidé de contenu : des écrivains, des historiens, des politiciens, des sociologues se posant en sages illuminés ont entrepris de décrire le nouveau scénario qui émergeait, avançant des prédictions tantôt millénaristes tantôt apocalyptiques. La guerre froide n'ayant plus de validité politique, d'autres grands récits ont pris la relève, de « la fin de l'histoire » au « choc des civilisations » vers lequel le monde se dirigerait sans pouvoir redresser la barre.

Cet esprit prophétique, bien qu'il ne se soit pas épuisé complètement, a été mis en jachère par les processus de recomposition internationaux. Ainsi, plutôt que d'anticiper le futur se font jour des tentatives de comprendre ce que d'aucuns n'ont pas hésité à baptiser comme « la deuxième révolution capitaliste ».

Dans un contexte d'interactions mondialisées, des acteurs traditionnels comme l'État, les organismes internationaux (ONU, FMI, Banque mondiale, OMC), les clergés jouent de nouvelles partitions tandis que d'autres arrivent sur le devant de la scène comme les ONG, les armées multinationales (Casques bleus...) ou les réseaux de lutte transnationaux, les conglomerats politiques et/ou économiques régionaux. Ces différents acteurs sont porteurs de dynamiques et de stratégies politiques et sociales entraînant des changements profonds au niveau local, national et global.

De nouvelles règles internationales, inscrites dans la logique capitaliste, accompagnent ce processus de mondialisation, introduisant des contradictions au sein d'un tableau qui se donnerait à voir comme un monde partagé entre deux blocs : celui où s'édicteraient les règles (multinationales, les régions économiques dominantes, les États-Unis et l'Union européenne), et celui qui les subirait. Cette dichotomie est simpliste et le besoin d'analyses anthropologiques fondées sur la complexité des terrains se fait ressentir.

C'est pour rendre compte des implications de ce contexte nouveau que le *Journal des anthropologues* envisage deux numéros consacrés à cerner les articulations entre des aspects de la réalité généralement dissociés dans les raisonnements.

Tome 1. Idéologies du marché et religions

Les systèmes idéologiques et religieux ainsi que les luttes auparavant adossés à la guerre froide et aux politiques de développement ont laissé la place à une multiplication de conflits et d'antagonismes, d'imaginaires et de croyances

structurées autour de la figure du marché, de la domination financière et économique et de l'hégémonie politique unipolaire.

On assiste à une floraison de discours, de thèses et d'arguments centrés sur l'expansion du capitalisme, sa nécessaire régulation et simultanément à un extraordinaire foisonnement de croyances et d'inventions du salut accompagnant selon les situations locales les avancées et les reculs économiques.

Des liens concrets sont faits par les acteurs dans leurs pratiques entre des recours disparates et accumulables dans lesquels se lisent l'évolution des rapports entre l'État et le marché.

Les articles pourront porter sur :

- des concrétions religieuses spécifiques et significatives relevant des grandes traditions (bouddhisme, islam, hindouisme, christianisme et leurs avatars) ou des champs de croyances tels que chamanisme, possession, médiums, voyance, prophétisme, etc. ;
- les formes d'approbation et de protestation de la mondialisation et du marché comme entité abstraite ou comme ingérence concrète débouchant sur des pratiques syndicales, associatives, politiques, religieuses, mais aussi de production et d'échanges dits alternatifs ;
- les formes d'échange et de communication (notamment utilisant les NTIC et les médias) impliqués dans la constitution de ces mouvements.

Tome 2. Conflits, crises et guerre

La nouvelle conjoncture des rapports internationaux a des effets considérables dont les crises, les conflits et les guerres actuelles sont l'illustration. Dans cette optique il est nécessaire de porter l'attention sur les scénarios où le chaos est un révélateur des phénomènes hégémoniques de subsumption des altérités par le capital tel qu'il est en cours de redéfinition en ce début du XXI^e siècle. On observe tout à la fois la constitution d'une hyperpuissance économique organisée en État militaire, les États-Unis, la décomposition d'États-nations comme la Somalie, le Libéria, la Côte d'Ivoire, des crises qui se pérennisent, comme celle de l'Algérie, de l'Europe balkanique, de la Russie et en dernier lieu, celles de l'Argentine ou du Venezuela, pour ne prendre que quelques exemples.

Les contributions pourront être de deux types.

- 1) L'analyse du cadre qui s'élabore à partir d'horizons disciplinaires divers ;
- 2) Des études de cas précises conjuguant les dynamiques sociales, politiques, économiques internes et externes de ces crises, conflits et guerres :
 - guerre internationale, guerre de pacification résultant de la logique d'externalisation des problèmes internes ;
 - réseaux transnationaux qui se présentent comme des organisations de lutte contre l'hégémonie occidentale ;
 - conflits et crises incarnant des contradictions spécifiques dans les pays qui sont le plus affectés par les restructurations actuelles ou encore les conflits qui sont qualifiés de plus en plus d'interethniques.

Les propositions d'articles (résumés) sont à **envoyer avant le 31 mai 2003**, et les articles complets (30 000 signes maximum) **avant le 30 septembre 2003**.

Coordination : Laurent Bazin, Annie Benveniste, Valeria Hernandez et
Monique Selim.

Contacts :

lbazin@msh-paris.fr

benvenis@ccr.jussieu.fr

Monique.Selim@bondy.ird.fr

Valeria.Hernandez@bondy.ird.fr

* * *

JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

Numéros parus

1 à 11	Numéros sans dossier	(épuisés)
12-13/1983	Ethnologie de la France	(épuisé)
14	XI ^e Congrès International des Sciences Anthropologique et Ethnologique – Canada 1983	(épuisé)
15/1984	Le rite annuel.....	4,57 €
16-17	Audio-visuel.....	7,62 €
18	Les publications.....	5,34 €
19/1985	Le rite annuel.....	(épuisé)
20	Recherche et /ou développement.....	(épuisé)
21-22	Sociétés pluriculturelles (tome 1).....	(épuisé)
23-24/1986	Les enseignements.....	(épuisé)
25	Vers des sociétés pluriculturelles (tome 2).....	4,57 €
26-27/1987	Quelques finalités pour la recherche anthropologique.....	(épuisé)
28	Mélanges	(épuisé)
29-30	L'ethnologue et son terrain. 1 - Les aînés	10,67 €
31/1988	L'ethnologue et son terrain. 2 - Les cadets	7,62 €
32-33	Chercheurs et informateurs (tome 1).....	(épuisé)
34	Chercheurs et informateurs (tome 2).....	(épuisé)
35/1989	Ethnologie sous contrat	(épuisé)
36	La recherche sous conditions	(épuisé)
37-38	La valorisation de la recherche.....	(épuisé)
39/1990	Anthropologues, anthropologie et musées	(épuisé)
40-41	A propos de l'écologie : pistes croisées?.....	12,20 €
42/1991	Quelles formations à l'anthropologie ?	(épuisé)
43-44	Ethnologie de l'entreprise	(épuisé)
45	Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues.....	(épuisé)
46/1992	Recherches scientifiques en partenariat.....	9,15 €
47-48	Anthropologie visuelle	13,72 €
49	Au-delà des périphériques	9,15 €
50-51/1993	Ethique professionnelle et expérience de terrain	(épuisé)
52	Situations incertaines.....	(épuisé)
53-54-55	L'ethnologue dans les hiérarchies sociales	(épuisé)
56/1994	Anthropologie et politique de la recherche	7,62 €
57-58	L'anthropologie face à la langue	(épuisé)
59/1995	Les territoires de l'altérité	(épuisé)
60	Anthropologie de la santé et de la maladie.....	9,15 €
61-62	L'imaginaire de la ville	14,48 €
63/1996	Enjeux du religieux	10,67 €
64-65	Anthropologie et psychanalyse	15,24 €

66-67	Anthropologie, entreprise, entrepreneurs	(épuisé)
68-69/1997	Femmes et sida	14,48 €
70	Anthropologie et cognition.....	(épuisé)
71	Mélanges	10,67 €
72-73/1998	Nationaux, Etrangers ? Logiques d'État et enjeux quotidiens.....	14,48 €
74	Anthropologie des choix alimentaires	11,43 €
75	Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie.....	11,43 €
76/1999	Situations de violence.....	11,43 €
77-78	Nouvelles configurations économiques et hiérarchiques	14,48 €
79	Tour de Babel et tours d'ivoire. Des anthropologues et des médias.....	11,43 €
80-81/2000	Questions d'optiques. Aperçus sur les relations entre la photographie et les sciences sociales.....	21,34 €
82-83	Anthropologie des sexualités.....	21,34 €
84/2001	Anthropologie et économie.....	16,77 €
85-86	Sens – Action	21,34 €
87	Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique	17 €
88-89/2002	Médecine et biologie : chimères et productions du social	21,50 €
90-91	Monnaies : pluralités – contradictions	21,50 €
92-93/2003	Actualité politique dans l'étude des sociétés contemporaines	21,50 €

Numéros à paraître

94-95	Les ONG : médiations politiques et globalisation
96	Globalisation capitaliste : 1. Idéologies du marché et religions
97	Globalisation capitaliste : 2. Conflits, crises et guerre

Toute commande est à adresser par courrier à l'AFA (MSH – 54 bd Raspail – 75006 Paris – France) accompagnée du règlement à l'ordre de l'Association française des anthropologues. Ajouter au prix du numéro une somme forfaitaire correspondant aux frais d'envoi, soit :

– pour un numéro simple : 2,50 euro

– pour un numéro double : 3,50 euro

JOUVE
11, bd de Sébastopol, 75001 Paris
Imprimé sur presse rotative numérique
N° 325630V - Dépôt Légal : Avril 2003

Imprimé en France

SOMMAIRE

ACTUALITÉ POLITIQUE DANS L'ÉTUDE DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

- Avant-propos G. ALTHABE, S. CHAZAN-GILLIG, C. QUIMINAL
- Les États africains contemporains dans
l'épistémè africaniste française J.-P. DOZON
- Appalling Fascination: The Emerging Anthropology
of the « Political » in Postcolonial South Asia J. SPENCER
- Anthropologie politique : savoirs et pouvoir S. CHAZAN-GILLIG
- L'anthropologie politique en France après 1980 :
une démission programmée ? J. COPANS
- Dépollitisation et sciences sociales P. LANTZ
- Affichage public de nouvelles configurations du religieux A. BENVENISTE
- Initiatives locales, stratégies sociales et nouvelles
configurations politiques dans l'Ouest Cameroun Y. GUILLERMOU
- De la violence ou comment s'en débarrasser.
A propos du séquestre d'un autobus à Rio de Janeiro M.-H. PIAULT
- Démobilisation de classe et
folklorisation rituelle dans les mines de Bolivie P. ABSI
- Logique d'échanges dans l'État ouzbek post-soviétique :
factions, protection et nouvelles résistances E.-M. PETRIC
- L'historien du politique et la Chine : quelques réflexions Y. CHEVRIER
- Des sociétés dans l'État : leadership et communitarisme
à Port-Vila, capitale du Vanuatu (Mélanésie) E. WITTERSHEIM

RECHERCHES ET DÉBATS

- La construction identitaire dans la société réunionnaise L. MÉDÉA

CHRONIQUES

- Opération de « nettoyage » au Bangladesh : « clean heart ».
Entretien réalisé par Suzanne Chazan-Gillig M. SELIM
- Enjeux politiques de l'émergence des manifestations épidémiques.
Entretien réalisé par Monique Selim J.-P. GONZALEZ
- Anthropolis, revue d'anticipation culturelle M. ABÈLÈS

ACTIVITÉS DE L'AVA

Assemblée générale : vendredi 13 juin 2003.

Journées d'étude : 12-13 juin 2003 :

Crises et mondialisation, Perspectives comparatives à partir de l'Algérie :
Europe, Amérique du Sud, Afrique, Asie.