

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation

Lazaro, Christophe

Published in:
LAA Papers

Publication date:
2006

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Lazaro, C 2006, 'L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation: quelques fragments épistémologiques et méthodologiques', *LAA Papers*, numéro 5.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Université catholique de Louvain
Département des sciences politiques et sociales
Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP)

Christophe LAZARO

L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation



Table des matières

FRAGMENT : COMPLEXITÉ, CARTOGRAPHIE & HYPERTEXTES.....	4
FRAGMENT : MONDIALISATION, DISCOURS & CARACTÉRISTIQUES.....	6
I. DE L’EFFERVESCENCE DES DISCOURS.....	6
II. NOTIONS ET CARACTÉRISTIQUES.....	8
A. Aspect économique.....	9
B. Aspect télématique/médiatique.....	11
C. Aspect politique.....	13
III. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : QUELQUES PRÉCAUTIONS D’USAGE.....	14
A. De l’usage du terme “mondialisation” : mise au point terminologique.....	14
B. De l’usage des métaphores spatiales : “tectonique des flux” et “logique des fractales”.....	15
FRAGMENT : HISTORICITÉ(S), CONTEMPORANÉITÉ & ALTÉRITÉ.....	18
I. PENSER LA CONTEMPORANÉITÉ.....	18
II. LE PROCÈS CONSTITUTIF DE L’ANTHROPOLOGIE : LA LONGUE MARCHÉ VERS LE PROGRÈS.....	21
A. Quand l’évolution implique la scission : les primitifs et les modernes.....	21
B. Les sociétés froides et les sociétés chaudes : juste une mise au point.....	25
III. L’HISTORICITÉ DE L’OBJET ANTHROPOLOGIQUE.....	27
A. La fin du grand partage : regard critique sur une certaine anthropologie de la mondialisation.....	27
B. L’homogénéisation des cultures : de la nécessité d’introduire de la nuance.....	30
IV. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : A PROPOS DE LA CLAUSTROPHOBIE DES CULTURES.....	33
FRAGMENT : SPATIALITÉ(S), LOCALITÉ & IDENTITÉ.....	37
I. TOPOLOGIE DE LA MONDIALISATION.....	37
A. L’ère du transnational : les flux et les réseaux.....	37
B. L’articulation entre le transnational et l’(inter-)national.....	38
II. COMPLEXIFICATION DU LOCAL ET CRISE IDENTITAIRE.....	40
A. Le local : vecteur de construction identitaire.....	40
B. Le local : de l’altérité altérée à l’identité imaginée.....	41
III. LE TRANSNATIONAL, NOUVELLE SCÈNE DE L’IMAGINAIRE.....	43
A. Les nouvelles dynamiques transnationales.....	43
B. L’imagination créatrice de “localités transnationales” ?.....	45

IV. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : REGARDS PARALLÈLES SUR LE LOCAL ET LE TERRAIN	47
A. La pertinence du local : une multiplicité d’approches	47
B. La pratique du terrain : un art de la désorientation	52
1. <i>Réflexions préliminaires sur le “nomadisme ethnographique”</i>	52
2. <i>Kaléidoscope méthodologique : ethnographies uni- et multi-situées</i>	54

FRAGMENT : SUBJECTIVITÉ(S), RÉFLEXIVITÉ & INDIVIDU	58
---	----

I. L’INDIVIDU EN CONTEXTE MONDIALISÉ : CET “ATTRACTEUR ÉTRANGE”	58
II. L’ENCHEVÊTREMENT DES SUBJECTIVITÉS : VERS UNE ANTHROPOLOGIE DIALOGIQUE ? ...60	
A. Le post-modernisme : réflexivité et pratique de la subjectivité	60
B. Le dialogisme à l’aune de la “contractualité”	62
C. Les travers de l’anthropologie dialogique	64
III. PRATIQUE DE LA DISTANCIATION ET LOGIQUE DU PLAUSIBLE	66
IV. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : DE L’ANTHROPOLOGIE RÉFLEXIVE À L’ANTHROPOLOGIE SUBVERSIVE	68
A. La connaissance par les brèches	68
B. De la crise des cultures à une culture de la crise	69

FRAGMENT : BIBLIOGRAPHIE	72
---------------------------------------	----

“Nous chercheurs de la connaissance, nous sommes pour nous-mêmes des inconnus, - pour la bonne raison que nous ne nous sommes jamais cherchés ... Quelle chance avons-nous de nous *trouver* quelque jour ?”

F. NIETZSCHE, *La Généalogie de la Morale*.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ces premières lignes ne constituent pas à proprement parler une introduction. A l'heure de la mondialisation, il n'est pas de bon ton, semble-t-il, de commencer par le commencement. En effet, ce phénomène, aux yeux de nombreux experts et d'un large public, semble consacrer le “règne de la fin” : *fin de l'histoire, fin de l'Etat, fin des territoires, fin des primitifs, fin des cultures, fin des communautés, fin du “grand partage”* et collatéralement, pourrait-on dire, *fin de l'anthropologie...*

Ces multiples évocations de la “fin” cristallisent toutes les inquiétudes et les angoisses sur la marche du monde. Elles sont révélatrices de la difficulté d'appréhender un phénomène comme la mondialisation, et plus largement, à penser la contemporanéité. Bien entendu, ce sentiment d' “inquiétante étrangeté” suscité par la mondialisation n'épargne pas les anthropologues. Ce phénomène, en effet, remet en cause les référents les plus fondamentaux sur lesquels ils s'appuyaient : l'altérité, la pluralité, l'identité. Plus encore, les processus qu'engendre ce phénomène brouillent la carte du local et, de la sorte, interrogent directement les anthropologues sur leur pratique du terrain.

Dans ce contexte, si certains d'entre eux, résignés, orchestrent déjà le requiem de leur discipline, d'autres, par contre, se lancent dans la recherche et la composition de nouveaux arrangements épistémologiques et méthodologiques. Toutefois, une telle entreprise se révèle être une tâche ardue ; elle s'accommode mal des raccourcis simplistes, des réductionnismes rapides et des dichotomies idéologisantes. En effet, penser l'anthropologie à l'aune de la mondialisation implique de tenir compte de la complexité de ce phénomène.

Or, la mondialisation revêt un caractère fragmenté ; elle est constituée d'une multiplicité de processus, de flux, lesquels finissent par créer des agencements, des enchevêtrements, des articulations complexes.

A ce titre, la structure du présent travail a vocation à épouser la nature du phénomène qu'il s'agit d'appréhender. Elle se présente comme une "cartographie ouverte", s'articulant autour de différents fragments¹. Ces fragments, bien que portant sur des thèmes différents, s'éclairent l'un l'autre et permettent, dès lors, plusieurs cheminements de lecture possibles².

De manière générale, trois thèmes principaux seront abordés, sous forme de trois articulations : l'articulation entre l'historicité de la discipline et celle de son objet ; l'articulation entre le local et le global et enfin l'articulation entre la subjectivité de l'anthropologue et celle des individus qu'il "observe". L'historicité, la spatialité, la subjectivité, ces trois thèmes constituent les trois pôles principaux de ce travail, leurs relations en forment la trame.

¹ L'image satellite reprise en couverture de ce travail provient du site de *U.S. Geological Survey*, disponible en ligne à l'adresse <http://library.usgs.gov>.

² Internet pouvant être considéré comme l'archétype de la mondialisation, je me permets ici une analogie avec l'expérience de l'internaute. L'écriture, et donc la lecture qu'elle induit, tendent à revêtir ici un caractère "hypertextuel". En informatique, l'hypertexte est un ensemble constitué de documents non hiérarchisés reliés entre eux par des liens (dits hypertextes) que le lecteur peut activer et qui permettent un accès rapide à chacun des éléments constitutifs de l'ensemble. Voy. A.-M. BOISVERT, "Littérature électronique et hypertexte", *La Revue des Ressources*, octobre 2002, disponible en ligne à l'adresse http://www.larevuedesressources.org/article.php3?id_article=28&var_recherche=hypertexte.

“Retour à la jungle primitive, et même à l’Océan-Matrice ; tout est indifférencié, tout est indifférenciable, tout est flux, le monde n’existe jamais.(...) Ici, nous sommes dans l’Univers Humain Uni, appelé aussi UniMondeHumain. Nous sommes dans l’Unimanité”.

M. G. DANTEC, *Cosmos incorporated*.

I. DE L’EFFERVESCENCE DES DISCOURS

Rarement se passe-t-il un jour actuellement sans que l’on entende parler de mondialisation ou de globalisation. Ces termes, déclinés sous toutes les formes jusqu’à en perdre toute substance, possèdent incontestablement une puissante charge émotive et suscitent de multiples réactions, souvent peu nuancées.

Ainsi, d’aucuns voient dans la mondialisation un processus bénéfique □ qui contribuera de façon décisive au développement socio-économique mondial □ inévitable et irréversible. Ces chantres de la mondialisation nous font partager leur vision euphorique en recourant à la métaphore enchanteresse du “village global”³. A ce titre, la mondialisation s’impose comme le maître-mot de l’idéologie néo-libérale.

D’une certaine façon, la notion de village global traduit le rétrécissement des limites planétaires (un “monde fini”) par une sorte d’achèvement de cycle (une “fin de monde”) marquant le triomphe de l’économie de marché néo-libérale et la naissance d’un individu souverain, enfin libéré des contingences de l’histoire. L’émergence d’une nouvelle humanité, réconciliée avec elle-même sonnerait alors le glas de l’Histoire, thème maintes fois débattu au cours de ces dernières années⁴.

³ La métaphore du “village global” fut énoncée pour la première fois en 1962 par le canadien Marshall McLuhan pour décrire l’essor des médias électroniques et leur influence croissante sur les sociétés humaines. Dans son livre *La Galaxie Gutenberg*, le théoricien de la communication pressent l’émergence d’une “tribu mondiale”, humanité transformée par une nouvelle galaxie électronique engendrant de nouveaux instruments médiatiques et induisant de nouvelles perceptions. M. MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto, 1962.

⁴ Le thème de la “fin de l’histoire” fut réintroduit dans les cénacles intellectuels au cours des années 90, notamment par Francis Fukuyama. La pensée de ce politologue américain s’inscrit dans le cadre d’une réflexion générale sur la conjoncture politique relative à la chute du mur de Berlin, à l’éclatement de l’ancienne Union

Comme le souligne G. Balandier, ce type d'interprétations nous fait pénétrer "dans la série des post-, avec l'évocation classique d'une société post-industrielle ou, plus culturaliste, d'une société post-moderne, avec l'annonce d'un ultime accomplissement dans la post-humanité"⁵.

D'autres développent à l'égard de la mondialisation une vision catastrophiste. Une telle vision se décline généralement sous deux aspects, lesquels d'ailleurs ne s'excluent pas l'un l'autre.

D'une part, certaines personnes hostiles à ce processus estiment qu'il accroît les inégalités au sein des pays et entre eux, menace l'emploi et le niveau de vie et entrave le progrès social. Dans cette optique, la mondialisation est interprétée en terme de *rapports de forces* aboutissant irrémédiablement à la domination des plus faibles par les plus forts. A ce titre, elle prendrait la forme insidieuse d'un néo-colonialisme ou d'un néo-impérialisme, comme le dénoncent certains mouvements alter-mondialistes bien connus⁶.

Cette interprétation de la mondialisation en termes de rapports de forces connaît cependant des orientations théoriques bien différentes⁷. Parmi celles-ci, on évoquera ici, à titre d'exemple, la théorie du "choc des civilisations" développée par le politologue américain Samuel Huntington. Sur base d'un questionnement relatif à la résurgence⁸ des sentiments identitaires (notamment le "réveil" de l'islam radical), cet auteur annonce le passage d'un monde caractérisé par des clivages idéologiques à un monde marqué par les rapports de forces entre cultures (civilisations).

D'autre part, l'une des principales critiques formulées à l'adresse de la mondialisation porte sur le danger d'uniformisation qui lui serait inhérent. La simple mention de ce mot fait frémir et l'on s'insurge contre l'avènement hégémonique d'un *Mc World* où les identités et les différences seraient diluées sous l'accélération exponentielle des secousses d'un vaste "*shaker* technico-commercial"⁹.

soviétique et au déclin des dictatures en divers endroits du monde. F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.

⁵ G. BALANDIER, *Le grand dérangement*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 2.

⁶ Voy. les nombreuses contributions évoquant le rapprochement entre capitalisme mondialisé et néo-impérialisme, sur le site français du mouvement ATTAC, <http://www.attac.fr>.

⁷ S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

⁸ Nous verrons plus loin toute l'ambiguïté qu'il y a à parler de "résurgence" ou de "réveil". Voy. *infra*, p. 39 et s.

⁹ B. BARBER, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Times Book, 1995. La thèse de Barber consiste à opposer les mouvements sociaux et religieux aux dynamiques économiques mondiales, en les considérant comme les deux visages d'une même menace à la démocratie. Nous analyserons

Les liens entre technologies de l'information et de la communication et marchandisation sont diabolisés ; *Macintosh*, *McDonald* et leurs homologues noyant progressivement les individus et les nations dans un réseau global culturellement homogène, tout cela au rythme des images et des sons hypnotiques déversés par les chaînes musicales comme *MTV*.

De manière générale, force est donc de constater que le terme “mondialisation” ne laisse pas indifférent. Formule aux consonances presque “magiques”, la mondialisation interroge, inquiète sans que l'on puisse identifier ni dire, avec certitude, de quelle magie – noire ou blanche – il s'agit et quel devenir elle va engendrer. A tenter de dire la “mondialisation”, les *mots*, les formules, les discours finissent par “créer” une *chose* hybride, sorte de golem dont on peine à maîtriser le sens.

La mondialisation, ne fut-ce qu'à ce titre, doit interpeller l'anthropologie. Toutefois, justifier de la sorte l'intérêt pour l'anthropologie d'appréhender ce phénomène ne saurait suffire. Il faut, me semble-t-il, aller au-delà des discours, des idéologies, des distinctions souvent manichéennes pour cerner au mieux les enjeux et les défis que ce phénomène pose à l'anthropologie. A cette fin, il convient maintenant d'en préciser la notion et d'en définir certaines caractéristiques.

II. NOTIONS ET CARACTÉRISTIQUES

Le constat de la “mondialisation” ne semble plus à faire, tant les traces en sont partout visibles. Encore que, comme toutes les évidences, celle-ci entraîne avec elle pas mal d'ambiguïtés ou d'à peu-près. Cependant, aucune définition claire et précise de la mondialisation¹⁰ ne sera “arrêtée” dans cette section.

dans la suite de ce travail les liens existant entre revendications identitaires et mondialisation. Voy. *infra*, p. 40 et s.

¹⁰ Les termes “mondialisation” et “globalisation” sont souvent utilisés pour désigner un même phénomène. La distinction entre ces deux termes est propre à la langue française. Le mot anglo-saxon original est *globalization*, repris par la plupart des autres langues. D'un point de vue étymologique, *monde* et *globe* sont suffisamment proches pour que *mondialisation* et *globalisation* soient synonymes dans leur emploi initial en langue française. Toutefois, certains y décèlent une différence sémantique. Ainsi, le terme “globalisation” désignerait l'extension supposée du raisonnement économique à toutes les activités humaines, tandis que le terme “mondialisation” évoquerait l'extension planétaire des échanges qu'ils soient économiques, culturels, politiques ou autres.

Tout au plus, s'agit-il de proposer un inventaire succinct des caractéristiques traditionnellement associées à ce terme par l'abondante littérature en cette matière¹¹. Ces caractéristiques serviront de fil rouge à mon analyse ; elles seront approfondies dans les différents fragments de ce travail.

De manière tout à fait générique, le terme de mondialisation semble désigner à la fois un processus historique par lequel des individus, des activités humaines et des structures politiques voient leur dépendance mutuelle et leurs échanges matériels autant qu'immatériels s'accroître sur des distances significatives à l'échelle de la planète, et les résultats d'un tel processus¹². Dire cela, ce n'est pas signifier grand chose, sinon que la mondialisation, comme beaucoup le soulignent, est une métamorphose dont les effets structurants se font sentir dans tous les secteurs et à tous les niveaux de l'activité humaine. A cet égard, la mondialisation peut être décrite sous les aspects suivants : économique, télématique/médiatique, et politique.

A. Aspect économique

Prioritairement, le terme "mondialisation" revêt une portée économique. Ainsi, la mondialisation, en tant que phénomène, prend sa source dans la libéralisation des échanges et l'émergence des marchés mondiaux. Le terme est couramment utilisé depuis les années 80 pour évoquer l'élargissement du marché. Il traduit le prolongement des forces du marché qui ont opéré pendant des siècles à tous les niveaux d'activité économique au-delà des frontières des Etats.

Plus particulièrement, la mondialisation fait référence à une internationalisation de divers processus économiques.

- Internationalisation de la production : la mondialisation évoque ici la réalisation d'investissements à l'étranger ainsi que la division internationale du travail. Ainsi, il est apparu plus rentable de faire fabriquer une marchandise dans un pays pour la transporter et la vendre dans un autre.

¹¹ Cet inventaire ne prétend nullement à l'exhaustivité. En outre, il perpétue à dessein la confusion entre causes et effets de la mondialisation comme pour mieux en souligner l'ambiguïté et le caractère fragmenté.

¹² Le caractère "inédit" de ce phénomène sera débattu plus loin, voy. *infra*, p. 20.

Ces processus ont eu pour effet d'entraîner une décentralisation internationale (délocalisations) dans certains secteurs, tout en renforçant les grands centres urbains des pays les plus industrialisés qui fournissent des services essentiels aux entreprises productives. La généralisation de ce procédé à l'ensemble du processus de production (un bien est fabriqué en plusieurs étapes correspondant à autant de pays différents) entraîne la croissance d'interdépendances économiques d'autant plus fortes que les échanges le sont.

- Internationalisation des échanges par le développement du commerce mondial : la mondialisation fait référence de manière générale à une augmentation du volume et de la vitesse des transactions commerciales. Outre, l'internationalisation croissante de la production, cette augmentation s'explique par le renouvellement ou le développement de diverses institutions facilitant le libre-échange à l'échelle planétaire : les organisations internationales comme la Banque mondiale, le Fonds monétaire international, ou encore l'Organisation Mondiale du Commerce ; les zones économiques dites de libre-échange comme le Marché unique européen ou l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA). Dans ce contexte, les entreprises deviennent "multinationales" et traversent les frontières en installant des filiales à l'étranger.
- Internationalisation des marchés financiers et monétaires : la mondialisation désigne la transformation du système financier international causée par la déréglementation¹³, la désintermédiation¹⁴ et le décloisonnement des marchés financiers¹⁵. Ces différents facteurs contribuent à mettre en relation tous les compartiments des différents marchés, à créer de nouveaux produits financiers sophistiqués et surtout à supprimer les frontières nationales sur les marchés des capitaux, permettant ainsi une circulation mondiale de l'argent¹⁶.

¹³ La déréglementation correspond à une libéralisation : il s'agit d'abolir les réglementations tant au niveau interne qu'au niveau international en matière de transactions financières. Les contrôles de change ont progressivement disparu, les systèmes financiers nationaux se sont ouverts.

¹⁴ La désintermédiation vise le recours direct pour les agents économiques ayant des besoins de financement aux marchés internationaux sans passer par des intermédiaires financiers et bancaires.

¹⁵ Le décloisonnement des marchés correspond à la suppression des frontières entre les marchés. Sur un plan externe, il s'agit de l'ouverture des marchés nationaux (bourses nationales et créances des Etats) aux financements étrangers.

¹⁶ Une autre caractéristique de cette "financiarisation" de l'économie est le phénomène de découplage entre la sphère financière et l'économie réelle sous l'effet des spéculations agressives (bulle spéculative).

Ainsi, en l'espace de quarante ans, les marchés financiers ont connu une telle explosion qu'il est devenu quasiment impossible de les chiffrer précisément. Pour certains, ce sont les flux financiers, bien plus que les flux de biens ou de services qui sont en train de modifier en profondeur le paysage économique de la planète.

B. Aspect télématique/médiatique

Les différents processus économiques qui viennent d'être évoqués ont notamment été favorisés par le perfectionnement des technologies de l'information et de la communication (ci-après, TIC) et l'intensification des réseaux mondiaux d'information qui en résulte. En effet, avec le développement des systèmes d'information, il devient plus aisé d'élaborer des stratégies d'investissement et de développement de marchés ; le traitement de l'information permet de faire ressortir les caractéristiques d'un lieu, avec ses avantages et ses inconvénients : accessibilité et infrastructure technique, réseaux de transports, type de population, système juridique et fiscal, etc.

A ce titre, la prise en compte de l'impact de ces technologies s'avère incontournable lorsqu'on traite de mondialisation.

Cependant, si cette révolution technologique s'est avérée spectaculaire dans la sphère économique (financiarisation de l'économie et développement des entreprises multinationales), il importe également d'en mesurer les effets chez les individus¹⁷. Car assurément, les nouveaux outils de communication et leur mise en réseau ont bousculé en quelques décennies l'appréhension technicienne du monde d'abord, la vie quotidienne ensuite, les schémas de pensée enfin, au point qu'il est convenu de parler de "société de l'information".

¹⁷ L'évolution ininterrompue des technologies de l'information et de la communication a aussi un impact considérable sur les Etats et remet en cause leur capacité et leur légitimité à réguler un environnement numérique à la complexité évolutive, marqué par un caractère réticulaire, multidimensionnel et transnational. Voy. J. BERLEUR, R. QUECK & CH. LAZARO, *La gouvernance de la société de l'information. Loi – Autoréglementation – Ethique* (sous dir. de), Actes du séminaire organisé à Namur, les 15 et 16 juin 2001, Cahiers du CRID, n° 22, Bruylant/PUN, Bruxelles, 2002.

L'accélération et la fiabilité des réseaux ont changé la manière de communiquer, d'étudier, d'acheter, de s'informer, de se distraire, de s'organiser, de se cultiver et de travailler d'une importante partie des habitants de la planète. Le courrier électronique et la consultation du *World Wide Web* – terme pour le moins évocateur – placent l'ordinateur au centre d'un dispositif d'échanges qui bouleverse tous les secteurs d'activité.

Qu'elles soient considérées tantôt comme le vecteur d'une construction identitaire déterritorialisée, comme la matrice d'une intelligence collective ou encore comme l'instrument privilégié des résistances et des contre-pouvoirs¹⁸, force est de constater que les TIC sont devenues l'un des modes d'expression du lien social (identité, communauté) et qu'elles cristallisent les interrogations quant à son éventuelle fragilisation¹⁹.

L'évocation de la dimension "télématique" de la mondialisation permet indirectement de souligner le rôle de plus en plus important joué par les médias. Technologie et médias, les deux termes semblent devenir inséparables, et ce d'autant plus si l'on considère l'extraordinaire phénomène de convergence qui caractérise ces dernières années les TIC. En effet, de plus en plus, les contenus informationnels vont être diffusés sur diverses plateformes et par diverses connexions : la radio, la télévision traditionnelle, le satellite, le câble, la fibre optique, le sans-fil, l'Internet, etc.

Cette diffusion médiatique par le biais de nombreux supports touchent l'individu de manière directe, et ce, où qu'il soit situé sur l'échelle sociale ou géographique. A. Appadurai, particulièrement fasciné par cette influence des médias au point d'y consacrer un nouveau concept (celui de "*mediascape*")²⁰, souligne à cet égard que les médias – en particulier sous leur forme audiovisuelle – favorisent la diffusion aux quatre coins du monde d'un *corpus*

¹⁸ Voy. P. MUSSO, "Le cyberspace, figure de l'utopie technologique réticulaire", *Sociologie et Sociétés*, vol. XXXII.2, 2000, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/socsoc/2000/v32/n2/001521ar.pdf>.

¹⁹ A cet égard, on notera que les TIC sont également susceptibles de provoquer la fragilisation comme en témoignent les débats relatifs à la "fracture numérique", que ce soit au sein des Etats dont ces technologies sont originaires ou entre le Nord et le Sud. Les médias traditionnels, comme la télévision ou la radio, ne suscitent plus bien entendu ce genre de débats tant leur usage est devenu commun aux quatre coins de la planète.

²⁰ Cette notion destinée à expliciter l'influence des flux médiatiques globaux désigne à la fois les moyens de diffusion de l'information et les images du monde créées par les médias. Voy. A. APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2005, pp. 73-74.

complexe d'images, de discours et de récits où s'enchevêtrent une pluralité de mondes ; celui de la marchandise, de l'information et de la politique.

A ce titre, d'une part, les médias contribuent à modeler les attitudes, faire naître des conventions de style, de comportement et, ce faisant, réaffirment ou discréditent les valeurs plus générales de la société. D'autre part, ils jouent un rôle majeur dans la dynamique de construction des modes de représentation du monde, de l'ailleurs et de l'Autre. Au final, cette "mise en spectacle du monde", dissipant les frontières entre réel et fiction, participe à la "construction de mondes imaginés" évoquant toutes sortes d'horizons et d'avenirs possibles²¹.

C. Aspect politique

Parler de la mondialisation, c'est aussi évoquer la crise de l'Etat-nation. Pour certains observateurs, il n'apparaît plus désormais que les Etats tels qu'il étaient conçus au XIX^e siècle et jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle soient la structure la meilleure pour faire face à l'évolution d'un monde de plus en plus globalisé, et ce à différents niveaux. De manière générale, avec les échanges économiques transnationaux, les revendications régionales, les problèmes de minorités, les relations transfrontalières, les phénomènes de migrations, l'opposition croissante entre riches et pauvres, c'est la double nature de l'Etat – compris comme système normatif et corps politique – qui semble être battue en brèche, tant au niveau interne qu'international.

D'une part, à l'envisager comme un *système normatif* (une instance de régulation fonctionnelle), le cadre de l'Etat semble inadapté. "L'ouverture des marchés, la mondialisation des échanges en font une instance intermédiaire archaïque, récusée par l'histoire. Trop grand pour le local, trop petit pour l'international, à côté du sujet, cadre d'oppression, l'Etat est inadapté, il dérange, il fait obstacle. Il faut le réduire avant de s'en débarrasser²²".

²¹ Voy. *infra*, p. 41 et s., les considérations sur l'imaginaire.

²² S. SUR, "L'Etat entre éclatement et mondialisation", *Revue belge de droit international*, 1997/1. Voy. aussi F. OST & M. VAN DE KERCHOVE, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002.

D'autre part, en tant que *corps politique*, l'Etat voit ses bases les plus fondamentales remises en cause : les notions de souveraineté, d'identité nationale et surtout de territorialité semblent perdre leur valeur de référents. Ainsi, la notion de territorialité, assise traditionnelle de l'Etat, apparaît de plus en plus érodée. Les frontières s'effriteraient et deviendraient perméables à toute une série de flux □ échanges de biens et de services (flux de capitaux, financiers, etc.), de personnes (flux migratoires, touristiques, etc.), d'idées (flux télématiques, médiatiques, etc.), ... □ comme l'évoquent certains théoriciens de la mondialisation.

En conséquence, la mondialisation n'affecterait pas seulement l'économie mais aussi la politique, l'espace public et plus généralement la manière d'organiser le vivre en commun. Face à ce mouvement de dissolution des identités et des fonctions nationales, certains observent en outre les signes avant-coureurs d'un vaste mouvement de démultiplication des acteurs et de recomposition de la sphère politique. Les individus et la société civile reprendraient ainsi à l'Etat ce qui était son apanage et se réorganiseraient selon des modèles qui, sans être radicalement inédits, n'en sont pas moins originaux²³.

Sont visés ici des modèles expérimentés tant à l'échelle nationale qu'internationale ; par exemple, les nouvelles formes d'économie sociale et de solidarité (micro-crédit, cagnottes, etc.), les mouvements alter-mondialistes²⁴, etc.

III. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : QUELQUES PRÉCAUTIONS D'USAGE

A. De l'usage du terme “mondialisation” : mise au point terminologique

Au vu de ce qui vient d'être exposé, l'usage du terme “mondialisation” apparaît éminemment problématique, tant la mondialisation ne s'apparente pas à un phénomène unifié et homogène.

En effet, de manière générale, elle se caractérise par une grande diversité de processus : l'expansion du capitalisme néo-libéral, le développement de la société de l'information, la crise de l'Etat-nation, les flux migratoires, la démultiplication des acteurs, pour ne citer que

²³ A. L. FARO, *Les mouvements sociaux. Diversité, action collective et globalisation*, Politique et Economie, Presses Universitaires de l'Université de Montréal, 2000.

²⁴ G. CHESTERS & I. WELSH, “Complexity and Social Movement(s). Process and Emergence in Planetary Action Systems”, *Theory, Culture & Society*, Special Issue on : Complexity, vol. 22 (5), 2005, pp. 187-211.

les plus évidents. La mondialisation évoque donc une conjoncture marquée par le sceau de la complexité. Celle-ci semble investir toutes les dimensions du “social”, en provoquant une redéfinition des aires des interactions humaines, un ré-agencement des rapports entre global et local ainsi qu’une reconfiguration des espaces symboliques.

Compte tenu de cette diversité, de ce caractère fragmenté, il importe d’être prudent lorsqu’on utilise le terme “mondialisation” car celui-ci introduit abusivement un principe d’unité entre des processus apparemment hétérogènes. Cette impression d’unicité est en outre renforcée par le fait que la mondialisation est souvent décrite, comme nous le verrons, dans sa dimension spatiale, ce qui procure une entrée théorique pour une problématisation fallacieuse en terme d’ordre (ou désordre) mondial²⁵.

Cette notion ne sera donc employée dans le cadre de ce travail qu’à titre heuristique, voire métaphorique²⁶. Tout en reconnaissant un caractère relativement inédit à ce cette conjoncture, il ne s’agit aucunement de sacrifier à une quelconque théorie du tout, ni à une conception eschatologique.

B. De l’usage des métaphores spatiales : “tectonique des flux” et “logique des fractales”

Dans l’abondante littérature consacrée à la mondialisation, qu’elle soit journalistique ou scientifique, ce phénomène est très souvent décrit et analysé dans sa dimension “topique”. Il faut dire que le terme lui-même, à la fois dans sa version francophone et anglo-saxonne, induit cette perspective car il évoque une forme de “mise en monde”, de “mise en globe” généralisée.

Cette nouvelle *topo*-logie s’articule principalement autour de deux axes.

D’une part, la mondialisation fait référence à l’émergence de spatialités nouvelles, et ce tant sous forme d’espaces vécus que d’aires d’activité économique ou informationnelle.

²⁵ Voy. J. ASSAYAG, “La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité”, *L’Homme*, n° 148, 1998, p. 216.

²⁶ La même remarque peut être formulée en ce qui concerne l’utilisation conjointe des mots “local” et “global”, notamment lorsque j’évoque la nécessité épistémologique de penser l’articulation entre le local et le global dans le fragment consacré à la spatialité. Bien entendu, je ne postule pas l’existence de deux niveaux ontologiquement séparés ; voy. *infra*, p. 37.

Ces nouvelles spatialités consacrent le règne du “trans” (pour transnational, transrégional, transfrontalier) : caractérisées par leur mouvance et leur fluidité, elles évoquent la porosité des frontières, la fin des territoires. En outre, cette multiplicité des spatialités s’accompagne de leur enchevêtrement, de leur mise en réseau. Ainsi les spatialités propres à certains phénomènes se superposent, s’imbriquent, se chevauchent finissant par former des architectures complexes dont l’élucidation semble nécessiter la mise en œuvre d’un savoir inédit : la “tectonique des flux”...

A cet égard, les néologismes inventés par l’anthropologue A. Appadurai, basés sur le suffixe “*scape*” sont particulièrement évocateurs : les ethnoscares, mediascares, technoscares, finanscares et autres idéoscares. Difficilement traduisibles, ces notions □ associant les idées de paysage (*landscape*) et de flux □ témoignent incontestablement d’un recours très actuel aux métaphores spatiales pour interpréter la mondialisation²⁷.

D’autre part, la mondialisation est souvent décrite en termes de changement ou de variation d’échelle évoquant les différentes formes d’un même phénomène dans une graduation allant du local vers le global ou inversement²⁸. En effet, “beaucoup de phénomènes sociaux, économiques, politiques courent simultanément du local à l’international, en passant par l’échelle de l’Etat-Nation et divers niveaux infra-nationaux”²⁹. Cette caractéristique poussent certains analystes à recourir à la logique des “fractales”, s’inspirant ainsi des théories du chaos développées par les physiciens³⁰. Dans cette perspective, la plus petite dimension serait la réplique en miniature d’une dimension plus vaste ; en d’autres mots, sous les effets d’une combinaison d’échelles, tout le mondial serait alors concentré en une petite fraction de territoire (la ville, par exemple), sorte de “lieu social total” reflétant le macrocosme global³¹.

²⁷ On notera qu’avec M. Augé, l’interprétation de notre monde contemporain en termes topiques va même jusqu’à postuler l’existence de non-lieux... M. AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, La librairie du XX^e siècle, Seuil, Paris, 1992.

²⁸ Voy. aussi l’usage du terme “glocalisation”.

²⁹ P. BULEON, “, Spatialités, temporalités, pensée complexe et logique dialectique moderne”, *EspacesTemps.net*, Textuel 01.05.20002, p. 4, disponible en ligne à l’adresse, <http://espacestems.net/document339.html>.

³⁰ A titre d’exemple, voy. A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 88 ou G. CHESTERS & I. WELSH, *op. cit.*, p. 188 : “Contextually, then, what emerges is a *fractal movement space*, akin to the patterning of self-similarity in complex systems, where modes of symbolic contestation, discursive democracy and antagonistic conflict overflow borders and are iterated through various scales from the local to the global”.

³¹ Si, à n’en pas douter, les tendances à l’œuvre à une échelle très vaste (internationale) ont des aspects visibles et décryptables à des échelles réduites (locale), cette interprétation du local à partir de la logique des fractales conduit, me semble-t-il, à une théorisation dangereusement réductionniste. En effet, elle ne tient pas compte du fait que la globalité du phénomène se crée tout au long d’un continuum allant du local au plus global.

De manière générale, il convient de souligner le fait que l'accent mis par certains sur l'aspect spatial de la mondialisation contribue assurément à en occulter la dimension temporelle et surtout historique³². Plus encore, cette dimension semble rapidement évacuée par des formules souvent lapidaires et ambiguës comme celles d' "accélération de l'Histoire" ou de "propulsion de l'événement".

³² Voy. M. CUILLERAI & M. ABÉLÈS, "Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique", *Anthropologie et Sociétés*, Politiques jeux d'espaces, vol. 26, n° 1, 2002, pp. 13-14, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000700ar.pdf>.

“La civilisation consiste à donner à quelque chose un nom qui ne lui convient pas, et à rêver ensuite sur le résultat. Et le nom, qui est faux, et le rêve, qui est vrai, créent réellement une réalité nouvelle. L’objet devient réellement différent, parce que nous l’avons, nous, rendu différent. Nous manufacturons des réalités”.

F. PESSOA, *Le Livre de l’Intranquillité*.

I. PENSER LA CONTEMPORANÉITÉ

Dès lors que l’on affirme l’intérêt épistémologique d’une analyse de la mondialisation, interroger la portée historique de ce phénomène apparaît comme une nécessité³³.

Dans cette optique, certains anthropologues se sont mis à réfléchir sur le caractère inédit ou non de la conjoncture actuelle. Malheureusement, les interprétations sont souvent contradictoires et ne laissent que très peu de place à la nuance : les uns affirmant qu’il s’agit d’un phénomène bien réel et sans précédent dans l’histoire universelle, les autres qu’il n’y a rien de nouveau et que la mondialisation n’est seulement qu’un instrument conceptuel au service des idéologies.

Ces controverses révèlent, de manière générale, toute la difficulté de la discipline à penser la contemporanéité, comme si elle n’y avait jamais été confrontée auparavant... Abordant les institutions européennes, le questionnement de M. Abélès se révèle tout à fait symptomatique : “comment travailler au présent sur du présent ? Est-il possible d’analyser ‘en temps réel’ des processus dont on perçoit bien qu’ils affectent nos sociétés, mais dont il est difficile de mesurer les effets, sauf de manière superficielle ?(...)”³⁴.

³³ V. MIRZA, “Une ethnologie de la mondialisation est-elle possible ?”, *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d’espace », vol. 26, n° 1, 2002, p. 161, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000708ar.pdf>

³⁴ M. ABELES “De l’Europe politique en particulier et de l’anthropologie en général”, *Cultures et Conflits*, n° 28, Interpréter l’Europe, p. 3, disponible en ligne à l’adresse <http://www.conflits.org/document.php?id=379>.

De manière générale, l'anthropologie semble butter contre le présent en lui opposant des formules incertaines destinées à saisir son déploiement et sa spontanéité, tantôt par rapport à un "avant" (le préfixe "post" suggérant que quelque chose est en cours car quelque chose d'autre est révolu : post-industriel, post-moderne, post-humain³⁵), tantôt par rapport à un "après" (le préfixe "sur" suggérant, quant à lui, les effets d'intensification de ce quelque chose en cours : sur-moderne, sur-humain).

A cet égard, notons au passage toute l'ambiguïté du terme "modernité" lorsqu'il est utilisé pour désigner les évolutions contemporaines, tant il est associé à l'Occident³⁶. Il serait sans doute préférable d'y renoncer sauf à considérer la modernité non comme un phénomène constitutif de l'Occident mais comme un concept "mouvant et multiple" aux "coordonnées spatio-temporelles complexes"³⁷.

Compte tenu de ces difficultés à penser le contemporain, il me semble qu'une anthropologie qui se voudrait *pro-spective* ne peut faire l'économie d'une prise de distance par rapport au phénomène qu'elle étudie. Il s'agit pour cette discipline d'être consciente d'observer un monde dont les évolutions la condamne elle-même au mouvement. Cette exigence n'est d'ailleurs pas dépourvue d'ironie dans la mesure où elle invite en l'espèce à un travail comparatif de type *rétro-spectif*. En effet, dans une certaine mesure, un phénomène comme la mondialisation n'existe que s'il est repris dans le cadre d'une narration, plus particulièrement d'une histoire.

³⁵ SLOTERDIJK, P., *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Points/Essais, Christian Bourgeois Editeur (Seuil), 2000, p. 268 : "Employé judicieusement, ce préfixe s'éloigne du passé comme d'une position devenue insoutenable. Il saute d'un bond dans un présent qui tout de même peut dire de lui-même qu'il vient après le passé. On ne sait pas grand-chose de ce dernier et pourtant c'est une sensation particulière de l'avoir derrière soi". Et Bruno Latour de se demander : "D'où vient l'impression si moderne de vivre un temps nouveau qui rompt avec le passé ?". Voy. B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte/Poche, Paris, 1997, p. 98.

³⁶ A la lecture de la littérature anthropologique actuelle, on peut regretter l'association malheureuse encore trop souvent faite entre modernité et Occident. Ainsi, lorsque certains auteurs, parmi les plus brillants, parlent d'"anthropologie de la modernité", ils le font pour évoquer l'étude de nos sociétés occidentales (le "rapatriement" de l'anthropologie). Ce qui implicitement contribue à maintenir le partage pour le moins ambigu entre "nous", les modernes et "les Autres", les non-modernes. Voy. par exemple, M. KILANI, Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989, p. 8.

³⁷ G. E. MARCUS, "Comment la curiosité anthropologique consomme ses propres lieux d'origine", *Ethnologie française*, XXX, 2000, 1, p. 150.

Or, comme nous le verrons, force est de constater que la circulation des biens, des personnes et les échanges culturels existent sur une large échelle depuis plusieurs siècles. Le brassage de sociétés, de cultures est en effet une constante dans l’histoire humaine. A cela, certains ajoutent également que l’histoire de l’anthropologie s’inscrit dans une histoire marquée par les processus de globalisation³⁸.

Ce constat appelle plusieurs commentaires dans le cadre de ce fragment consacré à l’“historicité”.

Tout d’abord, sans contester la survenance de “processus globalisés” au cours de l’histoire humaine, il me semble que la mondialisation à laquelle il est fait allusion, depuis plusieurs années maintenant, constitue un phénomène relativement original. Plus précisément, ce phénomène tire son caractère inédit d’un bouleversement sans précédent des catégories de temps et d’espace ; certes, les échanges existaient auparavant, mais ils ne se déclinaient pas à si grande échelle ni à si grande vitesse. J’insiste cependant sur le fait que cette prise de position s’inscrit dans une approche non holistique du phénomène ; ce dernier étant considéré comme fragmenté, non homogène et constitué d’une multiplicité de processus.

Ensuite, à l’égard des théories déniaient toute réalité ou originalité à ce phénomène, j’aimerais formuler une objection. Celles-ci me paraissent en effet passer à côté d’un élément fondamental de la problématique ; elles ne sont pas assez attentives aux représentations, car ce qui a changé, d’une manière profonde, c’est la façon dont les individus interprètent les évolutions du monde et les processus en œuvre, qu’ils soient citoyens “ordinaires” ou scientifiques³⁹.

³⁸ M. ABÉLÈS, “Le terrain et le sous-terrain”, in CH. GHASARIAN (sous dir. de), *De l’ethnographie à l’anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, 2004, p. 36.

³⁹ W. KASCHUBA, “Quelle sera la responsabilité politique de l’ethnologie dans le nouveau millénaire ?”, *Ethnologie française*, XXX, 2000, 1, p. 80. Selon Marc Augé la complexité contemporaine serait également l’effet d’une “amélioration du regard”, *op. cit.*, p. 79.

Cette observation me permet enfin de souligner la nécessité pour la discipline anthropologique de penser ses propres représentations, ce qui nécessairement invite à “problématiser l’inféodation de la discipline à une histoire intellectuelle idiosyncrasique”⁴⁰. Il s’agit ici de rendre compte de l’historicité à l’œuvre dans le procès constitutif de l’anthropologie afin d’identifier les bases épistémologiques qui au cours de l’histoire ont contribué à façonner nos représentations de l’Autre.

Dans ce cadre, il conviendra de montrer que la difficulté pour l’anthropologie à penser la mondialisation et à saisir le phénomène dans sa contemporanéité résulte notamment des rapports conflictuels que la discipline a entretenus avec la notion d’historicité. Plus particulièrement, il s’agira de penser les liens ténus qui existent entre l’historicité de la discipline et l’historicité de son objet.

Enfin, en toile de fond, cette réflexion servira à montrer que la manière de penser l’altérité a pendant longtemps été conditionnée par la soumission au paradigme épistémologique sur lequel l’anthropologie a été fondée et dont elle ne parvient pas encore tout à fait à se détacher.

II. LE PROCÈS CONSTITUTIF DE L’ANTHROPOLOGIE : LA LONGUE MARCHÉ VERS LE PROGRÈS...

A. Quand l’évolution implique la scission : les primitifs et les modernes

Le discours sur l’altérité assurément ne date pas d’hier ; toutes les sociétés qui nous ont laissé des traces écrites se sont confrontées à cette question. Pendant longtemps, ce discours participait d’une certaine forme d’exotisme, compris comme une fascination presque pulsionnelle pour la diversité lointaine et merveilleuse⁴¹.

⁴⁰ M. SINGLETON, “De l’épaississement empirique à l’interpellation interprétative en passant par l’ampliation analogique : une méthode pour l’Anthropologie Prospective”, in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 30.

⁴¹ F. AFFERGAN, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d’une critique de l’anthropologie*, PUF, Paris, 1987, p. 27.

Toutefois, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, à la fascination descriptive allait progressivement se substituer le paradigme positiviste (moderne ?...) qui marquerait pour longtemps nos manières de se représenter l'Autre⁴².

Ce paradigme épistémologique repose de manière schématique sur les deux idées suivantes⁴³ : une conception dogmatique de la pensée scientifique, laquelle repose de manière générale sur le modèle des sciences de la nature ainsi qu'une conception linéaire du temps orienté vers la notion de Progrès (à laquelle est associée l'idée d'une unité fondamentale de l'humanité, tout entière appelée à évoluer dans la même direction). Un tel paradigme implique une obsession pour l'idée d'ordre (de classification) qui est la matrice de tous les thèmes scientifiques, une poursuite de la "théorie générale" visant à identifier des lois et principes universels, un recours systématique à la métaphore organiciste ainsi qu'une prépondérance du tout sur les parties (holisme).

Pendant cette période qui marque la constitution du savoir anthropologique en science, la question de l'autre et plus généralement la question du rapport entre la diversité des cultures et l'unité de l'espèce humaine va définitivement s'interpréter à l'aune de cette rationalité positiviste.

D'une part, ce paradigme épistémologique allait réduire, pour ne pas dire pervertir, l'altérité en une somme de différences. Sous les effets nomenclateurs de la raison taxinomique⁴⁴, le concept de différence devient ainsi fondateur de la démarche anthropologique. Comme le souligne F. Affergan, "autrui devient sécable, dissécable, opérable. Il est soumis à une entreprise de décomposition et lorsqu'enfin il est recomposé, en vue d'une approche synthétique et conclusive il est méconnaissable : il n'est plus, *stricto sensu*, le Même ni l'Autre. Il est devenu un objet étendu neutre, prêt aux manipulations coloniales et normatives"^{45 46}.

⁴² Pour une approche historique plus nuancée, voy. G. LENCLUD, "Le grand partage ou la tentation ethnologique", in ALTHABE, G., FABRE, D. & LENCLUD, G. (sous dir. de), *Vers une ethnologie du présent*, Ethnologie de France (Cahier 7), Ed. de la Maison des sciences de l'homme de Paris, Paris, 1992, pp. 9-37.

⁴³ R. VERDENAL, "La philosophie positive d'Auguste Comte", in F. CHÂTELET (sous dir. de), *La Philosophie*, t. III : De Kant à Husserl, Marabout, 1979, pp. 97-134.

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Tel, Gallimard, 1966, pp. 137-176.

⁴⁵ F. AFFERGAN, *Exotisme et altérité*, loc. cit., p. 81.

D'autre part, ce paradigme allait enfermer l'homme au sein d'un déterminisme eschatologique orienté vers la notion de progrès. En effet, à partir d'un inventaire systématique des différences qui font la pluralité du monde et de l'humanité, l'anthropologie □ qui a son origine se présente sous les traits de l'évolutionnisme (celui de Morgan et Tylor)⁴⁷ □ a déplacé la figure de l'altérité et relativisé la pluralité. La pluralité se trouve relativisée dès lors que la diversité de chaque configuration culturelle, incorporée dans l'histoire universelle, ne s'interprète qu'à titre de "variante distante dans le temps"⁴⁸.

Le "grand partage" était ainsi consacré... entre "eux" et "nous", les primitifs et les modernes. Comme le souligne G. Lenclud : "voici les primitifs 'inventés' comme domaine de recherche relevant d'un savoir réservé, l'ethnologie, à qui il revient en propre de reconstruire la genèse de l'état de société, de décrire, dénombrer et comparer les formes archaïques d'organisation sociale, les modes de penser, d'identifier la ligne d'évolution qui conduit par paliers à la société de type moderne"⁴⁹.

D'un point de vue méthodologique, dès lors que l'on postulait l'existence des sociétés radicalement autres, qualifiées de primitives, l'anthropologie est parvenue à imposer l'idée de "terrain comme huis-clos", comme lieu de recherche bien délimité, appréhendé de la même façon qu'un biotope. Ceci est d'autant plus évident lorsqu'on considère le caractère insulaire des Trobriandais étudiés par B. Malinowski⁵⁰.

Ainsi, le fameux "présent ethnographique" propre à l'écriture ethnographique "standard" était plus qu'une clause de style car il reflétait la prétention ahistorique de l'anthropologie.

⁴⁶ Faut-il le rappeler, l'anthropologie, en tant que discipline, est l' "enfant de son siècle"; elle s'inscrit assurément dans un contexte historique bien particulier, celui de la colonisation. Voy. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, loc. cit., p. 388.

⁴⁷ Je n'approfondirai pas ici les liens entre évolutionnisme social et évolutionnisme biologique (Darwin, Lamarck).

⁴⁸ M. KILANI, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 2000, p. 20. L'auteur souligne également que, dans le même ordre d'idées, une relation sera établie entre l'indigène exotique □ altérité externe □ et le peuple indigent de la société européenne □ altérité interne (voy. p. 103).

⁴⁹ G. LENCLUD, *op. cit.*, p. 25. Sur le plan académique, cette scission se traduit par la séparation entre deux champs disciplinaires : l'ethnologie et la sociologie. Toutefois, ces disciplines n'en obéissent pas moins au même paradigme, comme en témoigne la distinction faite par E. Durkheim entre "solidarité mécanique" et "solidarité organique", considérées comme étapes de l'évolution sociale.

⁵⁰ B. MALINOWSKI, *Les argonautes du pacifique occidental*, Tel, Gallimard, 1989.

A cet égard, sans entrer dans le détail de la critique relative à l'héritage malinowskien, précisons cependant que depuis quelques années sa pertinence a fortement été remise en cause, notamment sous l'impulsion du courant post-moderne.

Dans le cadre d'une interrogation sur les modalités de production de la connaissance anthropologique, les post-modernes ont montré à quel point l'usage du "présent ethnographique" contribuait à donner l'illusion d'une représentation objective d'une culture, inscrivant celle-ci dans un moment déterminé mais aussi hors du temps⁵¹.

D'un point de vue épistémologique, le paradigme positiviste – et la scission qui lui est inhérente – aurait des conséquences significatives sur la manière d'envisager la culture. Désormais, les représentants de la discipline⁵² porteraient pendant longtemps leur attention sur le consensus ou la permanence plutôt que sur la contradiction ou le changement. Privilégiant ainsi une approche synchronique, ils négligeraient de prendre en compte l'historicité à l'œuvre dans les cultures qu'ils étudiaient ; c'est-à-dire tout ce qui constitue le discontinu, l'hétérogène, l'erratique, le contradictoire dans le travail de l'histoire.

Cette posture épistémologique contribuerait incontestablement à réifier ou essentialiser la notion de culture (et ses attributs : clan, tribu, lignage, ethnie, etc.), laquelle était perçue désormais comme un tout homogène et autonome. Dès lors, l'Autre se retrouve comme figé, anthropoïde-fossile pris au piège d'une aire glaciaire culturelle, cristallisant l'opposition entre tradition et modernité.

⁵¹ M. KILANI, *L'invention de l'autre*, loc. cit, p. 260. Il y aurait encore beaucoup à dire sur la temporalité inhérente au travail anthropologique – notamment sur le temps du terrain (considérer les conditions concrètes dans lesquelles l'anthropologue établit son rapport à l'objet d'étude) et le temps de l'écriture (considérer le temps de la "re-prise" théorique après l'expérience de terrain) – mais ceci dépasse largement le cadre de ce travail. Voy. cependant *infra*, p. 66 et s.

⁵² Notamment dans leurs tentatives de se démarquer de leurs prédécesseurs évolutionnistes ou diffusionnistes.

B. Les “sociétés froides” et les “sociétés chaudes” : juste une mise au point...

Dès lors que l'idée de “grand partage” (et surtout la visée téléologique qui lui est inhérente) continue, comme nous le verrons, de hanter la discipline anthropologique notamment dans ses réflexions sur la mondialisation⁵³, il apparaît important de montrer que les représentations de cette idée ont cependant varié dans l'histoire de la discipline et ont fini par revêtir une forme très éloignée de sa signification première.

A cette fin, penchons-nous sur le partage⁵⁴, sans doute le plus célèbre, introduit par C. Lévi-Strauss entre “sociétés froides” et “sociétés chaudes”. Il s'agit ici de clarifier les controverses suscitées par cette opposition car elles illustrent de manière exemplaire les difficultés éprouvées par les anthropologues à penser la problématique du temps et de l'historicité. L'opposition entre sociétés froides et sociétés chaudes a souvent fait l'objet d'interprétations restreintes, voire caricaturales. Ainsi, il a été reproché à cet auteur d'être le continuateur de la tradition du grand partage.

Or, lorsqu'on considère attentivement les intentions du père du structuralisme, il apparaît que ces controverses résultent d'une confusion initiale. Pour le dire simplement, les détracteurs de C. Lévi-Strauss se sont en quelque sorte trompés de cible. Alors que celui-ci proposait une réflexion relative aux modes d'être au temps (ce que l'on peut qualifier de “philosophie de l'Histoire”), ils lui reprochaient de dénier à ces sociétés toute forme d'historicité.

Cependant, C. Lévi-Strauss, comme il l'a précisé explicitement dans sa leçon inaugurale au Collège de France en 1960, n'a jamais prétendu que ces sociétés “froides” étaient hors de l'histoire ; au contraire, il admettait qu'elles sont dans l'histoire, que leur passé est aussi ancien que le nôtre et qu'elles ont connu des transformations, des crises, des guerres. Mais, ajoute-t-il, “tout en étant dans l'histoire, ces sociétés semblent avoir élaboré une sagesse particulière, qui les incite à résister désespérément à toute modification de leur structure, qui permettrait à l'histoire de faire irruption en leur sein”.

⁵³ Voy. *infra*, p. 27 et s.

⁵⁴ Le “grand partage” a été décliné à travers diverses formules : sociétés sans histoire et sociétés à histoire, sociétés de l'oralité et sociétés de l'écriture, sociétés sans Etat et sociétés à Etat, etc.

Pour lui, cette distinction entre “sociétés froides” et “sociétés chaudes” était surtout de nature théorique, voire heuristique⁵⁵. Ainsi, il affirmait qu’ “il n’existe probablement aucune société concrète qui, dans son ensemble et dans chacune de ses parties, corresponde à l’un ou à l’autre type”⁵⁶.

Cet arsenal conceptuel développé par C. Lévi-Strauss ne procède donc aucunement d’une tentative d’opérer des distinctions réelles (naturelles) sur fond de déterminisme historique⁵⁷.

Cette mise au point me paraît cruciale car, de manière générale, elle renvoie à une problématique consubstantielle à celle de l’historicité. Plus particulièrement, elle témoigne de l’existence de deux approches pertinentes pour appréhender la culture ; l’une basée sur les structures⁵⁸, l’autre sur les processus.

Bien que ces deux approches appartiennent sans aucun doute à des paradigmes épistémologiques historiquement situés⁵⁹, elles reflètent avant tout une différence de point de vue au sens strict du terme, c’est-à-dire de positionnement du regard à l’égard d’un phénomène culturel. En cela, il convient de préciser qu’il n’y a pas nécessairement lieu de considérer ces approches comme mutuellement exclusives.

Cela dit, au-delà de ces nuances, il faut reconnaître que l’accent mis tantôt sur la fonction (Malinowski, Radcliffe-Brown) ou la structure (Lévi-Strauss, Evans-Pritchard) au détriment du processus implique une forme de déshistoricisation des cultures étudiées par ces anthropologues⁶⁰.

⁵⁵ M. ABÉLÈS “De l’Europe politique en particulier et de l’anthropologie en général”, *op. cit.*, p. 4 et s.

⁵⁶ Voy. G. CHARBONNIER, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 1961, p. 38.

⁵⁷ G. LENCLUD formule les mêmes observations à l’égard de la distinction introduite par Pierre Clastres entre “sociétés sans Etat” et “sociétés à Etat” (*op. cit.*, pp. 32-33). Voy. P. CLASTRES, *La société contre l’Etat. Recherches d’anthropologie politique*, Critique, Ed. de Minuit, Paris, 1974, p. 161 et s.

⁵⁸ Cette notion devant ici être comprise dans un sens plus large que celui que lui assigne C. Lévi-Strauss.

⁵⁹ On peut en effet considérer que l’intérêt *systématique* dont témoignent les sciences humaines pour la thématique de l’action, la pratique et les stratégies des acteurs est postérieur au structuralisme.

⁶⁰ C’est à ce titre seulement que l’on peut suivre Robert Deliége, lorsqu’il affirme que le structuralisme de manière générale se caractérise par une forme de “rejet de l’histoire” : “Le structuralisme est bien une machine à supprimer le temps, l’idée même de structure est rebelle, ou du moins rétive, au changement”. Voy. R. DELIÈGE, *Introduction à l’anthropologie structurale. Lévi-Strauss aujourd’hui*, Points/Essais, Seuil, 2001, p. 50.

III. L'HISTORICITE DE L'OBJET ANTHROPOLOGIQUE

La mondialisation incontestablement pose un défi incontournable à la discipline anthropologique ; elle l'oblige plus que jamais à se remettre en cause, elle qui pendant longtemps a été si peu disposée à penser l'historicité des sociétés et des cultures qu'elle étudiait.

Plus particulièrement, ce phénomène semble susciter deux interrogations majeures qui nécessairement doivent être appréhendées "en miroir" tant elles sont inextricablement liées : d'une part, celle relative à la fin de la discipline anthropologique en raison de la disparition de son objet, d'autre part, celle relative à l'homogénéisation des cultures. Il convient maintenant de faire le point sur ces préoccupations.

A. La fin du "grand partage" : regard critique sur une certaine anthropologie de la mondialisation

Le spectre du grand partage semble revenir hanter à nouveau la discipline anthropologique. Cette fois cependant, c'est pour en annoncer la fin qu'une série d' "anthropologue-exorcistes" ont recours à cette idée. En effet, dans une certaine littérature anthropologique contemporaine, il n'est pas rare d'entendre parler de la fin du grand partage pour évoquer la disparition définitive⁶¹ des "primitifs" sous les effets modernisateurs de la mondialisation.

Mais où sont donc passés les Bororo, Nuers, Dogons et autres Guayaki, se demande-t-on ? Et certains de pointer du doigt la mondialisation qui marquerait la fin du grand partage – entre eux et nous, c'est-à-dire entre les primitifs et les modernes – et, en conséquence, sonnerait le glas de l'anthropologie. Il ne resterait alors à celle-ci qu'à se recycler en historienne des cultures non-occidentales, pré-modernes en se limitant à gérer les fonds documentaires considérables rassemblés au fil de l'histoire^{62 63}.

⁶¹ Cette fin aurait déjà été amorcée dans les années 60 par l'émancipation des peuples de la tutelle coloniale et le "rapatriement" de l'anthropologie qui s'ensuivit. Notons à cet égard que C. Lévi-Strauss s'attristait déjà de cette conjoncture. Voy. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Terre Humaine/Poche, Plon 1955, pp. 40-41.

⁶² A. TESTART, "L'objet de l'anthropologie sociale", in *Revue l'Homme. Anthropologie : état des lieux*, Biblio/Essais, Livre de Poche, n° 4046, spéc. p. 149.

Si la mondialisation constitue un phénomène qui assurément interroge les fondements de la discipline, cette vision pour le moins pessimiste à l'égard de la discipline procède incontestablement d'un biais interprétatif malheureux. Cette interprétation en termes de fin du grand partage est principalement partagée par une série d'auteurs⁶⁴, majoritairement anglophones, que d'aucuns assimilent au courant post-moderne.

En effet, poser la problématique en termes de fin du grand partage □ c'est à dire postuler un monde primitif en voie de disparition ou totalement disparu □ "ne revient-il pas à projeter dans le passé l'image d'un monde paradisiaque, plus authentique, en développant une théorie implicite du déclin, de l'inauthenticité actuelle, notamment des valeurs et du sens" ?⁶⁵

Cette interprétation postulant le "décloisonnement" des sociétés exotiques, auquel est souvent associé l'avènement d'un œcumène global, s'inscrit dans une vision tout à fait passéiste de la discipline reproduisant le partage fondamental entre sociétés primitives et sociétés modernes. En outre, une telle interprétation apparaît d'autant plus stérile qu'elle s'inscrit, dans la continuité des critiques post-modernes relative à la colonisation. Ainsi, à force d'être focalisé sur cet événement, les tenants de cette interprétation font l'économie d'une véritable analyse historico-comparative orientée sur le long terme, refusant de s'interroger sur l'historicité à l'œuvre dans les "sociétés primitives" avant le contact européen⁶⁶.

Or, il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples à l'infini pour montrer non seulement que le brassage des sociétés est une constante dans l'histoire humaine, mais aussi qu'elles ont déjà connu certaines formes de globalisation (sous un aspect primaire ou partiel).

⁶³ A moins que l'anthropologie ne se transforme en "zoologie de l'animal nécrologique" ?... comme y fait allusion Peter Sloterdijk. Voy. P. SLOTERDIJK, *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Points/Essais, Christian Bourgeois Editeur (Seuil), 2000, p. 275.

⁶⁴ Voy. notamment U. HANNERZ, "The Global Ecumene as a Network of Networks", in A. KUPER (dir.) *Conceptualizing Society*, London & New York, Routledge, 1992, pp. 34-56 ; A. GUPTA & J. FERGUSON, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, 1997; ou encore J. CLIFFORD, *Routes, Travel and Translation in the late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

⁶⁵ J. ASSAYAG, *op. cit.*, pp. 213-214. L'auteur développe une réflexion très critique à l'égard d'une certaine "anthropologie de la mondialisation".

⁶⁶ Ou pire, comme le soulignent A. Reyniers et O. Servais, on y sent poindre implicitement des relents inquiétants d'évolutionnisme A. REYNIERS & O. SERVAIS, "Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique", in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 47. Dans le même sens, voy. l'article au titre particulièrement évocateur de J.-L. AMSELLE, "La globalisation. 'Grand partage' ou mauvais cadrage ?", *L'Homme*, n° 156, 2000, p. 216. L'auteur s'interroge notamment sur une certaine forme de retour au diffusionnisme.

Pour nous en convaincre, J. Friedman va même jusqu'à remonter à l'Antiquité athénienne dans une contribution au titre évocateur : "Plus ça change ? On not learning from history"⁶⁷

68

A pousser la démonstration jusqu'à l'extrême, on pourrait même affirmer, sur base d'une réinterprétation des données de terrain de Malinowski, que le système du kula représentait déjà un phénomène primaire de globalisation. Au-delà de sa dimension cérémonielle, la kula est en effet considérée par certains auteurs comme un réseau ouvert de transactions étendant ses ramifications sur une échelle beaucoup plus large que ne l'avait montré B. Malinowski⁶⁹. Comme l'illustre à merveille cet exemple, notons au passage qu'une approche ethno-historique peut tout à fait s'intégrer au sein d'une "anthropologie des mondes contemporains", les deux n'étant pas exclusives l'une de l'autre. La multitude de données ethnographiques rassemblées au fil de l'histoire de la discipline permettrait ainsi d'interpréter les tendances actuelles de la recherche, et d'œuvrer à la mise en place des approches nouvelles qui serviront à l'analyse de la diversité culturelle pour constituer les archives de demain.

De manière générale, le recadrage historique qui vient d'être proposé apparaît crucial à plus d'un titre. D'une part, il permet de souligner la nécessité de ne pas hypostasier le caractère exceptionnel du présent (ce qui, notons-le, n'empêche pas de lui reconnaître une certaine originalité). D'autre part, ce faisant, il permet d'échapper à une vision dogmatique, voire caricaturale de l'avenir. A cet égard, il appartient aux anthropologues de dépasser toute vision dogmatique lorsqu'ils décident d'appréhender un phénomène comme la mondialisation. Car faute de le faire, ils contribueront tantôt à faire le jeu des idéologies⁷⁰, tantôt à stigmatiser les inquiétudes que ce phénomène suscite dans l'imaginaire des individus, notamment en ce qui concerne l'homogénéisation des cultures.

⁶⁷ Voy. J. FRIEDMAN, "Plus ça change ? On not learning from history", in F. FRIEDMAN & C. CHASE-DUNN, (eds) *Hegemonic Declines: Past and Present*, Boulder:Paradigm Press, 2004, pp. 89-114, disponible en ligne à l'adresse <http://tazi.net/JFriedman/>.

⁶⁸ Voy. J. ASSAYAG, *op. cit.*, p. 217. L'auteur souligne que la globalisation est aussi ancienne que l'émergence des vieilles civilisations commerciales. Il fait notamment référence aux réseaux commerciaux de l'océan indien, à l'empire mongol, etc.

⁶⁹ J. P. SINGH UBEROI, *Politics of the Kula Ring. An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester University Press, Manchester, 1962, cite par J.-L. AMSELLE, *op. cit.*, pp. 218-219. En privilégiant une observation sédentaire, ce dernier semble s'être privé d'une clé de lecture qui lui aurait permis d'élaborer une "géo-politique" du kula.

⁷⁰ Pour une critique de l'idéologie multiculturaliste, voy. M. ELBAZ & D. HELLY, "Modernité et postmodernité des identités nationales", *Anthropologie et Sociétés*, Pouvoirs de l'ethnicité, vol. 19, n° 3, 1995, pp. 26-28, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/1995/v19/n3/015367ar.pdf>.

B. L'homogénéisation des cultures : de la nécessité d'introduire de la nuance

Les inquiétudes actuelles relatives aux dangers d'homogénéisation des cultures inhérents à la mondialisation interrogent la discipline anthropologique car elles évoquent la disparition d'un de ses concepts fondateurs. A cet égard, il est saisissant de constater que pour "signifier" ce risque d'homogénéisation, les individus ont de plus en plus recours à la rhétorique "environnementale" ; ainsi, il n'est pas rare d'entendre parler de préservation de la "biodiversité culturelle" ou de l' "écosystème culturel".

Notons que ces inquiétudes trouvent également écho dans les discours et instruments politiques émanant de certaines organisations internationales telle l'ONU, comme en témoigne la très récente "Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles", approuvée le 20 octobre 2005⁷¹. En outre, la simple lecture du préambule de la Convention suffit à comprendre combien la mondialisation peut susciter des conflits d'intérêt et provoquer des divergences de vue.

La problématique très controversée relative au binôme "commerce/culture" est une des illustrations permettant de saisir au mieux toute la complexité de ce phénomène. Les interactions de plus en plus complexes entre ces deux sphères du social ont pris une nouvelle dimension stratégique du fait que les biens et les services culturels non seulement transmettent des messages et des valeurs qui peuvent reproduire ou faire évoluer les identités culturelles et contribuer à la cohésion sociale, mais sont également un facteur de production qui obéit à sa propre logique dans la nouvelle économie mondiale. Le résultat en est que les négociations commerciales dans le secteur de la culture sont extrêmement controversées et difficiles⁷².

⁷¹

http://www.unesco.org/culture/culturaldiversity/convention_fr.pdf.

⁷² Ces difficultés concernent des questions aussi diverses que la circulation des œuvres artistiques et littéraires (droit d'auteur), la préservation du patrimoine artistique, historique ou archéologique, le statut et la mobilité des "créateurs", etc.

En effet, quand la culture figure au menu des négociations, des discussions complexes apparaissent à propos de la relation entre les aspects de caractère économique et ceux qui sont d'une autre nature, ces derniers n'ayant pas de prix ou de valeur assignée (comme l'identité, la beauté ou le sens de la vie...).

Cet exemple illustre à quel point les différentes sphères du social sont mobilisées dans un contexte mondialisé et comment elles finissent par créer un écheveau dont les multiples fils se révèlent difficile à démêler. Cet aspect labyrinthique, voire pour certains chaotique, est incontestablement de nature à susciter les plus vives inquiétudes, notamment en ce qui concerne les dangers d'une éventuelle homogénéisation du monde, pour ne pas dire une occidentalisation de monde.

Dans ce contexte, plutôt que de succomber aux pièges d'une "ethnographie d'urgence" comme l'évoque M. Augé⁷³, l'anthropologie, me semble-t-il doit se porter au cœur des processus de mondialisation afin d'en restituer toute la complexité. Aussi, l'évocation d'un risque d'homogénéisation appelle-t-elle certains commentaires critiques.

Comme nous l'avons vu, la mondialisation renvoie d'abord à une dimension technico-économique. En effet, elle est prioritairement interprétée comme l'expansion à l'échelle mondiale de l'économie de marché⁷⁴, facilitée par l'émergence de réseaux sophistiqués de transport et de communication.

Sous cet angle, il est difficile de nier qu'une telle conjoncture n'engendre pas une uniformisation des productions, des techniques, et des produits émanant des pays du Nord. A cet égard, certains vont même jusqu'à affirmer que l'adoption par les autres sociétés des innovations technico-économiques occidentales s'impose presque comme un impératif catégorique. Comme le souligne Ph. Nêmo, "il y a fort à parier qu'aucune société humaine ne pourra, à terme, se dispenser de les pratiquer, sauf à accepter une situation d'infériorité structurelle permanente par rapport aux sociétés qui les ont adoptées"⁷⁵.

⁷³ M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁴ F. BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Champs, Flammarion, 1985. Voy. spécialement ses réflexions autour des concepts d' "économie mondiale" et d' "économie-monde", p. 84 et s.

⁷⁵ Ph. NÊMO, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Quadrige, PUF, Paris, 2004, pp. 101-102. Dans la lignée de K. Polanyi, cet auteur se réfère toutefois principalement à deux innovations occidentales: la société de droit et le marché. Il

Le problème est que ces innovations technico-économiques ouvrent l'accès à une consommation de produits toujours plus standardisés. C'est évidemment à ce niveau que la mondialisation prend une dimension caricaturale. A cet égard, force est de constater qu'un "style de vie" relativement identique s'impose d'un bout à l'autre de la planète, répandu par les médias et prescrit par le matraquage de la culture de masse.

Toutefois, cette mondialisation-là ne doit pas se confondre avec l'histoire d'une homogénéisation culturelle. La confusion qu'il convient de dissiper provient, me semble-t-il, d'une assimilation erronée, voire fallacieuse, faite entre "culture" et objets de fabrication courante, transitoires, jetables, de faible ou de moyenne durée, comme les techniques elles-mêmes en constante transformation. Ainsi, il importe de ne pas se laisser tromper par une fausse identification entre l'univers de la production marchande et technique et l'univers par lequel l'homme se rapporte au monde, s'y enracine, s'oriente grâce à lui, se donne les repères pour se situer par rapport à la "nature", à la vie ou à la mort, à l'au-delà⁷⁶.

A ce titre, il convient de ne pas perdre de vue que la "mondialisation technico-économique" n'implique pas comme telle une conversion culturelle ni même identitaire⁷⁷. Comme le souligne C. von Barloewen, "l'homogénéisation du monde s'accomplit uniquement dans l'esprit d'une rationalité du marché, et en aucun cas par la création d'une identité collective du monde qui pourrait avoir un véritable effet de transmission et d'union entre les cultures et les religions"⁷⁸. En d'autres mots, les cultures ont un pouvoir de résistance, de reconstruction, de reprogrammation basé sur un processus dialectique constant d'appropriation et de sélection, et ce, de façon interne, mais aussi externe, à travers les multiples influences (flux) qui les traversent.

Ceci, me semble-t-il, apparaît d'autant plus lorsqu'on considère le phénomène de fragmentation politique et d'effervescence identitaire qui accompagnent le processus d'uniformisation économique.

ajoute qu'au même titre que la révolution néolithique faite en Mésopotamie, la dernière mutation importante de l'humanité a été engendrée par l'Occident.

⁷⁶ H. ARENDT, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Folio/Essais, Gallimard, 1972, pp. 263-264.

⁷⁷ P. LEGENDRE, "Si seulement l'Occident était une notion géographique... Réflexions introductives", in *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Conférences au Japon, Les Quarante Piliers, Mille et Une Nuits, Paris, 2004, pp. 29-30.

⁷⁸ C. VON BARLOEWEN, *Anthropologie de la mondialisation*, Ed. des Syrtes, Paris, 2003, p. 382.

En effet, au moment même où se développe une économie et une prétendue culture mondiale, l'on assiste parallèlement à un phénomène de revendication identitaire à travers «la prolifération des néo-nationalismes et des fondamentalismes, la célébrations des identités postulées, le retour des logiques d'exclusion et de la violence inter-ethnique»⁷⁹.

De ce point de vue, la mondialisation est loin de signifier l'occidentalisation des valeurs ou le nivellement des cultures, même si elle les transforme toutes, quoique selon des degrés différents d'après l'aptitude de ces cultures à s'approprier les innovations technico-économiques⁸⁰. En ce sens, si l'on peut admettre que les cultures observées jusqu'ici par l'anthropologie disparaissent ou ont disparu, d'autres inconnues jusqu'alors et d'une autre nature apparaissent dans une dynamique complexe de différenciation.

Il me semble que c'est précisément dans cette brèche qu'ouvre la nuance que doit s'immiscer le regard prospectif de l'anthropologue.

IV. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : A PROPOS DE LA CLAUSTROPHOBIE DES CULTURES

Au vu de ce qui vient d'être exposé, la mondialisation invite plus que jamais les anthropologues à mettre en exergue le fait qu'il n'y ait jamais eu *sensu stricto* de sociétés closes ! Aussi, faut-il s'élever définitivement contre une certaine «anthropologie de la mondialisation» qui, se parant des atours séduisants de la prophétie, ne constitue en fait qu'une régression puisqu'elle finit implicitement à assimiler les cultures à des agrégats homogènes et figés dans le temps.

Aussi, face à un phénomène comme la mondialisation, ne faut-il pas renier l'héritage épistémologique de ces dernières années.

⁷⁹ M. ELBAZ & D. HELLY, «Présentation : spectres et pouvoirs de l'ethnicité», *Anthropologie et Sociétés*, « Pouvoirs de l'ethnicité », vol. 19, n° 3, 1995, p. 5, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/1995/v19/n3/015367ar.pdf>. Cet aspect sera approfondi dans le fragment suivant.

⁸⁰ Jackie Assayag souligne également que ce phénomène «ne s'apparente pas non plus à un mouvement qui irait du centre, que serait la civilisation occidentale, à la périphérie, les dits tiers-mondes ou pays du Sud, puisque la globalisation est en train de dissoudre ou de multiplier cette polarisation du monde qui aura duré quatre siècles» (*op. cit.*, p. 205).

Une des évolutions les plus importantes de l'anthropologie n'a-t-elle pas été de désubstantifier l'Autre, comme le fait remarquer M. Abélès ?⁸¹ Cette évolution, même si elle fut progressive et parfois tâtonnante, a contribué incontestablement à montrer que le postulat fondateur de l'anthropologie – à savoir, l'existence de sociétés originellement pures et soustraites à tout contact – relevait d'une pure et simple construction fictionnelle⁸².

Ainsi, sans entrer de manière approfondie dans l'inventaire des courants et des auteurs qui ont contribué à historiciser le champ de l'anthropologie, citons notamment l'approche dynamique proposée par G. Balandier^{83 84}. Il semble que ce dernier ait, avant l'heure, accepté la "mort du primitif"⁸⁵ pour se concentrer sur les dynamiques sociales à travers l'analyse des variations, des conflits et du changement. Plus particulièrement, sur base de travaux portant sur la décolonisation, sur le développement, sur la constitution des Etats africains au lendemain de leur indépendance, son approche tendait non seulement à souligner les transformations, mais plus encore le fait de l'inachèvement consubstantiel à tout agencement social. Ce caractère d'inachèvement, en un certain sens de précarité, marque tout agencement social et semble l'ouvrir à toutes les potentialités.

Dans la lignée de G. Balandier, il convient également de mentionner l'originalité de certaines approches en anthropologie du développement, centrées autour des concepts d' "agency"⁸⁶ ou d' "enchevêtrement des logiques sociales"⁸⁷. Celles-ci ont contribué à appréhender autrement la position des acteurs populaires, leurs stratégies de survie, d'adaptation, de réinvention permanente du lien social.

⁸¹ M. ABÉLÈS, "De l'Europe politique en particulier et de l'anthropologie en général", *op. cit.*, p. 2.

⁸² F. AFFERGAN, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 233.

⁸³ Voy. notamment l'ouvrage *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

⁸⁴ Eventuellement, on pourrait aussi évoquer l'approche néo-marxiste de Maurice Godelier. Toutefois, cette analyse reste encore enfermée dans une vision globalisante et déterministe du social, inhérente au matérialisme historique de K. Marx. Voy. M. GODELIER, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, F. Maspero, Paris, 1973.

⁸⁵ F. LAPLANTINE, *L'anthropologie*, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, 2001, pp. 149-150.

⁸⁶ Ces approches se sont inspirées d'un nouvel axe de recherches basé sur les concepts de "praxis" et d' "action, développé notamment en sociologie. A ce propos, voy. N. LONG, "Du paradigme perdu au paradigme... retrouvé ? Pour une sociologie du développement orientée vers les acteurs", *APAD*, Bulletin n° 7, 1994, pp. 25-26.

⁸⁷ J.-P. OLIVIER DE SARDAN, "Les trois approches en anthropologie du développement", *Revue Tiers Monde*, t. XLII, n° 168, oct. – déc. 2001, p. 742.

Plus particulièrement, sans nier l'influence des facteurs structurels ou externes⁸⁸, ces courants privilégient une approche plus dynamique du changement social en reconnaissant le rôle central joué par les acteurs individuels. A ceux-ci est reconnue la capacité de traiter l'expérience sociale et d'élaborer des moyens pour se débattre dans la vie, même sous les formes les plus extrêmes de coercition. Autrement dit, ces approches anthropologiques se caractérisent par "une reconnaissance de l'adaptation comme étant le processus comportemental décisif en matière de changement social" et par une prise en compte des "aspects manipulateurs et débrouillards du comportement"^{89 90}.

Grâce aux différentes approches portant sur l'historicité et la dynamique inhérente aux sociétés étudiées, on peut aujourd'hui mieux cerner le "déficit épistémologique" dont témoignent des catégories comme celles de clan, tribu, fratrie, ethnie ou lignage⁹¹. Dans la même optique, il convient également de souligner l'obsolescence d'un concept comme celui d' "acculturation", à travers lequel, peut-on affirmer, l'anthropologue poursuivait implicitement la recherche fantasmatique d'une pureté et d'une simplicité originelles derrière la réalité foisonnante de l'actuel.

De ces différentes considérations, il nous faudra retenir qu'assurément les cultures (et leurs attributs) sont claustrophobes ; elles sont rétives à toute clôture substantialiste et supportent mal tout enfermement "réificateur". Compte tenu du jeu des interactions et des changements d'échelle inhérents à la mondialisation, la notion de "culture" prend, me semble-t-il, une nouvelle dimension.

⁸⁸ Ces approches remettent en cause les modèles déterministes, linéaires et externalistes du changement social. A cet égard, dans une tentative d'articuler structure et processus, elles s'efforcent de montrer comment les contraintes structurelles et institutionnelles passent par les logiques relationnelles informelles, voire y sont "encastrées" (*embedded*).

⁸⁹ J. BENNET, "Anthropology and development : The ambiguous engagement", in J. BENNET & J. BOWEN (eds), *Production and autonomy. Anthropological studies and critiques of development*, Lanham, Society for Economic Anthropology, 1988, pp. 19-21 cité par J.-P. OLIVIER DE SARDAN, "Les trois approches en anthropologie du développement", *op. cit.*, p. 748.

⁹⁰ Notons au passage que ce "paradigme de l'acteur" n'introduit pas seulement à la question de la réflexivité de l'agent, mais aussi à celle de l'anthropologue. Voy. *infra*, p. 60 et s.

⁹¹ A cet égard, on se référera par exemple à la brillante analyse développée par Mondher Kilani relative aux concepts d' "ethnicité" et de "lignage", à la suite de son terrain réalisé dans une oasis du Sud tunisien. M. KILANI, *L'invention de l'autre*, *loc. cit.*, pp. 206-235.

A ce titre, mon propos visait à démontrer qu’une analyse prospective de ce phénomène passe obligatoirement par un questionnement épistémologique préalable et toujours à renouveler sur cette notion de “culture”. En outre, à l’heure de la mondialisation, une telle posture épistémologique exige incontestablement de passer par un “métissage disciplinaire” entre anthropologie et histoire^{92 93}.

⁹² A. REYNIERS & O. SERVAIS, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁹³ Le rapport entre ces deux disciplines mériterait une réflexion approfondie qui dépasse largement le cadre de ce travail. En guise d’introduction à cette problématique, voy. la comparaison “différentielle” faite entre anthropologie et micro-histoire par A. BENZA, “De la micro-histoire vers une anthropologie critique”, in J. REVEL (sous. dir. de), *Jeux d’échelles. La micro-analyse à l’expérience*, coll. Hautes Etudes, Gallimard/Le Seuil, Paris, 1996, pp. 37-70.

“Il a fallu larguer les amarres du confortable état premier où l’on était, sur lequel on s’appuyait, et perdre ses excellentes localisations, qui tenaient l’infini hors des remparts. Dans la tête troublée, un surprenant « tout à la fois » est perçu”.

H. MICHAUX, *L’infini turbulent*.

I. TOPOLOGIE DE LA MONDIALISATION

A. L’ère du transnational : les flux et les réseaux

Comme préalablement évoqué, la mondialisation semble consacrer l’ère du transnational. Le monde en effet se révèle traversé par une multiplicité de flux qui se jouent des frontières et des territoires. Parmi ces flux on peut notamment distinguer les catégories suivantes : flux de capitaux et flux financiers, flux de marchandises et de techniques, flux de personnes, flux d’informations et d’idées, etc.

Ces flux, incontestablement, confèrent au paysage mondial une configuration transnationale relativement inédite. Ainsi, la logique sous-tendant une telle configuration est essentiellement celle du *réseau*, “c’est-à-dire de l’articulation de ‘nœuds’, reliés entre eux par des ‘arcs’ et dont la projection forme des ‘aires’ ”⁹⁴. Plus particulièrement, ces flux investissent des réseaux existants (ex : les réseaux de transports) en les intensifiant ou contribuent à en façonner de nouveaux (ex : les réseaux numériques, qui assurément se révèlent être les archétypes du modèle transnational).

Cette configuration réticulaire provoque de la sorte une modification des rapports entre le local et le global, qui peut être analysée sous deux angles, si l’on recourt à une métaphore géométrique.

⁹⁴ Voy. O. DOLLFUS, *La mondialisation*, La Bibliothèque du Citoyen, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, Paris, 1997, p. 101.

D'une part, sur un plan horizontal, la multiplication des flux, leur intensification et leur imbrication semblent engendrer des formes nouvelles de spatialité. Le local, traversé par une multiplicité de flux et immergé au sein de vastes réseaux, revêtirait alors une nature de plus en plus mouvante, susceptible d'extension tant en terme d'espace vécu que d'aire d'activité économique ou informationnelle. D'autre part, sur un plan vertical, la combinaison d'échelles inhérente à l'architecture en réseau "précipite le local au milieu du vaste monde"⁹⁵.

Ce ré-agencement des rapports entre le local et le global serait à l'origine, selon certains observateurs, non seulement de nouvelles spatialités mais aussi, consécutivement, de nouvelles solidarités, de nouvelles sphères publiques, voire de nouvelles souverainetés⁹⁶.

A cet égard, soulignons également qu'à la multiplicité de flux qui vient d'être évoquée correspond également une multiplicité d'acteurs. Ainsi, un ensemble très diversifié d'acteurs est partie prenante au processus de mondialisation et intervient en marge ou à côté des acteurs traditionnels que sont les Etats ou les grandes entreprises. Tous ces acteurs ne se caractérisent pas nécessairement par leur nouveauté ; toutefois, dans le contexte de la mondialisation, il apparaît que certains d'entre eux connaissent une nouvelle dynamique. Sans proposer ici de véritable typologie, on peut citer : les groupements religieux, les organisations non gouvernementales, les diasporas, les communautés scientifiques, les groupes terroristes, etc.

B. L'articulation entre le transnational et l'(inter-)national

Bien que le monde apparaisse de plus en plus tramé de réseaux, il n'en reste pas moins encore pavé de territoires. Notre planète Terre, faut-il le rappeler, est à cet égard entièrement partagée entre les Etats. Le paysage mondial est donc également caractérisé par l'existence d'un champ (inter-)national.

Toutefois, lorsqu'il est fait allusion à ce champ dans la littérature consacrée à la mondialisation, c'est généralement pour en souligner l'obsolescence.

⁹⁵ P. BULEON, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁹⁶ M. CUIILLERAI & M. ABÉLÈS, *op. cit.*, pp. 16-17, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000700ar.pdf>. Cet aspect sera bien entendu approfondi dans ce fragment !

En effet, la figure de l'Etat-nation est aujourd'hui remise en question tant dans sa dimension interne qu'internationale. En ce qui concerne son homogénéité interne, l'Etat semble rongé de l'intérieur notamment à travers les revendications régionales, les problèmes de minorités, de pauvreté, etc. ; autant de questions qui, notons-le, constituent cependant des phénomènes récurrents. Par ailleurs, en ce qui concerne sa dimension internationale, l'Etat apparaît débordé par le caractère transnational des flux évoqués ci-dessus⁹⁷.

Dans ce contexte, on ne se contente d'ailleurs plus d'évoquer la crise de l'Etat... on en annonce purement et simplement la fin !⁹⁸ A. Appadurai, à cet égard, n'y va pas par quatre chemins : "Dans la mesure où l'Etat-nation entre dans sa phase terminale (si du moins mes pronostics sont justes), nous pouvons déjà nous attendre à découvrir autour de nous des matériaux pour reconstruire un univers post-national"⁹⁹. Ainsi à la souveraineté territoriale étatique se substitueraient des "souverainetés mouvantes", avec en contrepoint "une réinterrogation des frontières"¹⁰⁰...

Si l'on peut admettre que les frontières perdent de leur valeur, il est important, me semble-t-il, de faire preuve de nuance et de ne pas trop vite jeter l'Etat dans les poubelles de l'histoire. En effet, force est de constater que les frontières sont inégalement perméables selon la nature du flux qui les traversent. Ainsi, l'Etat continue de rester un acteur incontournable dans la configuration géo-politique mondiale, par exemple en ce qui concerne le contrôle des migrations, notamment des personnes les plus pauvres¹⁰¹. Dans ce contexte, l'espace allant du local vers le global apparaît incontestablement traversé par deux logiques □ l'une transnationale, l'autre (inter-)nationale □ dont il convient de penser l'articulation¹⁰² lorsqu'on s'interroge sur la dimension topique de la mondialisation.

⁹⁷ A cet égard, c'est peut-être dans le domaine des relations internationales que les faiblesses de l'Etat apparaissent de la manière la plus criante. Les institutions intergouvernementales sont aujourd'hui concurrencées par des acteurs aux pouvoirs de plus en plus étendus (ex : certaines ONG, organisées en véritables multinationales, interviennent dans des domaines qui jusqu'alors relevaient de la compétence exclusive des Etats).

⁹⁸ B. BADIE, *La fin des territoires*, Fayard, Paris, 1995.

⁹⁹ A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 58. L'Etat ne serait alors que le produit d'un isomorphisme historique entre peuple, territoire et souveraineté légitime.

¹⁰⁰ M. PANDOLFI & M. ABELES, "Présentation", *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d'espaces », vol. 26, n° 1, 2002, p. 6, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000699ar.pdf>.

¹⁰¹ Cet aspect sera approfondi par la suite, voy. *infra*, p. 51.

¹⁰² Bien qu'anecdotique, l'exemple de la pratique professionnelle du sport illustre adéquatement cette articulation entre logique transnationale et logique (inter-)nationale. Les amateurs de football connaissent bien les conflits qui opposent les fédérations nationales (logique nationale) aux clubs locaux. Ces clubs, dont l'équipe est

II. COMPLEXIFICATION DU LOCAL ET CRISE IDENTITAIRE

A. Le local : vecteur de construction identitaire

Le bref aperçu “topologique” qui vient d’être donné montre que la mondialisation ne doit pas être interprétée de manière simpliste en termes d’englobement de territoires, c’est-à-dire sous la forme d’une réorganisation d’entités locales dont la constitution intrinsèque ne fait pas problème. Au contraire, il convient ici de souligner que ce phénomène contribue à ré-agencer de manière complexe les rapports entre le local et le global et, en conséquence, oblige à repenser certaines notions chères aux anthropologues.

Ainsi, le maniement simultané des concepts de “culture”, “territoire” et “identité” se révèle de plus en plus problématique. Comme le souligne M. Singleton, “la culture ne peut plus être déclinée sous la forme d’une organisation spatiale simpliste, dans ses variantes nationales ou régionales”¹⁰³. De manière générale, la mondialisation requiert donc de repenser la dialectique entre localité et identité. Dans ce fragment consacré à la spatialité, il convient donc de s’attarder sur les significations que peut revêtir la notion de localité dans un contexte mondialisé.

Le terme “local ” est chargé d’ambivalence. D’abord, il évoque l’idée de “positionnement relationnel”. Le local est ce qui se localise et se positionne selon des coordonnées géographiques. En cela, il se définit en vertu de sa situation par rapport à un territoire et par rapport à d’autres lieux avec lesquels il entre en relation. Ensuite, il est surtout le “lieu de la vie quotidienne” : espace du familial, du voisinage, du travail, de la citoyenneté, etc. De manière générale, le local, peut-on affirmer¹⁰⁴, constitue le point d’ancrage privilégié des individus, le lieu par excellence de la structuration de l’identité.

constituée de nombreux joueurs étrangers glanés sur le “marché du sport” (logique transnationale) rechignent à ce que les joueurs rejoignent leurs sélections nationales respectives, de peur qu’ils ne se fatiguent ou se blessent.

¹⁰³ M. SINGLETON, “De l’épaississement empirique à l’interpellation interprétative en passant par l’ampliation analogique : une méthode pour l’Anthropologie Prospective”, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁴ Mon analyse s’inscrit, comme souligné dans le fragment précédent, dans une perspective dynamique. Il ne s’agit donc pas ici de postuler même implicitement l’existence d’un “local” qui aurait été jusqu’aujourd’hui intégralement préservé.

B. Le local : de l'altérité altérée à l'identité imaginée

Or, sous les effets tourbillonnaires et multiorientés de la mondialisation¹⁰⁵, il apparaît que le local prend une nouvelle dimension. Cette conjoncture n'est pas sans poser de problèmes car elle est incontestablement de nature à bouleverser les modalités de construction de l'identité et, parallèlement, de représentation de l'altérité.

Plus particulièrement, un double processus de fragmentation et d'unification témoigne des rapports problématiques entre localité et identité, engendrés par la mondialisation. D'une part, on assiste à un phénomène de fragmentation basé sur la mobilisation des appartenances nationales, ethniques ou religieuses. Ce phénomène conduit à l'apparition de fondamentalismes, de néo-nationalismes et autres ethnismes, le plus souvent sur fond d'exclusion et de violence. D'autre part, la mondialisation engendre également un phénomène d'unification basé sur l'élaboration de nouvelles spatialités transcendant les frontières¹⁰⁶. J'ajouterais ici que ces deux phénomènes ne paraissent pas exclusifs l'un de l'autre ; en effet, en dépit de leurs revendications teintées d'un certain localisme, les mouvements "ethniques" peuvent à n'en pas douter emprunter la voie transnationale¹⁰⁷.

De manière générale, mon propos vise à montrer que ces deux phénomènes sont en quelque sorte les revers d'une même médaille ; ils illustrent non seulement la "crise identitaire" consubstantielle à l'insécurité engendrée par la reconfiguration du local, mais surtout les différentes modalités développées par les acteurs pour y remédier. Plus particulièrement, il s'agit ici de souligner la nécessité pour toute anthropologie qui se réclamerait de la prospective d'accorder une place centrale au travail de l'imagination grâce auquel l'identité

¹⁰⁵ A cet égard, soulignons que la dimension locale prenait au sein de l'Etat une importance fondamentale. Les concepts d' "identité nationale" ou encore de "patriotisme" ne feront pas comme tel l'objet d'une analyse dans le cadre du présent travail. Voy. notamment les réflexions de M. ELBAZ & D. HELLY, "Modernité et postmodernité des identités nationales", *op. cit.* pp. 15-35.

¹⁰⁶ Ce double processus n'est pas seulement de nature politique. Comme le souligne André Mary, "on assiste à la fois à la transnationalisation de certaines cultures religieuses (pas seulement occidentales comme le pentecôtisme, mais aussi orientales comme le bouddhisme, indiennes comme le chamanisme ou néo-africaines comme le vaudou) et à une fragmentation à l'extrême des identités religieuses liée au souci d'indigénisation ou de reterritorialisation". Voy. A. MARY, "L'anthropologie au risque des religions mondiales", *Anthropologie et Sociétés*, « Terrains d'avenir », vol. 24, n° 1, 2000, p. 118, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2000/v24/n1/015639ar.pdf>.

¹⁰⁷ A titre d'exemple, voy. F.-X. FAUVELLE-AYMAR, "Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités", *L'Homme*, n° 161, 2002, pp. 75-90. L'auteur y développe des réflexions très intéressantes sur l'afrocentrisme.

devient, pour paraphraser P. Sloterdijk, “une prothèse d’évidence en terrain incertain”^{108 109}. Or, un tel travail est assurément présent dans le double processus de fragmentation et d’unification qui vient d’être évoqué.

Ainsi, s’agissant des phénomènes d’ethnisme et de néo-nationalisme, on peut constater que les acteurs font souvent preuve d’inventivité à travers des procédés de réappropriation des symboles et de réécriture de l’histoire^{110 111}. Ainsi ce type de procédés crée de la fiction ; fiction qui souvent finit par prendre des allures de mauvais scénario car elle réifie abusivement le sang, la terre, les origines, laissant de cette façon libre cours à la surenchère primordialiste. Dans ce contexte, le local, devient l’enjeu (l’otage ?) d’une narration orientée vers la recherche de pureté, voire de purification...

Par ailleurs, s’agissant des spatialités transnationales, certains auteurs contemporains soulignent que le travail d’imagination permet aux acteurs de développer des mécanismes de construction identitaire qui non seulement débordent les frontières du local mais surtout produisent du local dans un monde déterritorialisé. Les ressorts de cette construction identitaire “transnationale” méritent d’être décortiqués parce qu’ils aboutissent, semble-t-il, à remettre en cause la notion de “local”, dont l’anthropologie s’est jusqu’à aujourd’hui faite la championne.

¹⁰⁸ P. SLOTERDIJK, *Ecumes. Sphérologie plurielle (Sphères III)*, Maren Sell Editeurs, Paris, 2005, p. 174 : “Lorsqu’il y a pénuries d’évidences qui vont de soi, ce sont les options choisies qui doivent prendre leur place. Cela introduit l’ère des images choisies du monde et de soi-même. Le long cycle de croissance des prétendues ‘identités’ commence. L’identité est une prothèse d’évidence en terrain incertain”.

¹⁰⁹ S’agissant du religieux, ceci permet de battre en brèche les théories relatives à un hypothétique “désenchantement du monde”, voire même à un “ré-enchantement”. Pour un aperçu tout azimut de l’effervescence religieuse contemporaine, voy. F. CHAMPION, “La religion à l’épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux”, *Ethnologie française*, XXX, 2000, 4, pp. 525-533.

¹¹⁰ La très contemporaine “poussée mémorielle” (qui prend la forme du fameux devoir de mémoire auquel est associée la prolifération des commémorations) s’inscrit également dans le cadre de cette quête identitaire. Ce travail de l’imagination sur la mémoire n’est d’ailleurs pas, soulignons-le, exempt de manipulations idéologiques. Voy. P. RICOEUR, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, L’ordre philosophique, Ed. du Seuil, Paris, 2000, p. 99 et s. Voy. aussi P. NORA, “Pour une histoire au second degré”, *Le Débat*, n° 122, « Mémoires du XX^e siècle », novembre-décembre 2002, pp. 24-31.

¹¹¹ Au-delà de l’aspect imaginaire, certains auteurs vont même jusqu’à postuler l’existence d’un véritable phénomène de marchandisation, les acteurs laissant voguer leur imagination au gré des échoppes du marché des identités. Voy. M. ELBAZ & D. HELLY, “Modernité et postmodernité des identités nationales”, *op. cit.*, p. 28.

III. LE TRANSNATIONAL : NOUVELLE SCÈNE DE L'IMAGINAIRE

A. Les nouvelles dynamiques transnationales

En s'intéressant à la dimension transnationale des flux constitutifs de la mondialisation, plusieurs auteurs mettent en exergue la capacité créative des imaginaires sociaux. Plus particulièrement, sous l'impulsion des avancées technologiques et des flux médiatiques, ils considèrent le travail de l'imagination comme une caractéristique constitutive de l'identité contemporaine. Ainsi, plutôt que de provoquer l'homogénéisation, les flux mondiaux auraient pour effet de démultiplier les possibilités de réappropriation des signes associés à la "culture mondiale" (circulation de produits, de techniques, d'images, de récits, etc.), permettant ainsi de mobiliser de nouvelles dynamiques identitaires.

Cette nouvelle conjoncture se manifeste notamment à travers l'irruption sur le "terrain" de l'anthropologue de nouvelles formes transnationales de religiosité. Ainsi en est-il des nouvelles "offres" religieuses évangéliques ou (néo-)pentecôtistes, qui alimentent à la fois les imaginaires identitaires et politiques. Ces mouvements religieux apparaissent en effet ces dernières années comme de véritables "machines transnationales". Ainsi, le Brésil exporte son pentecôtisme chez ses voisins mais également en Afrique ou en Europe.

Cette transnationalisation prend différentes formes. D'abord, et c'est sans doute son aspect le plus spectaculaire, elle se base sur la mise en place d'un réseau technique de diffusion de plus en plus étendu et sophistiqué, comme en témoigne l'essor du télévangélisme au cours de ces dernières années. Actuellement, les émissions de l'*Eglise Universelle* de TV Records sont largement diffusées en Amérique latine et en Afrique. A cette diffusion par le canal satellitaire ou numérique (Internet), s'ajoute également la publication de divers ouvrages de prières qui parfois s'apparentent à de véritables *best-sellers*, édités en milliers d'exemplaires et traduits en multiples langues¹¹².

Compte tenu du gigantisme de ces moyens de diffusion, il va de soi que le caractère transnational de ce mouvement se manifeste ensuite à travers une organisation qui prend de

¹¹² Voy. A. CORTEN & A. MARY (eds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine*, Karthala, Paris, 2001.

plus en plus la forme d'une multinationale. Il n'est pas déraisonnable de parler à cet égard d'une circulation toujours plus abondante de flux financiers¹¹³.

Enfin, aux flux transnationaux d'images, de discours, d'argent se superposent des flux de personnes, qu'elles fassent partie de l'élite ou des simples fidèles. Les biographies des pasteurs ou des croyants-guérisseurs du mouvement pentecôtiste sont à cet égard édifiantes ; ces individus ont généralement connu des parcours migratoires complexes dont les ressorts relèvent tant de l'imaginaire que des contraintes de la (sur)vie¹¹⁴. En ce qui concerne l'Afrique, A. Mary souligne de manière générale que les "acteurs religieux se déplacent d'une capitale africaine à une autre parfois pour des raisons économiques, mais sur la base de réseaux religieux transnationaux," et que "les itinéraires religieux des membres d'une même église témoignent d'une mobilité individuelle et d'un cumul des lieux de références éclatés"¹¹⁵.

Malgré un ancrage territorial incontestable, le mouvement pentecôtiste réussit ainsi à toucher des milliers d'individus à travers le monde, véhiculant une culture biblique globale qui ignore les frontières. A ce titre, il stimule incontestablement l'imaginaire des fidèles, leur offrant une scène inédite d'expression qui se manifeste notamment à travers des formes communautaires de religiosité (à la fois locales et mondiales). Plus particulièrement, le pentecôtisme parvient à s'insinuer dans les méandres d'une "modernité insécurisée"¹¹⁶, où il répond à des "déficits temporaires d'identité par des bricolages inédits et suffisamment proches des préoccupations de certains groupes de population pour apaiser l'insécurité ressentie, par une offre de symbolisation et d'appropriation des situations vécues"¹¹⁷.

¹¹³ Voy. notamment les ressorts "financiers" de la théologie de la prospérité.

¹¹⁴ Un examen des récits de conversion permet facilement de prendre la mesure de ces parcours migratoires. A cet égard, voy., entre autres, A. MARY, "Parcours visionnaires et passeurs de frontières", *Anthropologie et Sociétés*, « La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », vol. 27, n° 1, 2003, pp. 111-112, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/007004ar.pdf>.

¹¹⁵ Voy. A. MARY, "L'anthropologie au risque des religions mondiales", *op. cit.*, p. 122.

¹¹⁶ P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala, 2003, p. 412. La "modernité insécurisée" se manifeste notamment à travers l'émergence d'un entre-deux mondes, où les acteurs populaires se trouvent tiraillés entre une forme de perpétration des principes traditionnels de la société coutumière de plus en plus fragilisée et les possibilités offertes par les changements inhérents à l'entrée en modernité globalisée. Cet entre-deux mondes se caractérise par un empilement normatif où "les normes issues des différentes sources de pouvoirs (pouvoirs étatiques, coutumiers, communaux, religieux, etc.) coexistent, s'empilent, s'entrechoquent, se disqualifient, en même temps qu'apparaissent des troubles, parfois violents, de l'identification" (p. 405).

¹¹⁷ Notons à cet égard que "les pentecôtistes réussissent à être hautement syncrétistes alors que leurs dirigeants prêchent contre le syncrétisme", se réclamant d'un souci d'extrême d'orthodoxie ou de pureté. A. CORTEN & A. MARY (eds), *op. cit.*, p. 12.

Enfin, de manière générale, ce bref examen de la mobilité contemporaine du religieux permet par ailleurs de souligner les “dynamiques imaginatives” à l’œuvre dans les phénomènes migratoires, compris au sens large¹¹⁸. A cet égard, il convient tout particulièrement de se tourner vers les travaux de A. Appadurai qui n’hésite pas à proclamer l’avènement de nouvelles localités transnationales...

B. L’imagination créatrice de “localités transnationales” ?

Se plaçant principalement du point de vue des populations affectées par la situation migratoire, □ dont il admet l’hétérogénéité (touristes, émigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités, etc.) □ A. Appadurai entend non seulement montrer combien l’imagination est au cœur des pratiques quotidiennes des individus¹¹⁹, mais également comment celle-ci contribue à l’invention de nouveaux espaces identitaires, déterritorialisés¹²⁰.

Profondément influencées par les images, les scénarios, les modèles et les récits véhiculés par les médias, les populations exilées se construisent des “mondes imaginés”. Ces mondes imaginés ne peuvent être disjoints de l’idée de *publics*, c’est-à-dire de groupes identitaires déterritorialisés, baignés dans un monde de flux et s’en nourrissant ; ce que cet auteur appelle des *sphères publiques d’exilés* ou encore des *diasporas de publics enfermés dans leur bulle*. Ainsi, le travail de l’imagination, véritable force positive et émancipatrice, s’apparenterait à une pratique collective donnant naissance à des communautés (affectives) transnationales, mais “potentiellement capables de passer du stade des représentations que l’on partage à celui des actions que l’on accomplit collectivement” !¹²¹

¹¹⁸ Un examen des liens entre religions et migrations dépasserait largement le cadre du présent travail. Notons toutefois que la mobilité du religieux peut schématiquement se décliner de deux manières. La mobilité du religieux peut non seulement “suivre celle des gens dans les migrations” mais aussi “devenir elle-même génératrice de mobilité”. Voy. D. MEINTEL & M. N. LEBLANC, “Présentation”, *Anthropologie et Sociétés*, « La mobilité du religieux à l’ère de la globalisation », vol. 27, n° 1, 2003, p. 6, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/006999ar.pdf>.

¹¹⁹ L’auteur s’inspire à cet égard de la notion de “communauté imaginée”, forgée par Benedict Anderson dans ses réflexions sur l’émergence de l’Etat-nation ; voy. B. ANDERSON, *L’imaginaire national. Réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996. Il s’inspire aussi des travaux de Cornelius Castoriadis consacré à l’imaginaire ; voy. C. CASTORIADIS, *L’institution imaginaire de la société*, Points/Essais, Seuil, Paris, 1999.

¹²⁰ Soulignons en outre que dans l’optique d’A. Appadurai, le monde dans lequel nous vivons implique nécessairement de reconnaître à l’imagination un rôle foncièrement nouveau (p. 68-69) : “L’imagination est désormais centrale à toutes les formes d’action, tout en étant elle-même un fait social et le composant clé du nouvel ordre mondial”.

¹²¹ A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 38.

En outre, pour A. Appadurai, loin de céder à l'abrutissement, les acteurs sociaux font preuve d'une grande capacité de distanciation par rapport aux mass media. Teintée d'ironie et de subversion, cette capacité de distanciation les met en mesure de critiquer l'ordre régnant, les "mondes imaginés" de l'esprit officiel. Dans un tel contexte, les imaginaires sociaux deviennent le creuset d'un ordre politique transnational, susceptible de mener à un nouvel ordre mondial où la figure de l'Etat-nation tendrait à être irrémédiablement remplacée par d'autres formes d'allégeances et d'identité¹²². Comme le souligne M. Abélès, "les 'publics' d'Appadurai ne sont nullement circonscrits par un cadre frontalier. Ils produisent eux-mêmes leur propre localité, dans un contexte mouvant"¹²³.

Cette évolution radicale des imaginaires sociaux amène A. Appadurai à formuler une redéfinition de la notion de "local" (localité). En effet, pour lui le local doit davantage s'interpréter comme une "qualité phénoménologique complexe"¹²⁴ que comme une marque d'enracinement territorial, qu'elle soit réelle ou postulée. Ainsi, les nouvelles localités caractérisant le monde contemporain seraient de moins en moins tributaires des territoires des Etats où les constructions identitaires se produisaient dans un jeu d'opposition entre soi et l'Autre, entre l'intérieur et l'extérieur, mais plutôt liées à la "multiplication des sphères publiques d'exilés".

Cette posture épistémologique, pour le moins saisissante, ne peut laisser l'anthropologue indifférent car elle pose la question du rapport mutuellement constitutif entre anthropologie et localité, et par là, interroge les fondements de la pratique de terrain. La section qui suit sera donc consacrée à une analyse prospective des notions de "local" et de "terrain", à l'heure de la mondialisation.

¹²² "(...) il existe à présent une transnation délocalisée conservant un lien idéologique particulier avec un lieu putatif d'origine, tout en étant par ailleurs une collectivité totalement diasporique" (p. 250). L'auteur s'inscrit résolument à cet égard dans une logique de la rupture ; il orchestre, prématurément selon moi, le requiem de l'Etat-nation.

¹²³ Voy. M. ABÉLÈS, "Préface" à l'ouvrage de A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 12.

¹²⁴ A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 257.

IV. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : REGARDS PARALLÈLES SUR LE LOCAL ET LE TERRAIN

A. La pertinence du local : une multiplicité d'approches

“La mondialisation signifie-t-elle la fin du local ?”, “Quelle est la place du local dans un contexte mondialisé ?”, se demandent certains. Les interrogations à cet égard sont nombreuses, vives, jusqu’à revêtir un caractère pléonastique. La “place du local” !?... et bien à n’en pas douter, le local par définition est encore là ! Il y aurait assurément quelque inconséquence à soutenir l’existence d’individus ontologiquement “mondiaux”, intrinsèquement “diasporiques”.

Cela dit, il importe cependant de prendre acte de la transformation du local. Comme cela a été mis en évidence tout au long ce fragment, le local se trouve en quelque sorte projeté au milieu du monde, sous l’effet des multiples flux qui le traversent. Cette transformation semble bouleverser considérablement les repères des individus, jusqu’à provoquer une véritable crise identitaire.

Si le local se fractionne, se diversifie, se complexifie jusqu’à se rendre méconnaissable aux yeux d’une anthropologie classique, il me semble important d’en affirmer haut et fort la pertinence épistémologique. Comme le souligne M. Augé, “s’adapter au changement, ce n’est pas cesser de privilégier l’observation de petites unités mais prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer”¹²⁵.

Cette nécessité pour l’anthropologie de continuer à prendre en considération le local, si elle avait besoin d’être rappelée..., exige surtout me semble-t-il rigueur et honnêteté intellectuelles. Ce n’est qu’à ce prix que toute la complexité d’un phénomène comme la mondialisation peut être restituée. Ceci implique non seulement de dépasser les angoisses disciplinaires que suscite la mondialisation mais surtout de ne pas céder à des critiques trop rapides à l’égard des théories visant à l’appréhender.

¹²⁵ M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 178.

Or, certains auteurs s'autorisent les plus vives critiques à l'encontre des thèses comme celles d'A. Appadurai¹²⁶ parce qu'à première vue elles semblent dévaloriser le local en tant qu'ancrage territorial. Par exemple, J. Friedman, en faisant allusion à la mobilité académique d'une certaine élite intellectuelle dont Appadurai fait incontestablement partie, s'évertue à critiquer indirectement les thèses de ce dernier relatives aux flux transnationaux^{127 128}. Par la même occasion, il souligne, à juste titre cependant, l'importance du local dans un contexte mondialisé : "Globalization is in fact a process of local transformation, the packing in of global events, products and frameworks into the local. It is not about deterritorializing the local but about changing its content, not least in identity terms"¹²⁹.

De manière générale, j'aimerais montrer que plusieurs approches sont possibles pour appréhender un phénomène comme la mondialisation et que cette multiplicité induit autant de regards différents sur le "local".

Sans entrer dans une analyse approfondie des thèses d'A. Appadurai, il est important de souligner que son interprétation de la mondialisation en termes de flux procède fondamentalement de la volonté de montrer que les identités (et le local) ne sont pas des entités figées et, à ce titre, elle s'inscrit dans une perspective épistémologique résolument critique¹³⁰. Cette interprétation de l'identité et du local en termes constructivistes rejoint l'approche épistémologique de nombreux auteurs, au rang desquels on peut notamment trouver ses détracteurs¹³¹.

¹²⁶ Voy. aussi la thèse de J. Clifford et sa notion de "discrepant cosmopolitanisms" ; J. CLIFFORD, *Routes, Travel and Translation in the late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

¹²⁷ Pour le dire de manière triviale, Jonathan Friedman reproche à Appadurai de prendre son cas pour une généralité... J. FRIEDMAN, "Globalization and the making of a global imaginary", in G. STALD & T. TUFTE (eds.), *Global Encounters: Media and Cultural Transformations*, Luton University Press, Luton, 2002, disponible en ligne à l'adresse <http://tazi.net/JFriedman/>. Dans cet article l'auteur entend dénoncer "the formation of globalizing hybridizing elites who produce transnationalist ideologies" (p. 1).

¹²⁸ Voy. aussi la critique, parfois virulente, de J. Assayag à l'égard des thèses d'Appadurai (*op. cit.*, notamment, pp. 210-211) et celle de A.-C. TRÉMON, "Des liens diasporiques brisés ? Les Chinois d'Outre-mer et leurs rapports à la Chine", *Journées d'études : Etat et transnationalités – l'espace social recomposé*, 24-25 mai 2005, EHESS, Paris, pp. 6-8, disponible en ligne à l'adresse http://tazi.net/JFriedman/IMG/doc/Anne-Christine_Tre_umon.doc.

¹²⁹ J. FRIEDMAN, "Globalization, Transnationalization and Migration: Ideologies and Realities of Global Transformation", in J. FRIEDMAN & S. RANDEIRA (eds.), *Worlds on the Move: Globalization, migration and cultural security*, Tauris, London, 2004, p. 67, disponible en ligne à l'adresse <http://tazi.net/JFriedman/>.

¹³⁰ A. APPADURAI, *op. cit.*, p. 262 : "Pris dans l'orbite de la localisation même qu'elles cherchent à documenter, la plupart des descriptions ethnographiques ont pris la localité pour fondement, ne reconnaissant ni sa fragilité ni son ethos en tant que propriété de la vie sociale".

¹³¹ J. Assayag est d'ailleurs obligé de concéder cela à Appadurai ! (*op. cit.*, p. 214.)

Dans cette approche, l'identité est considérée comme une construction qui sera envisagée tantôt en termes de travail de l'imagination, tantôt en termes de stratégies¹³². Inutile de souligner ici à quel point cette posture me semble salutaire tant elle s'érige contre les conceptions substantialistes de l'identité (ou de la culture, comme il en a été question dans le fragment précédent)¹³³.

Il importe maintenant de montrer que, sur base d'une même posture épistémologique, plusieurs approches de la mondialisation sont possibles. A cet égard, il faut admettre que très souvent la nature de l'objet étudié conditionnera l'angle d'analyse choisi par l'anthropologue et, en conséquence, influencera l'interprétation développée par celui-ci. Cela explique par exemple qu'un auteur comme Appadurai, qui s'intéresse aux effets conjugués des flux migratoires et médiatiques sur les individus, finisse par valoriser le transnational en s'attachant davantage à l' "horizon d'attente" des acteurs tel qu'il est projeté par le travail de l'imagination, au détriment de leurs "espaces locaux d'expérience"¹³⁴. De la même manière cela permet aussi d'expliquer que d'autres auteurs, privilégiant par exemple l'étude des stratégies identitaires localisées ou des minorités nationales au sein de l'Etat, semblent minimiser l'importance des processus globaux¹³⁵.

Ce constat appelle plusieurs commentaires.

Pour la compréhension d'un phénomène complexe comme la mondialisation, il est nécessaire d'associer une vision d'ensemble à l'étude du local dans sa diversité. Puisque ce phénomène procède de l'interaction des situations locales qu'il relie, "il faut à la fois connaître le monde dans ses structures et l'enchevêtrement de ses systèmes, et appréhender la manière dont la mondialisation s'exprime et marque les réalités locales"¹³⁶.

¹³² Voy. N. GAGNÉ, "Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Etude de la construction des notions d' 'identité' et de 'mondialisation' ", *op. cit.*, p. 110.

¹³³ Voy. *supra*, p. 33 et s.

¹³⁴ On notera par ailleurs que cet auteur a bien entendu conscience de la pertinence anthropologique du local dans un contexte mondialisé : "(...) la globalisation constitue en elle-même un processus profondément historique, irrégulier, et qui renforce même *l'ancrage dans le local*" (*op. cit.*, p. 52). Par contre, il faut reconnaître que l'assimilation faite par cet auteur entre "localités" et "sociabilités" (pour ne désigner en fait que communautés imaginaires ou affectives transnationales) est de nature à engendrer la confusion.

¹³⁵ N. GAGNÉ, "Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Etude de la construction des notions d' 'identité' et de 'mondialisation' ", *op. cit.*, p. 116.

¹³⁶ O. DOLLFUS, *op. cit.*, p. 113.

Si les lieux conservent donc toute leur importance dans un contexte mondialisé, plusieurs angles d’approches et grilles de lecture sont possibles pour en comprendre la transformation et l’articulation avec le global. Comme nous le verrons, à ces angles d’approche et grilles de lecture correspondent des pratiques de terrain spécifiques¹³⁷.

De manière générale, on pourrait répertorier trois grilles de lecture possibles, lesquelles peuvent être cependant cumulatives.

1. *Approche basée sur les flux et les réseaux* : cette approche aurait pour objet l’analyse des relations entre différents pôles d’un réseau et les processus qui les relie. Plus précisément, elle vise à reconstituer la configuration d’un agencement de relations “globales” et les interconnexions entre les pôles de cet agencement (étendue, degré d’homogénéité, densité, etc.). Une telle démarche s’apparenterait à ce qu’on peut qualifier d’analyse “structurale” des réseaux, l’hypothèse théorique sous-jacente étant que la forme du réseau impose, en elle-même, certains types de communication, de comportements ou de relations.

A cet égard, certains se sont employés à analyser l’organisation des mouvements altermondialistes¹³⁸ en prenant appui sur la théorie des rhizomes de G. Deleuze et F. Guattari¹³⁹. Toutefois, une telle approche semble insuffisante si elle reste purement synchronique. Il conviendrait idéalement de prendre également en compte la dimension processuelle, dynamique des relations afin de mesurer comment l’intentionnalité de l’acteur modifie en retour le réseau par la pratique même des relations inscrites dans ce réseau¹⁴⁰.

¹³⁷ Voy. *infra*, p. 54 et s.

¹³⁸ G. CHESTERS & I. WELSH, *op. cit.*, pp. 187-211.

¹³⁹ G. DELEUZE & F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Critique, Ed. de Minuit, Paris, 1980. Voy. notamment l’introduction intitulée “Rhizome”, pp. 9-37.

¹⁴⁰ L. VAN CAMPENHOUDT, *Analyse du système social : structures et pouvoir*, Cours SOC 2132, Diffusion universitaire Ciaco, Louvain-la-Neuve, 2004-2005. Dans une approche purement “structurale”, si l’individu est pris en compte, ce n’est pas sous l’angle de ses caractéristiques propres mais sous celui de son appartenance à un réseau (ou plusieurs) et des positions qu’il occupe dans différentes structures particulières qui lui procurent des opportunités et lui impose des contraintes plus ou moins grandes.

2. *Approche basée sur les rapports de forces* : de manière générale, cette approche porterait sur l'étude "des formes de domination, de pouvoir, de résistance et d'accommodation" des processus mondiaux¹⁴¹. Dès lors que l'on reconnaît à la mondialisation un caractère structurant, il convient d'en mesurer les effets sur les individus. D'une part, il s'agit de comprendre comment les individus perçoivent et ressentent l'influence des processus mondiaux. D'autre part, il convient surtout d'analyser comment ces processus tantôt inhibent tantôt stimulent les stratégies identitaires des individus. Notons, à cet égard, qu'une telle analyse peut s'inscrire indifféremment dans le champ étatique¹⁴² ou transnational¹⁴³.

Dans le cadre d'une approche en termes de rapports de force, certains auteurs soulignent l'intérêt de problématiser ce qu'ils appellent la "politique des flux". Leurs propos visent à mettre en évidence l'apparition de "souverainetés mouvantes", comprises comme des formes complexes et diffuses de domination, de sujétion et d'exclusion. S'intéressant notamment à la sphère de l'aide humanitaire, ces auteurs tentent de démontrer comment certaines institutions transnationales organisent implicitement un réseau de gouvernance, basé sur un dispositif normatif fait de règles complexes et développant des stratégies de dé- ou re-territorialisation des groupes de réfugiés. Prenant l'exemple des Balkans, M. Pandolfi souligne que "ces formations transnationales imposent de la sorte des institutions et des conceptions de la citoyenneté qui sont étrangères dans des territoires où le pouvoir de l'Etat-nation ne s'est jamais établi, comme au Kosovo, ou bien il s'avère érodé, voire anéanti, comme en Albanie"¹⁴⁴. Ces nouvelles souverainetés seraient donc à l'origine de formes de domination inédites influençant autant les élites, les institutions, que les populations locales.

¹⁴¹ V. MIRZA, *op. cit.*, p. 166.

¹⁴² Par exemple, on peut penser à une analyse des régionalismes et des ethnonationalismes. Voy. M. ELBAZ & D. HELLY, "Modernité et postmodernité des identités nationales", *op. cit.*, p. 30, lesquels insistent lourdement sur le fait que "nulle part dans le monde le nationalisme n'est obsolète".

¹⁴³ Voy. *supra*, p. 41.

¹⁴⁴ M. PANDOLFI, " 'Moral Entrepreneurs', Souverainetés mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les Balkans postcommunistes", *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d'espaces », vol. 26, n° 1, 2002, p. 34, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000701ar.pdf>.

Située à l'extrémité de l'échelle, la figure du réfugié, du sans-papier ou du clandestin, caractérisée par le dénuement¹⁴⁵, est au centre de leurs réflexions : ne faisant l'objet d'aucune responsabilité politique explicite, entouré d'un flou juridique, privé de citoyenneté, le statut du réfugié appellerait un questionnement approfondi sur une éventuelle redéfinition du rapport sujet/souveraineté et sur l'existence d'une bio-politique en gestation¹⁴⁶.

3. *Approche basée sur l'imaginaire* : une telle approche a déjà été décrite précédemment. Elle viserait à mettre en évidence le rôle joué par l'imaginaire au sein des groupes et à analyser, notamment, les formes inédites de sociabilités qui en résultent. Cette approche pourrait également analyser la manière dont les représentations de la mondialisation se construisent, se répandent et finissent par créer des idéologies.

A la lumière de ces trois approches, on voit combien la complexité inhérente à la mondialisation impose de combiner plusieurs “mondes” pour constituer un objet¹⁴⁷. En outre, il apparaît que les divergences entre théories proviennent incontestablement de la singularité de l'objet étudié et de la grille de lecture appliquée à cet objet.

B. La pratique du terrain : un art de la désorientation

1. Réflexions préliminaires sur le “nomadisme ethnographique”

Au vu de ce qui vient d'être exposé, force est de constater que la question du terrain se pose avec une acuité particulière dans un contexte mondialisé. De même que le local n'est jamais donné, la pratique du terrain est toujours à construire. En outre, la diversité des approches possibles pour aborder le terrain soulève de nombreuses questions sur la pratique ethnographique.

¹⁴⁵ Ces auteurs s'inspirent notamment des théories de Giorgio Agamben. Voy. son concept de “vie nue” (spéc. p. 16 et s.) et ses réflexions relatives aux camps de concentration et de réfugiés (spéc. p. 54 et s.) ; G. AGAMBEN, *Moyens sans fins. Note sur la politique*, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, Payot & Rivages, Paris, 2002.

¹⁴⁶ M. CUILLERAI & M. ABÈLÈS, “Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique”, *op. cit.*, spéc. pp. 20-26. Ces auteurs s'inspirent également des théories de Michel Foucault sur le bio-politique ; M. FOUCAULT, *Dits et écrits 1954-1988*, IV, 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994, spéc. pp. 182-194.

¹⁴⁷ M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 154.

A cet égard, il est de plus en plus fait référence à la nécessité de pratiquer une “ethnographie voyageuse, errante, faite d’une multiplicité de situations et de rencontres personnelles”¹⁴⁸. Toutefois, il importe ici de dépasser les formules générales pour mieux comprendre à quoi pourrait ressembler cette “ethnographie voyageuse”.

D’une certaine façon, on pourrait affirmer que la mobilité relève de l’essence même du métier d’anthropologue. En effet, sa pratique a de tout temps été enrichie au rythme d’un va-et-vient systématique entre son terrain et son lieu d’origine. En cela, le travail anthropologique est un effort continu de “distanciation-dépaysement”^{149 150}. En outre, même si cela ne peut être considéré comme une véritable tradition, il serait faux de croire que la pratique ethnographique ne s’est jamais accompagnée d’une mobilité sur le terrain lui-même ; mobilité qui dans certaines situations pouvait revêtir un caractère transfrontalier ou multi-national¹⁵¹.

Cela dit, la mondialisation brouille incontestablement la carte du local et impose à l’anthropologue de se donner de nouveaux points de repères, c’est-à-dire à “reconstruire lui-même ses ‘lieux d’affectation’, sinon ‘d’affection’ ”¹⁵²... A cet égard, certains anthropologues anglo-saxons ont ouvert la voie en s’inscrivant contre une ethnographie qui assimile le local à une île, un isolat¹⁵³. Sur base des travaux de ces précurseurs, tentons maintenant d’identifier quelles seraient les méthodes de terrain qui permettraient de rendre compte des processus mondiaux.

¹⁴⁸ A. MARY, “Parcours visionnaires et passeurs de frontières”, *op. cit.*, p. 112.

¹⁴⁹ M. KILANI, *L’invention de l’autre*, *loc. cit.*, p. 37.

¹⁵⁰ Soulignons cependant que cet effort ne se décline sans doute pas dans les mêmes termes, selon que l’ethnographie est exotique ou endotique (pour autant que cette distinction soit encore pertinente...).

¹⁵¹ J. COPANS, “Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L’utopie d’une anthropologie sans frontières”, *Anthropologie et Sociétés*, « Terrains d’avenir », vol. 24, n° 1, 2000, p. 29, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2000/v24/n1/015633ar.pdf>. L’auteur mentionne un certain nombre d’anthropologues qui déjà avant la mondialisation pratiquaient des “anthropologies de la frontière”.

¹⁵² *Ibidem*, p. 30. (voy. *infra*, p. 60 et s., les considérations relatives à la dimension subjective de la pratique de terrain).

¹⁵³ Dans le cadre de la critique “post-moderne”, des auteurs comme G. E. Marcus et M. J. Fischer ont proposé des nouvelles méthodes d’écriture et de production de textes ethnographiques auxquelles correspondent des nouvelles pratiques de terrain. Voy. G.E. MARCUS & M.J. FISCHER, *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

2. *Kaléidoscope méthodologique : ethnographies uni- et multi-situées*

a) *Ethnographie uni-située*

Une première pratique consisterait à élire un seul site et à tenter de comprendre comment le local ou l'identité s'y constitue sous l'effet des processus globaux qui le traversent.

Dans ce cadre, certains auteurs se sont intéressés à la situation de groupes en situation précaire ou minoritaire dans un lieu bien déterminé, par exemple certaines diasporas. Il s'agissait, d'une part, d'analyser la manière dont ces groupes développent des mécanismes d'entraide via des logiques informelles¹⁵⁴, d'autre part, à comprendre le processus d'"identification à distance" qui s'opère à l'égard de leur pays d'origine et des autres membres de la diaspora¹⁵⁵.

L'intérêt manifesté ces dernières années en anthropologie du développement pour les pratiques locales d'économie populaire est un autre exemple d'une telle "ethnographie uni-située". De manière générale, le foisonnement des pratiques d'économie populaire traduit la nécessité pour les populations précarisées de faire face à un contexte de "modernité insécurisée"¹⁵⁶, marqué par les effets économiques de la mondialisation et la déliquescence de l'Etat. Plus qu'une économie de la "débrouille", ces pratiques réinventent un modèle social où les exclus du système peuvent trouver leur place (chômeurs, invalides, personnes âgées, jeunes)¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Les travaux du sociologue Mark Granovetter peuvent à cet égard constituer une source d'inspiration. Sur base d'une démarche empirique solide, celui-ci a montré comment les institutions sociales (comme le marché) passent par des logiques relationnelles informelles, sont "encastrées" (voy. son concept de *embeddedness*) au sein des relations sociales courantes. M. GRANOVETTER, "Economic Action and Social Structure : The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91, 1999, pp. 481-510, cité par V. MIRZA, *op. cit.*, p. 167.

¹⁵⁵ A.-C. TRÉMON, *op. cit.*, spéc. p. 2. L'auteur s'est intéressé à la communauté chinoise de Polynésie française.

¹⁵⁶ P.-J. LAURENT, "Stratégies populaires dans une ville émergente et système de valeurs partagées", in *Analyse pluridisciplinaire d'une ville émergente : Ziniaré au Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve, Académia, 2003, p. 431 et s.

¹⁵⁷ Voy. J.-P. PEEMANS, *Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 202. Comme le souligne l'auteur, "la prise en considération des pratiques populaires au niveau local, dans les vingt dernières années, montre qu'elles s'étendent d'une simple logique de survie à une reconstruction des liens sociaux. Cette reconstruction a aussi des objectifs concrets en matière d'amélioration des conditions de vie dans un milieu de vie donné, à la ville ou la campagne".

Une telle pratique, bien que “localisée”, permet indubitablement de penser l’articulation entre le local et le global, en montrant concrètement comment les processus mondiaux, trop souvent caractérisés de manière informelle, touchent au plus près la vie des individus.

b) *Ethnographie multi-située*

Une autre pratique consisterait à développer une “ethnographie multi-située” (*multi-sited ethnography*)¹⁵⁸. Bien qu’une telle ethnographie soit encore à un stade expérimental, il apparaît réducteur de la définir comme une simple ethnographie de différents lieux physiques. En effet, une ethnographie multi-située pourrait se décliner de différentes manières et désignerait plusieurs types de conceptualisations.

Un premier scénario serait de suivre un type de flux ou de processus si bien que le “site”, comme le souligne V. Mirza, devient le processus lui-même¹⁵⁹. On pourrait, par exemple, imaginer de suivre sur base d’une série de terrains les trajectoires des élites (néo-)pentecôtistes, leur manière de construire un discours, et de le répandre à travers différents canaux de diffusion. Ceci permettrait notamment de comprendre les ressorts idéologiques d’un prosélytisme véritablement transnational¹⁶⁰.

Dans une logique un peu différente, un autre scénario consisterait à examiner la nature des liens et des représentations qui unissent les membres originaires d’un même groupe, mais localisés sur deux sites différents. On pourrait par exemple s’attacher principalement à l’observation des pakistanais établis à Bruxelles et en contrepoint examiner notamment comment les membres de leur famille restés au Pakistan se représentent leurs “pérégrinations européennes”.

¹⁵⁸ G. E. MARCUS, “Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System”, in J. CLIFFORD & G. E. MARCUS (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics Ethnography*, Berkeley, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, p. 171 et s.

¹⁵⁹ V. MIRZA, *op. cit.*, p. 168.

¹⁶⁰ Pour un autre exemple, voy. F.-X. FAUVELLE-AYMAR, *op. cit.*, p. 76. A propos de l’afrocentrisme, l’auteur invite “à retracer le réseau des institutions, des organes de diffusion, des connections d’un continent à l’autre, qui donne corps à cette idéologie sans frontière devenu puissant discours identitaire”.

Un tel aller et retour, faits de décentrement et de recentrement, “ces distanciations ou au contraire ces rapprochements de l’anthropologue avec son ‘objet’ permettant de mondialiser, mais aussi de localiser, plusieurs fois et de manières différentes”, le groupe observé à titre principal¹⁶¹.

Enfin, un troisième scénario viserait à faire la lumière sur une thématique particulière en intégrant dans le champ de recherches deux ou trois sites distincts. Cette démarche aurait pour objet non seulement de mettre en évidence les mécanismes qui relient ces sites mais également de mesurer l’impact différentiel de ces mécanismes sur chacun des sites. Par exemple, on peut penser à analyser la manière dont la “culture d’entreprise” d’une société multinationale est ressentie et vécue en différents endroits.

Ce bref aperçu d’une ethnographie multi-située témoigne assurément du potentiel d’une telle méthode. Toutefois, cette méthode faite de “chaînes, cheminements, filages, conjonctions ou juxtapositions de localités” soulève encore de nombreuses questions : comment assurer la qualité des terrains et des données recueillies dans le cadre d’une approche ? Comment juxtaposer par la suite les données relevant de sites différents pour leur conférer un sens ? Comment donc mettre en place une cartographie qui serait réflexive ?¹⁶²

Pour répondre à ces questions et avant de se lancer dans une réflexion épistémologique approfondie sur cette “ethnographie voyageuse”, il convient préalablement de l’expérimenter car elle se présente comme un des instruments les plus pertinents pour penser l’articulation entre le local et le global¹⁶³.

¹⁶¹ J. COPANS, “Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L’utopie d’une anthropologie sans frontières”, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶² Pour G. E. Marcus, l’initiateur de cette méthode, il s’agit de se démarquer d’une ethnographie classique qui faisait de la densité une vertu. L’ethnographie multi-située, contrainte par essence de balancer entre profondeur et superficialité se doit de prendre acte de cette donnée et de développer, en conséquence, de nouvelles formes de réflexivité. Dans cette perspective, il introduit l’idée originale d’une ethnographie à la fois dense et superficielle (*thick and thin*), devant rendre compte de la différence de qualité et d’intensité des données de terrain récoltées sur les différents sites observés. Voy. G. E. MARCUS, “Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l’anthropologie culturelle et du malaise de l’ethnographe”, *Ethnographiques.org*, n° 1/avril 2002, p. 2, disponible en ligne à l’adresse <http://www.ethnographiques.org/documents/article/arMarcus.html>.

¹⁶³ A titre d’exemple, voy. P. TITUS, “Des vies marchandisées : les réfugiés afghans dans des réseaux de réseaux”, *Ethnographiques.org*, n° 8, Novembre 2005, disponible en ligne à l’adresse <http://www.ethnographiques.org/IMG/pdf/ArTitus.pdf>.

Une telle expérimentation requiert de l'anthropologue qu'il accepte de perdre ses repères. C'est seulement en intégrant un "art prospectif de la désorientation" à sa pratique qu'il pourra retrouver la force et la présence de l'imaginaire dans les itinéraires singuliers de vie qu'il croise.

“Chiffrée à l’échelle, sa vie aurait figuré une courbe ascensionnelle qui, retombant, revenant plusieurs fois sur elle-même, aurait décrit une spirale de plus en plus large autour de mondes de plus en plus nombreux. Quel admirable spectacle toujours identique et toujours varié !”.

B. CENDRARS, *Moravagine*.

I. L’INDIVIDU EN CONTEXTE MONDIALISÉ : CET “ATTRACTEUR ÉTRANGE”

Dans les pages qui précèdent, les effets de la mondialisation ont principalement été abordés sous l’angle de la collectivité, qu’il s’agisse de “culture” ou d’ “identité”. Or, sur le terrain, force est de constater que l’individu lui-même constitue sans doute la principale “réalité empirique” pour l’anthropologue : c’est celui auquel on s’adresse pour s’intégrer, c’est celui qu’on interroge pour recueillir des informations, c’est celui dont on observe les actions, dont on suit les pérégrinations, dont on retrace l’itinéraire... Ce “recours à l’individu” est certainement ce qui caractérise la démarche ethnographique. Toutefois, on peut affirmer que les modalités d’un tel recours □ c’est-à-dire la nature des relations qu’il induit □ ont considérablement changé depuis les débuts de la discipline.

Ce changement participe notamment, me semble-t-il, des bouleversements progressifs qu’ont engendré les processus mondiaux¹⁶⁴ sur le statut de l’individu. A cet égard, dans le contexte mondialisé, telle qu’il s’est développé depuis quelques décennies, l’individu apparaît à la fois comme une évidence portée par la “(post-)modernité” et comme un mirage qui s’estompe dès que l’on tente de s’en approcher.

En effet, d’une part, l’individu semble de plus en plus s’imposer comme une figure incontournable de la vie sociale.

¹⁶⁴ Par “processus mondiaux”, il faut surtout entendre l’ensemble des innovations technico-économiques d’origine “occidentale” (le marché et l’Etat de droit) qui ont provoqué l’entrée en “modernité” de l’individu, d’abord chez “nous” et puis progressivement dans le reste du monde. En ce sens, la transformation du statut de l’individu ne concerne pas uniquement les “occidentaux”. A titre d’exemple, voy. P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, *loc. cit.*, p. 397. L’auteur montre, notamment à travers “l’étrange maladie du pasteur Charles”, combien le statut de l’individu est en proie à une hybridité “déchirante”.

A cet égard, il est significatif de constater à quel point certaines idéologies valorisent l'individu sous l'angle d'un individualisme tant moral qu'utilitariste : celui d'un sujet libre et autonome, acteur capable de poursuivre et de réaliser ses intérêts propres. Dans une certaine littérature scientifique, les qualificatifs se succèdent pour désigner l'avènement d'un *homo sapiens* réduit à l'état d'électron libre, sans intégration communautaire, tout entier plongé dans un solipsisme narcissique : *homo oeconomicus*, *homo clausus*¹⁶⁵, *homo festivus*¹⁶⁶... Ainsi, à un ensemble de collectivités sociales se serait définitivement substituée une masse indéfinie d'atomes individuels.

D'autre part, à y regarder de plus près, la figure de l'individu apparaît plus complexe que jamais, presque insaisissable à mesure que l'on s'en approche. Au croisement de plusieurs mondes, la vie des individus apparaît faite de polysémie, de pluridétermination, d'"hétéroglossie"¹⁶⁷. Dans la continuité du fragment précédent, on pourrait dire que l'individu génère en quelque sorte son propre espace, constitué de l'enchevêtrement et de l'utilisation toujours plus complexe de plusieurs autres espaces : un espace familial qui peut être très éclaté, un ou plusieurs espaces d'amitiés, un espace professionnel, etc. A chacun de ces espaces correspond des lieux de fréquentation, des formes de communication, des types de réseaux, et des modalités de circulation¹⁶⁸.

Dans un contexte mondialisé, il apparaît dès lors que la prise en compte de la singularité des itinéraires individuels s'impose à l'anthropologue comme une nécessité empirique incontournable¹⁶⁹, mais surtout qu'elle requiert un sens du décryptage plus élevé qu'auparavant¹⁷⁰.

¹⁶⁵ G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Nrf, Gallimard, 1983, p. 129.

¹⁶⁶ PH. MURAY, *Après l'histoire II*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 11 et s.

¹⁶⁷ W. WEISS, "Challenge to Authority : Bakhtin and the ethnographic Description", *Cultural Anthropology*, vol. 5, n° 4, 1990, cité par CH. GHASARIAN, "Sur les chemins de l'ethnographie réflexive", in CH. GHASARIAN (sous dir. de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, 2004, p. 18.

¹⁶⁸ Pour compliquer le tout, on pourrait même ajouter que, sur le plan des représentations (la "vie mentale"), l'individu est traversé par plusieurs types de rationalité. Ainsi, comme l'a montré J. Favret-Saada, l'individu qui "croit" aux attaques de sorcellerie sait pertinemment qu'il existe des explications d'un autre ordre. Un paysan du Bocage se disant ensorcelé marque qu'il fait sécession d'avec les théories officielles du malheur (Ecole, Eglise, Ordre des médecins) ou que lui manque la possibilité d'utiliser ce langage (positif ou religieux) pour signifier son histoire. J. FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts*, Folio/Essais, Gallimard, 1977, p. 35.

¹⁶⁹ M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 134 : "La nécessité du recours à l'individu est donc aujourd'hui un constat empirique et une nécessité de méthode".

¹⁷⁰ Voy. *infra*, p. 63.

En ce sens, la complexification des “mondes vécus” des sujets particuliers soulève un certain nombre de questions tant épistémologiques que méthodologiques. Si l’individu est une “monade” vers laquelle convergent différents mondes, évoluant dans différentes sphères, comment, par exemple, trouver l’échelle d’observation adéquate qui permette de saisir au mieux cette articulation complexe de l’identité individuelle et de l’identité collective ? Comment identifier les limites entre la “culture” de l’individu et celle de l’anthropologue ? Comment établir la distance intellectuelle, affective, voire physique avec l’individu ? Quelle place et quel rôle reconnaître à l’individu dans la démarche ethno-anthropologique ?

De manière générale, cette prise en compte de cet “attracteur étrange”¹⁷¹ qu’est l’individu interroge l’anthropologue sur sa propre subjectivité.

II. L’ENCHEVÊTREMENT DES SUBJECTIVITÉS : VERS UNE ANTHROPOLOGIE DIALOGIQUE ?

A. Le post-modernisme : réflexivité et pratique de la subjectivité

Depuis plusieurs années, la discipline anthropologique apparaît profondément marquée par le courant qualifié de “post-modernisme”. En dépit de son hétérogénéité¹⁷², ce courant, centré autour de la dénonciation des “grands récits”¹⁷³ et de leur dynamique légitimatrice de domination, a engendré de manière assez uniforme un questionnement radical sur la nature de la connaissance anthropologique. Plus particulièrement, les anthropologues dits post-modernes se sont employés à remettre en cause le discours théorique de la “modernité” (hérité des Lumières) sur lequel reposait jusqu’alors la connaissance anthropologique. Dans cette perspective, ils se sont appliqués à déconstruire les notions de système, de rationalité, de vérité, d’objectivité et de neutralité qui sous-tendaient l’anthropologie “conventionnelle”.

¹⁷¹ En physique, l’attracteur étrange est une figure qui représente l’ensemble des trajectoires d’un système donné en proie à un mouvement chaotique. On peut définir l’attracteur étrange comme une carte des états imprévisibles et chaotiques; il révèle un ordre, une contrainte cachés, un “espace des phases” vers lequel convergent des phénomènes chaotiques. Voy. J. GLEICK, *op. cit.*, p. 157 et s.

¹⁷² J.-F. BARÉ, “Déconstruire le postmodernisme”, *L’Homme*, n° 150, 1999, p. 269. Reprenant les propos de Sokal et Bricmont, l’auteur parle à cet égard de l’ “extraordinaire nébuleuse” qu’est le post-modernisme.

¹⁷³ Qu’il s’agisse du récit néo-libéral de l’enrichissement progressif de l’humanité, du récit de l’émancipation universelle par le progrès et la science, du récit de la marche progressive du temps historique, etc.

A cet égard, “un des apports importants de la critique post-moderne est de souligner qu’il ne s’agit pas de savoir s’il existe une Vérité, ou une réalité indépendante de toutes les descriptions qui en sont faites, mais plutôt de comprendre comment ces descriptions s’inscrivent dans des représentations et pratiques poétiques, esthétiques et politiques”¹⁷⁴.

En s’attachant à dénoncer les revendications d’objectivité et de neutralité absolues véhiculées par l’anthropologie “conventionnelle”, la critique post-moderne a de manière générale interrogé la subjectivité de l’anthropologue, en termes de réflexivité, de dialogue et de pouvoir¹⁷⁵. En d’autres mots, elle a invité le chercheur à se questionner sur la place qu’il occupe par rapport aux individus étudiés tout au long de la démarche ethnographique¹⁷⁶. Sous l’impulsion de ce courant, il apparaît désormais acquis qu’un anthropologue “(...) qui imagine pouvoir parler d’objets en dehors du projet qui les produit se trompe doublement. D’abord par son objectivisme. Ensuite parce qu’on ne construit pas le réel à côté des rapports de force”¹⁷⁷.

Parallèlement, ce constat relatif à la dimension subjective de l’expérience ethno-anthropologique s’est en outre accompagné d’une prise en considération de la place de l’“autre”, enfin reconnu comme sujet d’énonciation et d’interlocution. Ceci a amené certains théoriciens post-modernes à non seulement élaborer des micro-théories fondées sur les expériences individuelles¹⁷⁸, mais surtout à proposer la mise en œuvre d’une “anthropologie dialogique”. A cet égard, dès lors que la mondialisation interroge de manière accrue, comme évoqué ci-dessus, les rapports qu’entretient l’anthropologue avec les individus qu’il observe, il apparaît opportun de faire la lumière sur cette notion d’anthropologie dialogique. Celle-ci, en effet, soulève plusieurs difficultés qui tiennent principalement à la nature et la portée du “dialogue” que certains veulent reconnaître dans la démarche de l’anthropologue.

¹⁷⁴ CH. GHASARIAN (sous dir. de), *op. cit.*, p. 224.

¹⁷⁵ Dans un premier temps, la critique post-moderne (et l’anthropologie interprétative) s’est principalement intéressée aux enjeux de l’écriture ethnographique. Voy. notamment C. GEERTZ, *Ici et là-bas : l’anthropologue comme auteur*, Métailié, Paris, 1996 et J. CLIFFORD & G. E. MARCUS (eds.), *op. cit.*

¹⁷⁶ La pratique de la réflexivité implique de la part de l’anthropologue la perception de sa propre subjectivité comme faisant partie intégrante non seulement de la relation qu’il construit avec l’“autre” sur le terrain, mais aussi de sa production textuelle (le terrain et l’écriture étant ici considérés comme les deux pôles d’un processus dialectique permanent et progressif).

¹⁷⁷ M. SINGLETON, M., *Amateurs de chiens à Dakar. Plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Population et développement n° 6, Academia-Bruylant/L’Harmattan, Louvain-la-Neuve, Paris, 1998, p. 26.

¹⁷⁸ CH. GHASARIAN, “A propos des épistémologies post-modernes”, *Ethnologie française*, « Les cadeaux : à quel prix ? », XXVIII, 1998, p. 569. L’auteur fait allusion à l’apparition d’“*ethnographies du particulier*”.

B. Le dialogisme à l'aune de la "contractualité"

En quoi l'expérience de l'anthropologue peut-elle être dialogique et quels en sont les enjeux épistémologiques et méthodologiques ?

D'emblée, il convient de souligner la visée tout à fait particulière qui s'attache à la démarche anthropologique : elle consiste à s'intégrer dans un certain contexte, à s'assurer une place dans les processus d'interlocution, à recueillir des informations et des données afin de construire une connaissance sur l'autre¹⁷⁹. A ce titre, la position de l'anthropologue n'est pas neutre ; il engage sa subjectivité dans un processus relationnel et, ce faisant, il occupe une place au sein de rapports de forces¹⁸⁰.

A cet égard, il est particulièrement significatif d'entendre les anthropologues contemporains parler de "contractualité", pour évoquer ce qui semble devenir une caractéristique incontournable de la démarche ethnographique. Cette notion de "contractualité" revêt, me semble-t-il, une valeur heuristique considérable pour éclairer les ressorts d'une anthropologie dite "dialogique". Que faut-il entendre par contractualité ? Les auteurs qui évoquent cette notion, de manière implicite ou explicite, l'utilisent pour rendre compte du caractère hautement négocié de la démarche ethnographique. Pour M. Abélès, l'accès au terrain et les interactions ultérieures impliquent la négociation d'un contrat : "Par contrat, l'on n'entend pas nécessairement l'existence d'un document précisant les droits et les obligations des deux partenaires. La procédure peut être moins formelle et se limiter à des engagements oraux de part et d'autre¹⁸¹. Ce qui importe, c'est l'existence d'un accord qui permette de mener l'entreprise à bien et, pour commencer d'accéder aux individus et aux groupes qui font l'objet de la recherche"¹⁸².

¹⁷⁹ M. KILANI, *L'invention de l'autre*, loc. cit., pp. 255-256. Pour illustrer cette visée, l'auteur a forgé le concept de "connaissance-action".

¹⁸⁰ L'expérience de Jeanne Favret-Saada dans le Bocage normand est à cet égard particulièrement édifiante : "Avant qu'il n'ait prononcé un mot, l'ethnographe est inscrit dans un rapport de forces, au même titre que quiconque prétend parler. (*op. cit.*, p. 28) (...) Comme à n'importe quel locuteur, c'est à un *sujet supposé pouvoir* (un sorcier ou un désenvoûteur) ou *ne pas pouvoir* qu'on s'adresse lorsqu'on parle à l'ethnographe" (*op. cit.*, p. 29).

¹⁸¹ Notons au passage qu'en droit, le contrat peut être tacite. Un silence, circonstancié, peut valoir consentement.

¹⁸² M. ABÉLÈS, "Le terrain et le sous-terrain", in CH. GHASARIAN (sous dir. de), *op. cit.*, p. 38.

La notion de contractualité implique donc à ce niveau une certaine reconnaissance de l'autre. Dans le cadre du terrain, est reconnue à l'autre la capacité de contracter, c'est-à-dire qu'on le considère à part entière comme un "sujet actant et parlant". A ce titre, loin d'être unilatérale, la démarche ethnographique s'inscrit dans un cadre éminemment dialogique, intersubjectif, fait d'arrangements, de concessions, d'échanges et de réciprocité. Certains objecteront à cet égard que la démarche ethnographique a toujours *de facto* reposé sur ce type de contractualité.

Cependant, j'aimerais montrer ici que les termes du "contrat", et donc la place reconnue à l'autre dans le cadre de cette démarche, ont profondément changé. En outre, on pourrait même affirmer que le caractère "contractuel" de la relation entre chercheur et individus tendrait à se renforcer dans le contexte contemporain, et ce, qu'il s'agisse d'une anthropologie du proche ou du lointain¹⁸³. A l'heure de l' "individualisation des destins", cette tendance se manifeste, me semble-t-il, à deux niveaux.

D'une part, en ce qui concerne le recueil d'informations, les uns soulignent "(...) qu'à l'avenir les conditions de l'opération anthropologique impliqueront, par nécessité de méthode, des entretiens plus frontaux, entre l'anthropologue et ses interlocuteurs (...)"¹⁸⁴, pendant que d'autres en appellent à une véritable "crypto-ethnographie" des individus¹⁸⁵. De manière générale, il apparaît que l'anthropologue devra s'engager dans des relations, des collaborations beaucoup plus complexes et explicites qu'auparavant. Il s'agira pour lui de développer une démarche plus directe, continue, et effectuée au contact même des individus¹⁸⁶.

D'autre part, en ce qui concerne l'élaboration de la connaissance anthropologique, certains mettent l'accent sur la nécessité de parvenir à une forme de co-construction.

¹⁸³ Dans l'ouvrage précité, on soulignera d'abord le nombre considérable de références faites à cette notion à travers l'emploi de termes aussi variés que contrat, pacte ethnographique, négociation, compromis. En outre, on remarquera que ces références sont utilisées pour rendre compte de situations relevant tant de "terrains" lointains que proches.

¹⁸⁴ M. AUGÉ, *op. cit.*, pp. 73-74. L'auteur ajoute cependant que "(...) la nature du dialogue est, en tout état de cause, fonction de l'objet de recherche (...)".

¹⁸⁵ G. E. MARCUS, "Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographe", *op. cit.*, p. 6.

¹⁸⁶ F. AFFERGAN, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 223.

Le savoir anthropologique prendrait alors la forme d'un co-savoir pour aboutir à "une sorte de représentation commune, compromis négocié entre un savoir externe et un savoir interne, créant une relation affectée d'une forte composante émotionnelle entre observateurs et observés"¹⁸⁷.

Ces différentes considérations doivent nous faire admettre qu'en un certain sens l'anthropologie a vocation à revêtir un caractère de plus en plus "dialogique". En reconnaissant à l'autre une place accrue dans le "pacte ethnographique", il s'agit ici principalement de prendre acte de l'enchevêtrement davantage complexe des subjectivités. Toutefois, et c'est ici que la valeur heuristique de la notion de contractualité prend toute sa dimension, il ne s'agit pas comme le font certains, de postuler une égalité entre les parties au contrat ! En effet, la contractualité n'implique pas *in se* une égalité entre les parties ; aussi à s'en tenir à cette métaphore juridique, faut-il souligner que le droit ne consacre en aucune manière un principe général d'équilibre contractuel¹⁸⁸.

C. Les travers de l'anthropologie dialogique

Dans leurs tentatives de remettre en cause la position d' "autorité distante" du chercheur par rapport aux individus étudiés, certains anthropologues post-modernes en arrivent à réduire de manière caricaturale la problématique de la subjectivité inhérente à la démarche anthropologique. Plaidant pour un dialogisme radical, ils introduisent abusivement une équivalence entre l'anthropologue et les autres. A cet égard, on peut dénoncer deux attitudes en apparence opposées mais qui en fait obéissent à la même logique assimilationniste : l'une consistant à minimiser le "moi" de l'anthropologue, l'autre à l'exalter¹⁸⁹.

Ainsi, certains anthropologues post-modernes soulignent la nécessité d'introduire la voix de leurs interlocuteurs dans le texte ethnographique en laissant parler l'autre.

¹⁸⁷ A.-M. LOSONCZY, "De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique", in CH. GHASARIAN (sous dir. de), *op. cit.*, pp. 94-95.

¹⁸⁸ Puisque certains anthropologues optent pour cette métaphore, on notera au passage que, d'un point de vue strictement juridique, quatre conditions sont essentielles pour la validité d'un contrat : le consentement ; la capacité de contracter ; un objet certain qui forme la matière de l'engagement et une cause licite dans l'obligation. En outre, on remarquera que pour lutter contre un *déséquilibre* entre les parties, tout un arsenal législatif a été spécialement développé, notamment en matière de protection du consommateur, pour protéger la partie dite la plus faible !

¹⁸⁹ J.-P. OLIVIER DE SARDAN, "Le réel des autres", *Cahier d'Etudes africaines*, 113, XXIX-1, 1989, p. 131.

Si une telle revendication de “co-énonciation” (polyvocalité, polyphonie) n’est pas en soi condamnable^{190 191}, il est cependant nécessaire d’y introduire de la nuance et de prendre en considération certaines données épistémologiques incontournables. A défaut de le faire, la co-énonciation ne s’apparenterait à rien d’autre qu’à de la “charité épistémologique”¹⁹². Plus encore, elle donnerait l’impression d’accorder une illusion d’autonomie à l’autre, en minimisant la place et le rôle déterminant de l’anthropologue au sein du pacte ethnographique : les mots et les discours émis par les sujets observés restent en définitive tributaires, d’une part, d’une situation déclenchée par l’anthropologue, d’autre part, d’une stratégie de textualisation¹⁹³. L’autorité, le “moi” de ce dernier sur son texte ne s’efface pas par un simple artifice rhétorique de juxtaposition des discours¹⁹⁴.

Une autre attitude consiste à succomber à ce que J.-P. Olivier de Sardan appelle l’ “illusion sur le rôle épistémologique de ‘je’ ”. Ainsi, certains anthropologues, relatant leurs parcours de conversion ou d’initiation “religieuse”, finissent par présenter ces “expériences-limites” comme un gage supplémentaire de scientificité ou à tout le moins comme un moyen de mieux appréhender la réalité des autres. Leur anthropologie “dialogique” se transforme alors en une forme d’autocentrage, voire d’épanchement narcissique dans lequel le “je” de l’anthropologue se trouve exalté au sein d’un rapport fusionnel avec l’autre. Mais, ici il convient d’insister sur le fait que l’anthropologie dialogique ne doit pas être synonyme de “communion des esprits” !¹⁹⁵ En d’autres mots, même lorsque l’expérience devient à ce point participante... dialogique qu’elle conduit à une sorte de fusion de l’anthropologue avec la communauté étudiée, ici encore, elle ne doit pas faire oublier que sa mise en récit est le produit d’une démarche de connaissance tout à fait particulière¹⁹⁶.

¹⁹⁰ Voy. à titre d’exemple, l’ouvrage de G. CONDOMINAS, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo. Chronique de Sar Luk*, Flammarion, Paris, 1994.

¹⁹¹ Dans le même registre, on peut aussi dénoncer le discours postulant que l’indigène est le mieux placé pour parler de sa culture. Pour une déconstruction en bonne et due forme de ce type discours, voy. M. SINGLETON, *Amateurs de chiens à Dakar*, *loc. cit.*, pp. 25-31.

¹⁹² M. ABÉLÈS, “Le terrain et le sous-terrain”, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹³ F. AFFERGAN, *Exotisme et altérité*, *loc. cit.*, p. 222.

¹⁹⁴ Il est intéressant à cet égard de constater, contrairement à ce qui est trop rapidement avancé de ce côté-ci de l’Atlantique, le recul qu’ont certains anthropologues anglo-saxons par rapport à la co-énonciation ; ainsi, James Clifford, cité par Paul Rabinow, affirme : “But if interpretive authority is based on the exclusion of dialogue, the reverse is also true : a purely dialogical authority represses *the inescapable fact of textualization*”. Voy. P. RABINOW, “Representations Are Social Facts : Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, in J. CLIFFORD & G. E. MARCUS (eds.), *op. cit.*, p. 246.

¹⁹⁵ A. MARY, “L’anthropologie au risque des religions mondiales”, *op. cit.*, p. 131.

¹⁹⁶ A ce titre, cette attitude exaltant l’expérientiel contribue à provoquer la confusion entre les niveaux *emics* (sens commun) et *etics* (sens savant). Voy. J.-P OLIVIER DE SARDAN,., “Jeu de la croyance et ‘je’ ethnologique :

De manière générale, comme le souligne C. Calame, “quelque forte qu’ait été la volonté de construire des connaissances dans une négociation faisant la part la plus large possible aux catégories et à la ‘vision du monde’ propres à chacun des partenaires de la relation ethnographique dialogique, il s’agit toujours de rapatrier le savoir ainsi construit dans l’interaction avec les autres (...)”¹⁹⁷. Or un tel rapatriement implique une pleine maîtrise du chercheur sur son texte afin qu’il réponde aux contraintes de la publication universitaire. Et à ce titre, il y a quelque inconséquence à postuler une stricte équivalence des parties au sein du “pacte ethnographique”.

III. PRATIQUE DE LA DISTANCIATION ET LOGIQUE DU PLAUSIBLE

La problématique du dialogisme qui vient d’être évoquée se rattache étroitement à celle de la distance. Dès lors que l’on reconnaît une place accrue à l’autre dans la démarche ethnographique, la question de la distanciation se pose en effet avec une acuité particulière. Plus précisément, elle interroge directement le chercheur sur sa capacité à tirer un savoir plausible d’une relation de proximité avec cet autre.

Or, un tel savoir procède dès le départ d’une stratégie herméneutique permanente et progressive qui travaille, construit, transforme la culture observée, de sorte qu’*in fine* l’interprétation qui en est faite – d’autres diront la traduction – n’est jamais la copie fidèle de l’original¹⁹⁸. C’est précisément ce “va et vient sous forme d’une spirale montante, entre le matériel cueilli et ses élaborations successives”¹⁹⁹ qui permet la distanciation et, ce faisant, révèle la “stratégie d’autorité” de l’écriture ethnographique.

En ce sens, la traduction ou l’interprétation n’est jamais une assimilation de soi à l’autre, une correspondance univoque, mais une appréciation de la distance entre soi et l’autre. Cette appréciation impose à l’anthropologue une double contrainte.

exotisme religieux et ethno-égo-centrisme”, *Cahier d’Etudes africaines*, 111-112, XXVIII-3-4, 1988, pp. 536-538.

¹⁹⁷ C. CALAME, “Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques”, *L’Homme*, n° 163, 2002, p. 61.

¹⁹⁸ M. KILANI, *L’invention de l’autre*, *loc. cit.*, p. 16.

¹⁹⁹ M. SINGLETON, *Amateurs de chiens à Dakar*, *loc. cit.*, p. 41.

D'une part, il importe qu'il problématisé et revienne sur les situations d'interlocution, les circonstances spatio-temporelles concrètes de son expérience sur le terrain, bref qu'il fasse la lumière sur les conditions de possibilité qui président à l'élaboration de son savoir. D'autre part, il est nécessaire qu'il évalue son propre regard sur les réalités qu'il décrit, c'est-à-dire qu'il tienne compte du cadre de référence qui soutient un tel regard²⁰⁰.

Plus qu'une contrainte méthodologique, ce travail de distanciation est le fondement même de la connaissance anthropologique ; il en garantit la pertinence et, ce faisant, lui confère sa singularité. Relevant d'un processus à la fois dialogique et herméneutique, la connaissance anthropologique ne procède pas du registre de la "vérité objective" ou de la logique formelle ; elle est de l'ordre du plausible, de la vraisemblance, elle vise à dégager des "schèmes d'intelligibilité"²⁰¹ : "le souci du vraisemblable à la place de l'impossible description du réel, l'auto-découverte du chercheur en train de découvrir l'Autre par le double procédé de l'observation et de l'écriture créatrice"²⁰²...

²⁰⁰ Le cadre de référence doit être compris au sens large : cadre intellectuel, professionnel, psychologique, etc. En ce sens, on peut dire qu' "en principe, il ne peut y avoir de science sans conscience, d'anthropologie sans autobiographie", *Ibidem*, p. 16.

²⁰¹ Voy. la notion de "modèle vague", développée par F. AFFERGAN, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, *loc. cit.*, p. 47 et s. ; et aussi la notion de "genre flou", développée par C. GEERTZ, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Sociologies d'aujourd'hui, PUF, Paris, 1986, p. 27 et s.

²⁰² F. AFFERGAN, *Critiques anthropologiques*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1991, p. 138, cité par L. VIDAL, "L'instant de vérité. Glissement de l'objet à son écriture en anthropologie", *L'Homme*, n° 173, 2005, p. 66.

IV. CONSIDÉRATIONS PROSPECTIVES : DE L'ANTHROPOLOGIE RÉFLEXIVE À L'ANTHROPOLOGIE SUBVERSIVE

A. La connaissance par les brèches

La singularité de la discipline anthropologique évoquée ci-dessus impose de prendre acte du caractère nécessairement fragmenté à la fois de sa méthode et de la connaissance qu'elle met à jour.

Du point de vue de la méthode, cette discipline revêt assurément un caractère expérimental. L'anthropologue pour construire son savoir "déroule" une expérience à partir d'un matériel divers et disparate : il recueille des fragments d'information, des faits parfois fournis par le hasard, des bribes de discours, des termes en langue vernaculaire ; il dispose également de textes en tous genres, d'archives, d'un corpus entier de notions et de travaux antérieurs²⁰³, et enfin de ses propres notes. Il lui faut alors, dans son laboratoire mental, tester ces fragments, faire des recoupements, mettre en liaison ces faits et ces discours, ces arguments et ces textes pour en dégager un savoir.

La pertinence de ce savoir participe dès lors d'un "art du fragment". Ces multiples fragments ne sont pas comme les pièces d'un puzzle qui une fois emboîtées les unes aux autres formeraient un espace lisse, homogène et fini de connaissance. Non, ici l'espace demeure strié, il est clairsemé de saillies, de brèches, de creux, d'entre-deux. Dès lors, il importe que l'anthropologue dévoile cette disharmonie et contextualise le processus d'élaboration de ce savoir en en faisant saillir les arêtes.

En conséquence, la connaissance anthropologique est toujours partielle et, dans une certaine mesure, partielle²⁰⁴. Cet aspect a déjà été mis en évidence lorsqu'il s'est agi de montrer les différentes façons de penser l'articulation entre local et global dans un contexte mondialisé²⁰⁵.

²⁰³ Notons au passage qu'à ce niveau on peut aussi reconnaître à l'anthropologie un caractère dialogique : l'anthropologue fait notamment émerger son savoir à partir d'un dialogue permanent avec les concepts et les théories de ses homologues antérieurs ou contemporains et, idéalement..., de ses collègues d'autres disciplines.

²⁰⁴ J. CLIFFORD, "Introduction : Partial Truths", in J. CLIFFORD & G. E. MARCUS (eds.), *op. cit.*, pp. 7-8.

²⁰⁵ Voy. *supra*, pp. 49-50.

Reconnaître ce caractère d'incomplétude, constitutif du "principe de vraisemblance" qui définit la démarche anthropologique, requiert de l'anthropologue prospectif qu'il accorde plus d'importance à la confrontation des perspectives lorsqu'il tente d'appréhender un phénomène comme la mondialisation. Une telle confrontation, une telle juxtaposition raisonnable des "régimes de vérités" dégagés par chaque anthropologue devrait permettre d'obtenir un tableau, certes toujours incomplet, mais plus précis de la mondialisation²⁰⁶. Ainsi, à la croisée du relativisme²⁰⁷ et du conceptualisme, la vraisemblance du monde mis en discours devrait être assurée à travers l'adéquation et la cohérence de l'anthropologue avec les perspectives de ses pairs^{208 209}.

B. De la crise des cultures à une culture de la crise

En raison de son caractère expérimental et fragmenté, la connaissance anthropologique ne va donc pas, me semble-t-il, dans le sens de l'imposition, de l'affirmation mais plutôt de la mise en question, de la mise en soupçon. Il faut dès lors reconnaître à cette forme de savoir une vocation perturbatrice, voire subversive !

Cette vocation subversive est susceptible de s'exercer non seulement en son sein mais également à l'égard des autres sciences humaines et des idéologies en tous genres.

La "crise" des cultures, des identités provoquées par un phénomène comme la mondialisation m'a permis de montrer à quel point la connaissance anthropologique □ et les concepts qu'elle véhicule □ s'inscrit toujours dans une historicité particulière²¹⁰. A l'instar des cultures qu'elle observe, l'anthropologie est elle-même en mouvement.

²⁰⁶ Voy. J. COPANS, *op. cit.*, p. 34.

²⁰⁷ Le relativisme étant attaché autant aux différences entre les cultures qu'aux effets discursifs (fictionnels ?) de l'anthropologue.

²⁰⁸ Bien entendu, comme cela a été évoqué plus haut, la vraisemblance du discours est également assurée par un ancrage empirique profond, c'est-à-dire l'"adéquation" et la cohérence de l'anthropologue avec la communauté observée. Voy. les deux conditions énoncées par C. CALAME, *op. cit.*, p. 76.

²⁰⁹ Ceci implique notamment de ne pas rejeter purement et simplement un anthropologie anglo-saxonne, trop rapidement étiquetée de "post-moderniste". Voy. le vœu "utopique" (selon ses propres termes) formulé à cet égard par J. COPANS, *op. cit.*, pp. 36-37.

²¹⁰ Voy. *supra*, p. 35.

En ce sens, il faut admettre que la connaissance anthropologique est relativement instable et provisoire ou, pour jouer avec les mots, qu'elle n'est que provisoirement stabilisée²¹¹. A cet égard, à la lecture des multiples ouvrages et articles proposant des réflexions d'ordre épistémologique sur l'anthropologie contemporaine, tout anthropologue □ surtout l'apprenti, le néophyte □ ne peut manquer dans un premier temps d'être surpris par la prémisse toujours identique qui y est formulée : l'anthropologie est en crise, lui dit-on ! Chœurs retentissants, échos démultipliés, tel est le refrain qui est fredonné depuis ces dix, voire vingt, dernières années... Qu'elle semble longue cette crise !

Dans ce contexte, afin d'éviter que ce refrain ne se transforme en pénible cacophonie, ne faudrait-il pas que l'anthropologie développe *définitivement* en son sein une culture de la crise, une véritable "crisologie" ? ²¹² En termes prospectifs, la crise deviendrait alors l'instrument méthodologique et opératoire à partir duquel l'anthropologie réinterrogerait ses préjugés, ses catégories et, dans un processus réflexif permanent²¹³, appréhenderait plus adéquatement la nature des phénomènes qu'elle étudie.

Plus encore, un tel recours au concept de crise permettrait de mieux de saisir le potentiel subversif de l'anthropologie à l'égard des autres sciences humaines. En effet, au-delà de son emploi naïf pour signifier un "tout va mal", le mot "crise" peut servir à désigner un double processus subversif à la fois "révélateur" et "effecteur"²¹⁴.

A ce titre, l'anthropologie serait *sub-versive* en ce qu'elle révèle le *sous-jacent*, le latent, le caché ; elle opère un retournement de ce qui ne peut être vu au premier coup d'œil²¹⁵.

²¹¹ Voy. les notions d' "anthropologie fragile", "anthropologie en mode mineur", in CH. GHASARIAN (sous dir. de), *op. cit.*, p. 28.

²¹² E. MORIN, *Sociologie*, Points/Essais, Seuil, 1994, p. 177 ; voy. le chapitre intitulé "Pour une théorie de la crise", pp. 175-190.

²¹³ Voy. notamment, R. BESSIS, *op. cit.*, p. 22 : "(...) au-delà des troubles liés à la mondialisation qui renouvelle notre discipline, *la crise est en fait la matrice même de l'anthropologie*" ; M. AUGÉ, *op. cit.*, p. 61 et s. : l'auteur esquisse cinq modèles de "révisionnisme anthropologique" ; A. DOUTRELOUX, "Anthropologie sans frontières", in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 8 : "(...) car une de nos tâches essentielles ne consiste-t-elle pas à réactualiser sans cesse ce que nous pensons savoir de nous et du monde ?".

²¹⁴ E. MORIN, *op. cit.*, pp. 175-176.

²¹⁵ Voy. l'étymologie latine du mot : le suffixe "versif" vient de "vertere" qui signifie tourner, retourner, renverser.

En ce sens, elle participe plus que jamais d'une "connaissance par les brèches" : sortant des sentiers battus, le regard de l'anthropologue privilégie les failles et s'y immisce pour traquer l'invisible, le non-connu, l'impensé. Ce faisant, il ouvre des brèches dans le savoir sur l'homme.

Potentiellement, l'anthropologie s'apparenterait alors à une science contrapuntique, à une "contre-science"²¹⁶, prenant les autres sciences à contre-courant et perturbant ainsi l'ordre épistémologique régnant²¹⁷. L'anthropologue, muni d'un "permis de braconnage intellectuel"²¹⁸ initierait de la sorte un processus subversif effecteur, donnant de nouvelles orientations à la recherche et élargissant le champ des perspectives, toutes disciplines confondues²¹⁹. A cet égard, un tel processus ne pourrait se limiter à une simple subversion ; il requiert de l'anthropologue sinon une conversion, du moins une ouverture à d'autres approches qui traitent de l'activité humaine. En ce sens, il doit être un peu plus qu'un anthropologue²²⁰ car, s'il se prétend réflexif, il ne doit pas oublier que sa pratique se construit autour d'objets que se sont aussi appropriés d'autres disciplines.

Enfin, en réponse à la plainte nietzschéenne "initiant" la cartographie de ce travail, proposons une anthropologie qui *prospectera* toujours davantage cet impensé, "ce non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi"²²¹.

²¹⁶ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, loc. cit., p. 391.

²¹⁷ Voy. la définition du mot "subversif", *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, 1993 : "Qui renverse, détruit l'ordre établi ; qui est susceptible de menacer les valeurs reçues".

²¹⁸ C. GEERTZ, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, loc. cit., p. 30.

²¹⁹ A cet égard, notons que le caractère subversif de l'anthropologie ne s'inscrirait pas dans une vision linéaire du processus de connaissance. Le concept de "crise" permet aussi d'introduire ici l'idée d'un processus de connaissance marqué, d'une part, par les discontinuités et les ruptures, d'autre part par "un kaléidoscope de possibilités et de combinaisons". Voy. N. LONG, citant les travaux de Thomas Kuhn sur la "structure des révolutions scientifiques", *op. cit.*, p. 30.

²²⁰ M. GODELIER, "Briser le miroir du soi", in CH. GHASARIAN (sous dir. de), *op. cit.*, p. 198.

²²¹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, loc. cit., p. 334.

FRAGMENT : BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES

AGAMBEN, G., *Moyens sans fins. Note sur la politique*, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, Payot & Rivages, Paris, 2002.

□ , *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Bibliothèque Rivages, Payot & Rivages, Paris, 2002.

ALTHABE, G., FABRE, D. & LENCLUD, G. (sous dir. de), *Vers une ethnologie du présent*, Ethnologie de France (Cahier 7), Ed. de la Maison des sciences de l'homme de Paris, Paris, 1992.

APPADURAI, A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2005.

ARENDT, H., *La crise de la culture*, Folio/Essais, Gallimard, 1972.

AUGÉ, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs, Flammarion, 1994.

AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1987.

□ , *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Albin Michel, Paris, 1997.

BALANDIER, G., *Le grand dérangement*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

BERLEUR, J., QUECK, R. & LAZARO, CH., *La gouvernance de la société de l'information. Loi – Autoréglementation – Ethique* (sous dir. de), Actes du séminaire organisé à Namur, les 15 et 16 juin 2001, Cahiers du CRID, n° 22, Bruylant/PUN, Bruxelles, 2002.

BESSIS, R., *Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation*, Questions contemporaines, L'Harmattan, Paris, 2004.

BRAUDEL, F., *La dynamique du capitalisme*, Champs, Flammarion, 1985.

CHÂTELET, F. (sous dir. de), *La Philosophie*, t. III : De Kant à Husserl, Marabout, 1979.

CLASTRES, P., *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Critique, Ed. de Minuit, Paris, 1974.

CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics Ethnography*, Berkeley, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986.

CONDOMINAS, G., *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo. Chronique de Sar Luk*, Flammarion, Paris, 1994.

CORTEN, A. & MARY, A. (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine*, Karthala, Paris, 2001.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mille Plateaux*, Critique, Ed. de Minuit, Paris, 1980.

- DELIÈGE, R., *Introduction à l'anthropologie structurale. Lévi-Strauss aujourd'hui*, Points/Essais, Seuil, 2001.
- DEVEREUX, G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier, Paris, 1980.
- DOLLFUS, O., *La mondialisation*, La Bibliothèque du Citoyen, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, Paris, 1997.
- DUMONT, L., *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Points/Essais, Ed. du Seuil, 1983.
- FARO, A. L., *Les mouvements sociaux. Diversité, action collective et globalisation*, Politique et Economie, Presses Universitaires de l'Université de Montréal, 2000.
- FAVRET-SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts*, Folio/Essais, Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Tel, Gallimard, 1966.
- , *L'archéologie du savoir*, Nrf, Gallimard, 1969.
- , *Dits et écrits 1954-1988, IV, 1980-1988*, Gallimard, Paris, 1994.
- GEERTZ, C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Sociologies d'aujourd'hui, PUF, Paris, 1986.
- GHASARIAN, CH. (sous dir. de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, 2004.
- GLEICK, J., *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*, Champs, Flammarion, Paris, 1991.
- GODELIER, M., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, F. Maspero, Paris, 1973.
- HOFSTADTER, D., *Gödel, Escher, Bach. Les brins d'une guirlande éternelle*, Dunod, Paris, 2000.
- KILANI, M., *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 2000.
- , *Introduction à l'anthropologie*, Payot, Lausanne, 1989.
- LAPLANTINE, F., *L'anthropologie*, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2001.
- LAURENT, P.-J., *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala, 2003.
- LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte/Poche, Paris, 1997.
- , *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*, Ed. de l'Aube, 2005.
- LEGENDRE, P., *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Conférences au Japon, Les Quarante Piliers, Mille et Une Nuits, Paris, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes tropiques*, Terre Humaine/Poche, Plon 1955.

□ , *Anthropologie structurale*, Agora, Pocket, Plon, 1974.

LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Nrf, Gallimard, 1983.

MALINOWSKI, B., *Les argonautes du pacifique occidental*, Tel, Gallimard, 1989.

MARCUS, G. E. & FISCHER, M. J., *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

MORIN, E., *Sociologie*, Points/Essais, Seuil, 1994.

MURAY, PH., *Après l'Histoire II*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

NEMO, PH., *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Quadrige, PUF, Paris, 2004.

OST, F. & VAN DE KERCHOVE, M., *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002.

RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, L'ordre philosophique, Ed. du Seuil, Paris, 2000.

SINGLETON, M., *Amateurs de chiens à Dakar. Plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Population et développement n° 6, Academia-Bruylant/L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, Paris, 1998.

SLOTERDIJK, P., *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Points/Essais, Christian Bourgeois Editeur (Seuil), 2000.

□ , *Ecumes. Sphérologie plurielle (Sphères III)*, Maren Sell Editeurs, Paris, 2005.

TOURAINÉ, A., *Critique de la modernité*, Biblio/Essais, Livre de Poche (n° 4217), Fayard, 1992.

VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, Points/Histoire, Seuil, 1978.

VON BARLOEWEN, C., *Anthropologie de la mondialisation*, Ed. des Syrtes, Paris, 2003.

X., *Revue l'Homme. Anthropologie : état des lieux*, Biblio/Essais, Livre de Poche, n° 4046.

II. ARTICLES

ABÉLÈS, M., "De l'Europe politique en particulier et de l'anthropologie en général", *Cultures et Conflits*, n° 28, Interpréter l'Europe, disponible en ligne à l'adresse <http://www.conflits.org/document.php?id=379>.

AMSELLE, J.-L., "La globalisation. 'Grand partage' ou mauvais cadrage ?", *L'Homme*, n° 156, 2000, pp. 207-226.

ASSAYAG, J., "La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité", *L'Homme*, n° 148, 1998, pp. 201-224.

BARÉ, J.-F., "Déconstruire le postmodernisme", *L'Homme*, n° 150, 1999, pp. 267-276.

BENSA, A., "De la micro-histoire vers une anthropologie critique", in REVEL, J. (sous. dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, coll. Hautes Etudes, Gallimard/Le Seuil, Paris, 1996, pp. 37-70.

BOISVERT, A.-M., "Littérature électronique et hypertexte", *La Revue des Ressources*, octobre 2002, disponible en ligne à l'adresse http://www.larevuedesressources.org/article.php3?id_article=28&var_recherche=hypertexte.

BULEON, P., "Spatialités, temporalités, pensée complexe et logique dialectique moderne", *Espaces Temps.net*, Textuel 01.05.2002, disponible en ligne à l'adresse <http://espacestemp.net/document339.html>.

CALAME, C., "Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques", *L'Homme*, n° 163, 2002, pp. 51-78.

□ , "Pour une anthropologie des pratiques historiographiques", *L'Homme*, n° 173, 2005, pp. 11-46.

CHAMPION, F., "La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux", *Ethnologie française*, XXX, 2000, 4, pp. 525-533.

CHESTERS, G. & WELSH, I., "Complexity and Social Movement(s). Process and Emergence in Planetary Action Systems", *Theory, Culture & Society*, Special Issue on : Complexity, vol. 22 (5), 2005, pp. 187-211.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J., "Ethnography on an Awkward Scale. Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction", *Ethnography*, vol. 4, n° 2, 2003, pp. 147-179, disponible en ligne à l'adresse <http://eth.sagepub.com/cgi/content/refs/4/2/147>.

COPANS, J., "Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières", *Anthropologie et Sociétés*, « Terrains d'avenir », vol. 24, n° 1, 2000, pp. 21-42, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2000/v24/n1/015633ar.pdf>.

CUILLERAI, M. & ABÉLÈS, M., "Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique", *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d'espaces », vol. 26, n° 1, 2002, pp. 11-28, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000700ar.pdf>.

DOUTRELOUX, A., "Anthropologie sans frontières", in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 7-14.

ELBAZ, M. & HELLY, D., "Présentation : spectres et pouvoirs de l'ethnicité", *Anthropologie et Sociétés*, « Pouvoirs de l'ethnicité », vol. 19, n° 3, 1995, pp. 5-14, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/1995/v19/n3/015367ar.pdf>.

□ , "Modernité et postmodernité des identités nationales", *Anthropologie et Sociétés*, « Pouvoirs de l'ethnicité », vol. 19, n° 3, 1995, pp. 15-35, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/1995/v19/n3/015367ar.pdf>.

FAUELLE-AYMAR, F.-X., "Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités", *L'Homme*, n° 161, 2002, pp. 75-90.

GAGNÉ, N., *Identité et mondialisation: regards d'anthropologues*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître es arts (M.A.), Faculté des sciences sociales, Université Laval, novembre 1999.

□ , “Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Etude de la construction des notions d' 'identité' et de 'mondialisation' ”, *Anthropologie et Sociétés*, « Politique, réflexivité, psychanalyse », vol. 25, n° 3, 2001, pp. 103-122, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2001/v25/n3/000261ar.pdf>.

GHASARIAN, CH., “A propos des épistémologies post-modernes”, *Ethnologie française*, « Les cadeaux : à quel prix ? », XXVIII, 1998, pp. 563-577.

FRIEDMAN, J., “Globalization and the making of a global imaginary”, in Stald, G. & Tufte, T. (eds.), *Global Encounters: Media and Cultural Transformations*, Luton University Press, Luton, 2002, disponible en ligne à l'adresse <http://tazi.net/JFriedman/>.

□ , “Globalization, Transnationalization and Migration: Ideologies and Realities of Global Transformation”, in FRIEDMAN, J. & RANDEIRA, S. (eds.), *Worlds on the Move: Globalization, migration and cultural security*, Tauris, London, 2004, pp. 63-87, disponible en ligne à l'adresse <http://tazi.net/JFriedman/>.

□ , “Plus ça change ? On not learning from history”, in FRIEDMAN, J., & CHASE-DUNN, C., (eds) *Hegemonic Declines: Past and Present*, Boulder:Paradigm Press, 2004, pp. 89-114, disponible en ligne à l'adresse <http://tazi.net/JFriedman/>.

KASCHUBA, W., “Quelle sera la responsabilité politique de l'ethnologie dans le nouveau millénaire ?”, *Ethnologie française*, XXX, 2000, 1, pp. 73-82.

LABRECQUE, M.-F., “L'anthropologie du développement au temps de la mondialisation”, *Anthropologie et Sociétés*, « Terrains d'avenir », vol. 24, n° 1, 2000, pp. 117-135, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2000/v24/n1/015636ar.pdf>.

LAPLANTINE, F., “Ecrire la différence”, in *La différence*, Musée Dauphinois, Grenoble, 1995.

□ , “Penser anthropologiquement la religion”, *Anthropologie et Sociétés*, « La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », vol. 27, n° 1, 2003, pp. 11-33, disponible en ligne à l'adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/007000ar.pdf>.

LATOURE, B., “Le rappel de la modernité – approches anthropologiques”, *Ethnographiques.org*, n° 6, novembre 2004, disponible en ligne à l'adresse <http://www.ethnographiques.org/2004/Latour.html>.

LAURENT, P.-J., “Stratégies populaires dans une ville émergente et système de valeurs partagées”, in *Analyse pluridisciplinaire d'une ville émergente : Ziniaré au Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve, Académia, 2003.

LONG, N., “Du paradigme perdu au paradigme... retrouvé ? Pour une sociologie du développement orientée vers les acteurs”, *APAD*, Bulletin n° 7, 1994, pp. 11-34.

MARCUS, G. E., “Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographe”, *Ethnographiques.org*, n° 1, avril 2002, disponible en ligne à l'adresse <http://www.ethnographiques.org/documents/article/arMarcus.html>.

□ , “Comment la curiosité anthropologique consomme ses propres lieux d’origine”, *Ethnologie française*, XXX, 2000, 1, pp. 147-152.

MARY, A., “L’anthropologie au risque des religions mondiales”, *Anthropologie et Sociétés*, « Terrains d’avenir », vol. 24, n° 1, 2000, pp. 117-135, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2000/v24/n1/015639ar.pdf>.

□ , “Parcours visionnaires et passeurs de frontières”, *Anthropologie et Sociétés*, « La mobilité du religieux à l’ère de la globalisation », vol. 27, n° 1, 2003, pp. 111-130, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/007004ar.pdf>.

MIRZA, V., “Une ethnologie de la mondialisation est-elle possible ?”, *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d’espace », vol. 26, n° 1, 2002, pp. 159-175, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000708ar.pdf>.

MEINTEL, D. & LEBLANC, M. N., “Présentation”, *Anthropologie et Sociétés*, « La mobilité du religieux à l’ère de la globalisation », vol. 27, n° 1, 2003, pp. 5-10, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/006999ar.pdf>.

MUSSO, P., “Le cyberspace, figure de l’utopie technologique réticulaire”, *Sociologie et Sociétés*, vol. XXXII.2, 2000, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/socsoc/2000/v32/n2/001521ar.pdf>.

NORA, P., “Pour une histoire au second degré”, *Le Débat*, n° 122, « Mémoires du XX^e siècle », novembre-décembre 2002, pp. 24-31.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P., “Jeu de la croyance et « je » ethnologique : exotisme religieux et ethno-égocentrisme”, *Cahier d’Etudes africaines*, 111-112, XXVIII-3-4, 1988, pp. 527-540.

□ , “Le réel des autres”, *Cahier d’Etudes africaines*, 113, XXIX-1, 1989, pp. 127-135.

□ , “L’anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ?”, *APAD*, Bulletin n° 1, Montpellier, 1991, pp. 7-11.

□ , “Les trois approches en anthropologie du développement”, *Revue Tiers Monde*, t. XLII, n° 168, oct. – déc. 2001, pp. 729-754.

PANDOLFI, M., “ ‘Moral Entrepreneurs’ , Souverainetés mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les Balkans postcommunistes”, *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d’espaces », vol. 26, n° 1, 2002, pp. 29-51, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000701ar.pdf>.

PANDOLFI, M. & ABELES, M., “Présentation”, *Anthropologie et Sociétés*, « Politiques jeux d’espaces », vol. 26, n° 1, 2002, pp. 11-28, disponible en ligne à l’adresse <http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000699ar.pdf>.

PEEMANS, J.-P., *Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique*, Paris, L’Harmattan, 1997.

REYNIERS, A. & SERVAIS, O., “Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir d’un tunnel épistémologique”, in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 41-54. .

SINGLETON, M., "Présentation", in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 1-6.

□ , "De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'Anthropologie Prospective", in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 15-40.

STEICHEN, R., "L'attitude prospective en anthropologie clinique : Le point de vue d'une anthropologie clinique d'inspiration psychanalytique", in *Recherches Sociologiques*, « Anthropologie prospective », vol. XXXII, n° 1, 2001, pp. 55-75.

SUR, S., "L'Etat entre éclatement et mondialisation", *Revue belge de droit international*, 1997/1.

TESTART, A., "L'objet de l'anthropologie sociale", in *Revue l'Homme. Anthropologie : état des lieux*, Livre de Poche, Biblio/Essais, n° 4046, pp. 147-150.

THIERY, O., "Présentation du dossier de cinq articles 'Ethnographies des atmosphères, Ethnographies atmosphériques'. Eléments pour une reconfiguration de l'enquête anthropologique avec Peter Sloterdijk", *Ethnographiques.org*, n° 6, novembre 2004, disponible en ligne à l'adresse <http://www.ethnographiques.org/2004/Thiery.html>.

TITUS, P., "Des vies marchandisées : les réfugiés afghans dans des réseaux de réseaux", *Ethnographiques.org*, n° 8, Novembre 2005, disponible en ligne à l'adresse <http://www.ethnographiques.org/IMG/pdf/ArTitus.pdf>.

TRÉMON, A.-C., "Des liens diasporiques brisés ? Les Chinois d'Outre-mer et leurs rapports à la Chine", *Journées d'études : Etat et transnationalités – l'espace social recomposé*, 24-25 mai 2005, EHESS, Paris, pp. 6-8, disponible en ligne à l'adresse http://tazi.net/JFriedman/IMG/doc/Anne-Christine_Tre_umon.doc.

URRY, J., "The complexities of the Global", *Theory, Culture & Society*, « Special Issue on : Complexity », vol. 22 (5), 2005, pp. 235-254.

VIDAL, L., "L'instant de vérité. Glissement de l'objet à son écriture en anthropologie", *L'Homme*, n° 173, 2005, pp. 47-74.

WALLERSTEIN, I., "Les sciences sociales battent de l'aile. Quel phénix en renaîtra ? Perspectives théoriques", *Cahier de recherches sociologiques*, n° 24, 1995, pp. 209-222, disponible en ligne à l'adresse http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/contemporains/WALLERSTEIN/Immanuel/sc_soc_phenix/sc_soc_phenix.html