

ANNE-CHRISTINE TRÉMON

# **Anthropologie contemporaine**

---

ARMAND COLIN

Illustration de couverture : Architecture colorée, de Paul Klee, 1917,  
dessin suisse, gouache sur papier.

© Shutterstock

Mise en pages : Nord Compo

**NOUS NOUS ENGAGEONS EN FAVEUR DE L'ENVIRONNEMENT :**



Nos livres sont imprimés sur des papiers certifiés pour réduire notre impact sur l'environnement.



Le format de nos ouvrages est pensé afin d'optimiser l'utilisation du papier.



Depuis plus de 30 ans, nous imprimons 70 % de nos livres en France et 25 % en Europe et nous mettons tout en œuvre pour augmenter cet engagement auprès des imprimeurs français.



Nous limitons l'utilisation du plastique sur nos ouvrages (film sur les couvertures et les livres).

© Armand Colin, 2024

Armand Colin est une marque de Dunod Éditeur

11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN : 978-2-200-63553-4

# Sommaire

Avant-propos	5
Introduction	7
Chapitre 1 : Les raisons de l'État	31
Chapitre 2 : Le pouvoir et le sacré	55
Chapitre 3 : Gouvernance et souveraineté	79
Chapitre 4 : Factions, luttes, domination	105
Chapitre 5 : L'économie, une abstraction ?	131
Chapitre 6 : Dons et marchandises	155
Chapitre 7 : L'économie morale	179
Chapitre 8 : Individu, personne et genre	203
Chapitre 9 : Les débats sur la parenté	229
Chapitre 10 : La parenté, solidaire ou exploitative ?	255
Chapitre 11 : Mémoire et musées	279
Chapitre 12 : Nature et environnement	303
Chapitre 13 : Utopies urbaines	329
Chapitre 14 : Migrations et mobilités	353
Table des encadrés	377
Table des matières	379
Index des noms propres	381
Index thématique	389



# Avant-propos

Ce manuel est le fruit de nombreuses années d'enseignement, d'abord à l'École normale supérieure, puis à l'université de Lausanne. J'y ai donné, respectivement, un cours d'introduction à l'anthropologie en première année de master, d'un volume de 24 heures, et un cours d'anthropologie générale de deuxième partie de *bachelor* (l'équivalent de la deuxième et la troisième année de licence), à hauteur de 56 heures. À Lausanne, ce cours a été conçu comme un prolongement et un approfondissement du cours introductif donné par un collègue en première année. J'ai incorporé à ce manuel une partie des matériaux de rattrapage proposés aux étudiant-es venu-es d'ailleurs et devant se former à l'anthropologie en préalable au master. Pour des références plus pointues à des champs plus précis de l'anthropologie, il est recommandé de se référer aux manuels et/ou revues spécialisées existant en anthropologie politique, linguistique, médicale, de la parenté, du travail, des techniques et de la religion.

Ce manuel propose un panorama de l'anthropologie contemporaine, et non une histoire de l'anthropologie. Si une grande partie des travaux dont il est question a été menée au cours des trente dernières années, des travaux antérieurs sont également présentés. Il est ainsi montré comment les premiers s'inscrivent dans la continuité des seconds, mais renouvellent également le questionnement anthropologique. Plutôt que d'énumérer une multiplicité de références, ce manuel repose sur une sélection raisonnée de travaux qui est présentée de la manière la plus détaillée possible dans la limite de l'espace disponible. Les noms des anthropologues dont les travaux font l'objet d'une telle présentation sont placés en gras ; leur biographie n'est pas indiquée, mais il suffit bien souvent de quelques clics pour les trouver en ligne (on consultera de préférence Béroser, l'encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie). Par ailleurs, ce manuel, à des fins de clarté et de simplicité de la rédaction, est rédigé principalement au présent, ce dont il ne faudrait pas déduire que la situation décrite vaut toujours aujourd'hui. Il est donc fortement recommandé de prêter attention à la date originelle de publication. Celle-ci est mentionnée entre crochets lorsque l'édition citée est une traduction ou une réédition.

Les références présentées relèvent toutes de la discipline anthropologique à l'exception de quelques philosophes, sociologues et historiens, qui sont signalés. J'ai tâché de veiller à un équilibre entre publications francophones et anglophones. L'anglais est actuellement la langue de publication des revues internationales les plus influentes en anthropologie, comme dans les autres disciplines scientifiques. Ceci ne doit pas occulter le fait que de nombreux travaux sont publiés dans d'autres langues – l'italien, l'allemand, l'espagnol, le chinois, notamment – et gagnent à être lus. Lorsque la référence bibliographique citée

est anglophone, les traductions sont les miennes. Dans le cas contraire, la date de la traduction est suivie, entre crochets, de la première date de parution en langue d'origine. J'ai également tâché d'atteindre une répartition géographique harmonieuse des terrains où les anthropologues mènent leurs enquêtes ; compte tenu de ma trajectoire de recherche, peut-être trouvera-t-on à ce manuel un léger biais au profit de l'ère Asie-Pacifique. Enfin, bien que ce manuel soit centré sur les textes, il ne faut pas oublier que l'anthropologie dispose d'autres moyens et formats d'exposition (films, expositions photographiques, enregistrements sonores).

J'ai évité l'utilisation de l'écriture épiciène dans une publication qui n'est pas destinée à être lue à haute voix, conformément aux recommandations du *Guide de rédaction épiciène* publié par le Bureau de l'égalité entre les femmes et les hommes de l'université de Lausanne. De nombreux termes se réfèrent donc aux femmes comme aux hommes, bien que j'aie tâché tant que possible d'employer des formes neutres. En revanche, lorsqu'il est surtout question de femmes ou d'hommes, je l'ai précisé.

J'adresse mes sincères remerciements à Laurent Berger, Pascale Bonnemère, Sophie Corbillé, Jérôme Courduriès, Jessica de Largy Healy, Natacha Gagné, Aïssatou Mbodj-Pouye et Sandrine Revet pour leurs encouragements et leurs relectures de certains passages, voire de chapitres tout entiers. Je remercie également Sibylle Gollac, avec qui j'ai eu le plaisir de co-enseigner l'anthropologie à l'École normale supérieure entre 2008 et 2011, d'avoir autorisé que des éléments de ce cours, sur la parenté notamment, soient ici reproduits.

La bibliographie complète de l'ouvrage est accessible en ligne à l'adresse : <https://www.dunod.com/9782200635534/>

# Introduction

Cette introduction rappelle d'abord ce qui fait la spécificité de l'anthropologie comme discipline des sciences sociales. Les anthropologues étudient les activités humaines dans toute leur complexité, en ce qu'elles relèvent de dimensions et de motivations plurielles et sont situées dans le temps et dans l'espace. La dimension critique de l'anthropologie revêt des aspects qui lui sont propres en raison de ses particularités comme discipline. L'anthropologie s'est également renouvelée à la faveur de remises en question de ses propres pratiques et présupposés. Cette introduction expose enfin différentes approches qui relèvent toutes de l'anthropologie globale contemporaine, mais qui présentent des divergences selon le poids qu'elles accordent à l'idéal et au matériel, aux flux globaux ou au quotidien des personnes ordinaires – ce sera l'occasion de préciser celles dont ce manuel est proche.

## L'anthropologie parmi les sciences sociales

L'anthropologie contribue, aux côtés des autres disciplines des sciences sociales, à l'entreprise collective de connaissance du monde et de la manière dont les humains l'habitent. Jusque dans les années 1970, elle a eu pour principal objet les sociétés autres, alors que les sociétés proches étaient l'apanage de la sociologie ou de l'ethnologie européeniste. Le terme anthropologie s'applique aujourd'hui tant aux études menées « à domicile » qu'à celles effectuées au lointain. Il n'y a plus lieu de considérer que ces dernières font la spécificité de l'anthropologie comme discipline ; des sociologues du développement, des politologues effectuent des enquêtes de terrain à l'étranger. Sa longue expertise confère néanmoins à l'anthropologie un caractère distinctif, qui réside notamment dans son attention à l'importance de la défamiliarisation, la nécessité de se défaire de ses prénotions, ainsi que dans sa sensibilité réflexive aux rapports qui sous-tendent la relation d'enquête.

L'anthropologie et l'ethnologie (ci-après, l'anthropologie) se constituent comme disciplines dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la création des premières chaires universitaires. Les disciplines ne sont-elles que l'institutionnalisation de la différenciation en départements ou « instituts » au sein de l'université ? Une discipline est le résultat agrégé et sédimenté de découpages de champs d'études ; cependant, les effets de ces délimitations sont bien réels. Si nous parlons effectivement le même langage, celui des sciences sociales, l'appartenance disciplinaire n'est pas qu'un label distinctif marquant une séparation symbolique, puisqu'elle se traduit dans la pratique : lectures d'un corpus

commun, participation à des conférences, échanges autour de références partagées et débats autour des interprétations et théorisations possibles des données obtenues sur le terrain, mais aussi autour de la raison d'être de la discipline elle-même.

Bien qu'elle se différencie en écoles et courants qui reflètent les orientations diverses des sciences sociales, l'anthropologie se caractérise par quelques pré-supposés largement partagés. Les anthropologues partent d'une vision ontologique de l'être humain comme un être social et relationnel, qui communique et s'inscrit dans des réseaux de relations qu'il cherche à maintenir. Cette vision de l'être humain fonde l'approche ethnographique. L'ethnographie est à la fois une méthode de collecte de matériaux et le compte rendu écrit de ce qui est observé. Le mot « matériaux » est généralement préféré à celui de « données », car les éléments empiriques rapportés ne sont pas prêts à être ethnographiés, mais sont obtenus au terme d'un engagement immersif et intensif de l'ethnographe, et en réponse à un questionnement qui guide l'enquête. Bien que les matériaux nous soient en quelque sorte « offerts » lorsque des personnes nous déclarent « nous avons toujours fait ceci comme cela » ou « ça se passe comme ça chez nous » (WOLCOTT, 1990), ces déclarations ne correspondent pas toujours aux pratiques qui ont effectivement cours. En outre, des détails triviaux, en apparence anodins, peuvent parfois nous mener sur la piste de « ce qui compte » pour les personnes rencontrées sur le terrain, et qu'elles ne verbalisent pas nécessairement. L'ethnographie est également le produit de l'enquête, le compte rendu des activités des êtres humains en tant qu'elles font sens au sein d'un milieu d'interconnaissance (BEAUD et WEBER, 2002). Selon **Bronislaw Malinowski**, « nous ne nous intéressons pas à ce que X... ou Y... peuvent éprouver *en tant qu'*individus selon les hasards de leur expérience personnelle – nous nous intéressons seulement à ce qu'ils sentent et pensent *en tant que* membres d'une communauté donnée » (1989 [1922], 79). Autrement dit, nous nous intéressons à ce que les personnes font et à ce qu'il est attendu qu'elles fassent au regard de leur histoire personnelle, en tant que celle-ci interagit avec celle d'autres personnes, et qu'elle est contrainte par le contexte matériel et idéal dans lequel ces personnes se trouvent.

La distinction *emic/etic* (ou émique/étique) correspond *grosso modo* à la distinction entre les catégories de pensée des sujets de l'enquête et les catégories analytiques employées par l'ethnographe. **Ward Goodenough** a défini l'ethnographie comme une approche purement *emic*, qui revient à chercher « ce qui fait la différence » pour nos interlocuteurs (1970, 144), au sens de ce qui est significatif et important à leurs yeux. **Marvin Harris** (1976) a critiqué cette approche entièrement idéelle et lui oppose une approche matérialiste, qui insiste sur l'observation des comportements – y compris des actes de communication – suivant une grille de questionnement *etic* ; il n'est pas nécessaire de parler avec les sujets d'enquête, car il est impossible « d'entrer dans la tête des gens ». Cette opposition est trop radicale. Comme le souligne **Gérard Lenclud** (1998), il est en effet bien plus difficile d'observer des états mentaux privés que l'action qui se déroule sur la scène publique ; les pratiques humaines sont la manifestation de « la présence du social dans l'individuel ». La représentation idiosyncrasique que se fait chacune des personnes



participant à une pratique sociale nous est inaccessible ; en revanche, dès lors que nous admettons que le langage permet l'échange d'idées, de représentations, nous ne pouvons qu'être attentifs aux expressions qu'emploient les personnes pour décrire leurs actions et interactions.

Si l'ethnographie nécessite une familiarisation lorsque l'enquête a lieu dans un milieu dont l'ethnographe est éloigné, et une défamiliarisation lorsqu'elle a lieu en milieu familier, toute enquête ethnographique combine « intimité » et « distance ». À partir du milieu des années 1990, les anthropologues ont pris deux directions opposées en réponse aux remises en cause de la discipline (voir section suivante). Une approche consiste à se concentrer sur les flux et les forces globales, en partant de l'idée que celles-ci bousculent les frontières entre unités culturelles locales et qu'il n'y a donc plus lieu d'étudier les particularités locales. Ceci résume, de manière quelque peu caricaturale, certaines anthropologies de la globalisation qui seront présentées plus loin. Une autre approche préconise une focalisation particulariste sur l'expérience intime de la vie et l'immédiateté du local. **Lila Abu-Lughod** (1991) enjoint les anthropologues à renoncer au concept de culture et à n'étudier que les expressions les plus intimes des personnes, comme elle l'a fait à propos des poèmes des femmes bédouines. Ces expressions « de soi » ne constituent en rien, selon elle, une « culture » objectivable.

Selon **Webb Keane** (2003), la première approche, qu'il appelle une « épistémologie de la distanciation » présente le danger de laisser de côté les normes et les règles sociales ainsi que les régimes politiques et économiques locaux. La deuxième, « épistémologie de l'intimité », repose sur la conviction problématique que les significations accordées au monde qui nous entoure ne sont formulées que dans l'intimité du monde privé sans exister sous une forme collective. Or les significations, ne seraient-ce que parce qu'elles donnent sens à l'action, sont partagées, par exemple sous forme de justifications, et ce faisant, elles sont objectivées ; en circulant en public, elles font l'objet de discussions, de modifications, et elles influencent en retour la représentation que se font les personnes d'elles-mêmes – ou sont parfois rejetées. Comprendre les caractéristiques non explicites de l'action, l'habituel ou le caché, exige une épistémologie de l'intimité – mais les considérer comme autre chose qu'évidentes, naturelles, autonomes et inébranlables exige une épistémologie de l'éloignement.

L'anthropologie s'est affirmée comme discipline en prenant acte du fait que les individus réels, empiriques ne correspondent pas à l'individu fictionnel naguère forgé par les économistes, l'*homo œconomicus* qui agirait en fonction d'un calcul du meilleur rapport entre les moyens dont il dispose et les fins qu'il poursuit. Alors que cette simplification permet à la science économique de modéliser le comportement humain, l'anthropologie sociale s'intéresse aux personnes en tant qu'elles sont mues par une multiplicité de fins et de mobiles. Les buts recherchés peuvent être la satisfaction des besoins, l'augmentation du prestige ou l'accroissement du pouvoir, mais aussi le bien-être collectif et l'accomplissement de valeurs morales. Les anthropologues étudient les intérêts, mais aussi les sentiments et passions qui animent les personnes, en lien avec les changements historiques qui affectent leurs vies – c'est ce que l'anthropologue et historien britannique Raymond Williams (1973) a appelé

la « structure des affects » (« *structure of feeling* »). Si nombre d'émotions et de valeurs sont universelles ou très largement répandues dans les sociétés humaines, leur champ d'application et leur mode de manifestation varient selon les milieux culturels et sociaux, et selon le genre, parce qu'elles ont été apprises et sont obligatoires.

L'anthropologie « diffère des autres sciences humaines en ceci qu'elle aspire à saisir son objet [l'humain] dans ses manifestations les plus diverses » (LÉVI-STRAUSS, 1983, 49). La vocation comparative de l'anthropologie a souvent été justifiée par l'idée que différentes sociétés ont différentes « solutions » aux problèmes universels de l'existence humaine. Or les sociétés ne sont pas simplement des mécanismes destinés à résoudre les problèmes, ce sont aussi des « mécanismes créateurs de problèmes » (STRATHERN, 1988, 33). Les questions que se posent les anthropologues sont, en raison de leur démarche fondamentalement inductive, des questions qui se posent aux personnes rencontrées sur le terrain (BLOCH, 2000 ; ASTUTI, PARRY et STAFFORD, 2007). Ce sont bien souvent des questions qui portent sur la manière dont il faut se comporter au quotidien, mais également des questions qui ont trait à la justice et aux rapports de domination, ou encore portant sur le sens de l'existence humaine.

La dimension éthique et morale des comportements humains, qui est transversale à l'ensemble des grands domaines – politique, économique, de la parenté –, est devenue très tôt centrale en anthropologie, tout en ayant reçu un regain d'attention au cours des deux dernières décennies. La rupture avec la vision positiviste et fonctionnaliste des sociétés avait déjà été opérée par le britannique **Edward Evans-Pritchard** lorsqu'il affirmait que l'anthropologie les étudie « non comme des systèmes naturels mais comme des systèmes moraux [...] » (1962, 26). Selon Lenclud, le fonctionnalisme<sup>1</sup> a cessé d'être le « fondement théorique de l'anthropologie sociale britannique » lorsqu'elle s'est mise à rendre compte des agencements significatifs à l'œuvre au sein des collectivités humaines, plutôt qu'à rechercher des lois scientifiques expliquant le fonctionnement des sociétés (1988, 82). Les anthropologues n'étudient pas ces questions ou ces problèmes en cherchant à y apporter une réponse « de l'extérieur », du haut de leur autorité, ils s'intéressent à la manière dont les collectivités en débattent et tentent d'y trouver des réponses.

L'anthropologie étudie les représentations et l'action, car « il s'agit de comprendre, non seulement comment les autres conçoivent leur monde, mais aussi comment ils le modifient » (LEACH, 1980, 14). **Edmund Leach** formulait cette remarque en réponse à un courant de l'anthropologie dit « interprétatif », qui réduit celle-ci à l'étude des représentations. Or, « le monde n'existe pas seulement comme ensemble de symboles et de significations dans "l'esprit des indigènes" » (*ibid.*). L'anthropologie étudie les activités humaines, ensemble d'actions qui s'adressent ou sont menées en réponse à celles d'autres êtres, humains et non humains ; les forces et les normes qui les contraignent et les cadrent, les effets et conséquences qu'elles induisent. Ces activités et ces relations engagent des relations différentes

1. En anthropologie, le fonctionnalisme naît en réaction à l'évolutionnisme et au diffusionnisme. Il appréhende les sociétés en synchronie, et étudie les « fonctions » des institutions en partant du postulat que celles-ci assurent l'équilibre d'un système social. Ses principaux représentants sont B. Malinowski et A. Radcliffe-Brown.

selon la manière dont sont conçus les autres êtres qui composent les mondes qu'habitent les humains. Elles sont plus ou moins formalisées, spontanées ou au contraire très cadrées, horizontales ou hiérarchisées, à différentes échelles d'organisation sociale : formes familiales, organisations d'entraide, institutions religieuses, etc. (chapitres 1 et 10 notamment). Elles sont sous-tendues par des rapports de dépendance, d'exploitation et de domination, à l'échelle des communautés locales, des sociétés étatiques, et du monde.

Les anthropologues montrent à quel point les activités humaines sont le plus souvent imbriquées et articulées les unes aux autres, formant des « phénomènes sociaux totaux » (MAUSS, 1991 [1923-1924]) ou « multiplexes », suivant l'expression de **Max Gluckman** (2002 [1967]). Les activités d'échange et de reproduction sociale auxquelles s'intéressent les anthropologues sont sociales, économiques, juridiques, politiques, religieuses ; « s'y expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions » qui « supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquelles aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions » (MAUSS, 1991 [1923-1924], 147). L'anthropologie cherche à décrire et comparer ces activités, afin de comprendre et d'expliquer leur raison d'être, dans leur complexité et leur imbrication.

Selon Gluckman (2007[1964]), l'anthropologie sociale est concernée par la complexité sur des terrains étroitement circonscrits – l'unité d'observation est micro – alors que l'économie ou la science politique ont affaire à des variables en moins grand nombre à une échelle macro et agrègent leurs données pour dégager des moyennes. Pourtant, on ne peut rendre compte des formes d'existence humaine en comparant les pays selon leur revenu annuel par tête. Un critère statistique, tel que le « revenu annuel », n'a au demeurant que peu de sens dans des contextes où l'argent ou le travail salarié n'existent pas ou sont inaccessibles au plus grand nombre. L'anthropologie se demande ce qui compte comme critère d'une « bonne vie », ce qui inclut les conditions matérielles de vie et de subsistance, ainsi que ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. Par exemple, le concept de « remises sociales » (*social remittances*) mis au point par **Peggy Levitt** (chapitre 14) montre bien le caractère multiplexe du phénomène de renvoi de remises par les émigrés à leurs parents demeurés au pays. Il s'agit de fonds monétaires, mais aussi d'idées politiques, de valeurs morales, de savoir-faire en matière d'organisation, etc., qui sont véhiculés par les contacts directs interpersonnels lors de retours au pays et entraînent des conséquences réelles pour les communautés d'émigration.

Les anthropologues étudient les motivations et les activités humaines en tant qu'elles sont situées dans le temps et dans l'espace. L'ethnographie, méthode de recueil et d'exposition des données, se pratique *in situ* et n'est compréhensible que si les observations rapportées sont contextualisées. Cela ne signifie pas que les anthropologues travaillent chacun dans leur coin sur leurs terrains. L'anthropologie déploie des catégories de comparaison, mais elle ne recourt pas pour cela à des unités de mesure universelles comme le produit national brut ou le taux d'alphabétisation. Les comparaisons par variables, que permettent les mesures statistiques, sont impossibles à mener dès lors que l'on a affaire à des entités changeantes et que l'on tient compte du contexte

(FALK MOORE, 2016, 27). La comparaison est menée à un niveau théorique, qui tient à ce que les anthropologues montent en généralité par « induction analytique », et non par « induction énumérative ».

L'induction énumérative, propre aux méthodes quantitatives, généralise en repérant des similarités communes à de très nombreux cas (un échantillon de 1 000 individus, par exemple) ; l'induction analytique, pratiquée par l'anthropologie et plus généralement les sciences sociales recourant à des méthodes qualitatives, abstrait une ou des caractéristiques qui apparaissent comme essentielles à un ou plusieurs cas (ZNANIECKI, 1934 ; YIN, 2002). Si l'anthropologie ne s'interdit en rien le recours à des approches statistiques, celles-ci viennent généralement compléter les données de terrain et confirmer les principes généraux induits par l'analyse. Les anthropologues pratiquent donc une forme de montée en généralité qui est théorique. Celle-ci repose sur la mise en évidence de principes abstraits qui rendent compte des motivations et des activités humaines, formulés sous forme de concepts qui permettent de décrire ces principes (par exemple, le concept de « réciprocité »). Un concept à lui tout seul ne constitue pas une théorie (REYNA, 2010). Une théorie repose souvent sur plusieurs concepts, car elle rend compte de l'interrelation entre différents phénomènes sociaux et en propose une explication (par exemple, la théorie de l'échange). Dans tous les cas, elle est construite par induction, à partir du terrain.

Les théories anthropologiques sont plus au moins étendues, certaines s'appliquant à un type d'objets (« le rituel ») à travers divers contextes, d'autres étant bâties pour rendre compte d'une aire géo-culturelle (« la personne mélanésienne ») et d'autres ayant pour vocation de rendre compte de l'humanité en tant qu'espèce parmi les autres espèces (théories biologiques de l'évolution) (ELLEN, 2010). Dans les deux premiers cas, la préférence envers les comparaisons contextualisées prédispose les anthropologues à interroger, de manière réflexive, la pertinence de l'usage de telle ou telle catégorie comparative. Par ailleurs, les phénomènes relatifs à la globalisation, tels que l'expansion du système capitaliste et du modèle néolibéral, incitent fortement à comparer leurs déclinaisons dans les contextes sociaux, culturels et politiques locaux.

Leurs travaux sont non seulement évalués et comparés avec d'autres travaux menés sur des terrains géographiquement proches, mais ils le sont également, et ce de manière croissante, par les personnes rencontrées sur le terrain. La prétention des anthropologues à asséner de toute autorité ce à quoi correspond une « culture authentique » est aujourd'hui remise en cause. Cette remise en question touche avant tout des courants de l'anthropologie qui tendaient à la réduire à l'étude des systèmes de symboles et de significations. Ainsi, par exemple, les approches structuralistes des correspondances symboliques entre le « féminin » et le « masculin », le privé et le public, la nature et la culture, l'improductif et le productif ont été abandonnées au profit d'approches qui montrent comment ces distinctions sont créées dans la pratique (de la division du travail, notamment), qui est légitimée, tout en les produisant et les reproduisant, par des cosmologies et des idéologies affirmant la domination masculine (chapitre 8).

## Critiques de l'anthropologie et anthropologie critique

L'anthropologie s'inscrit-elle dans la lignée des chroniques géographiques de l'Antiquité, des récits de voyage d'exploration du Nouveau Monde, et de la philosophie des Lumières ? Cette thèse continuiste a notamment été avancée par Margaret Hodgen (1964) qui situe les origines de l'anthropologie dans la curiosité envers « les autres », préfigurée par les voyages d'Hérodote, et qui prend son essor à la Renaissance, à la suite des premières explorations. La philosophie des Lumières aurait poursuivi cette quête humaniste de l'Autre. À l'inverse, Michel Foucault (1966) soutient qu'aucune « science de l'homme » n'existe avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le sujet accède au statut d'objet observable. Michèle Duchet (1995 [1971]) relève que la découverte d'une humanité exotique a fait naître une « pensée empirique » que partagent les philosophes des Lumières, mais elle soutient également qu'une transformation décisive s'est accomplie puisque leur philosophie « pense simultanément l'histoire de l'individu sentant et pensant, et celle de l'espèce, réalité biologique et être collectif, l'histoire de l'homme et celle des sociétés humaines » (1995, 21). La périodisation proposée par Foucault est confirmée par la publication, en 1787, d'un essai appelant au développement d'une science nouvelle : l'anthropologie. Son auteur, Alexandre Chavannes, professeur de théologie à l'université de Lausanne, y inclut l'anthropologie en un sens plus restreint, l'étude de l'espèce humaine, et l'ethnologie qui étudie cette espèce en tant qu'elle est « divisée en plusieurs corps de sociétés ».

Cependant, Duchet souligne également que l'anthropologie qui naît à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est distincte de celle qui s'institutionnalise à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où cette science en projet reste prisonnière d'une conception de l'histoire universelle qui conduit à rejeter en deçà du seuil d'historicité tous les peuples jugés irréductiblement « autres ». Les philosophes des Lumières s'intéressent au « sauvage », bien souvent en tant qu'homme de paille qui, comme chez Rousseau, sert à formuler sa critique de l'inégalité et à défendre l'avènement de la société du contrat. Ainsi, les *Dialogues* de Lahontan (1704), qui rapportent les discours du chef wendat Kandiaronk (ou Kondiaronk), contre l'incohérence des doctrines chrétiennes, le comportement intéressé des Européens et la propriété privée, influencent Diderot, Rousseau et Voltaire. L'âpreté de la critique fait douter de l'existence de Kandiaronk (GRAEBER et WENGROW, 2021, 50). Lahontan est soupçonné de l'avoir inventé pour soutenir sa critique de la religion ; on remet même en cause l'existence de Lahontan lui-même (DUCHET, 1995, 101). L'auteur de l'article « Amérique » des *Suppléments à l'Encyclopédie* défend cependant la valeur des propos rapportés par Lahontan.

Certains philosophes entretiennent une image positive du « bon sauvage » à l'abri de la vie civilisée et de ses artifices et en ont fait un usage polémique, mais ils adhèrent dans l'ensemble à la thèse péjorative de l'état dégradé de la « sauvagerie ». Si les philosophes mettent en doute les récits de voyage, c'est non seulement parce qu'ils estiment cette littérature biaisée

par les intérêts mercantiles et les préjugés religieux, mais aussi parce que les êtres qu'elle décrit « appartiennent déjà à un passé dont il ne reste plus que des témoignages incertains » (*ibid.*, 37). Ils sont influencés par les économistes physiocrates qui posent les prémices de l'évolution de l'humanité en quatre étapes définies par leur mode de subsistance, qui caractérisent les premières théories évolutionnistes : chasse-cueillette, élevage, agriculture, commerce. Dans un contexte où se multiplient les révoltes d'esclaves, les physiocrates critiquent un système qui ne peut que conduire à la faillite économique, car il gaspille des ressources humaines en abrutissant les esclaves, les rendant paresseux. « Civiliser les sauvages », de manière plus générale, c'est les mettre au travail et les sauver ainsi de la menace de disparition qui pèse sur eux.

Ce sont ces deux idées d'un monde en voie de disparition et d'une perfectibilité par la civilisation que l'on retrouve dans la systématization de la collecte de matériaux, animée par un sentiment d'urgence, et mise au service de la reconstitution de l'histoire de l'humanité par des anthropologues « en fauteuil » (« *armchair anthropologists* »). Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle sont mis au point des guides destinés à recueillir des données systématiques sur les terrains exotiques. Le premier du genre est publié en 1799 par le linguiste Joseph-Marie de Gérando à l'intention des membres d'une expédition scientifique dans les terres australes. Les *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands*, publiées pour la première fois en 1874, sont destinées à encourager l'observateur à recueillir des données physiques sur les populations et surtout sur l'organisation sociale et la culture matérielle. **Edward B. Tylor**, premier titulaire d'une chaire d'anthropologie à l'université d'Oxford en 1895, en est l'un des rédacteurs ; il pose, avec son ouvrage *Primitive Culture*, les bases de l'anthropologie évolutionniste. Il définit la culture ou civilisation comme un « tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (1871, 1). Avec cette définition, le concept de civilisation devient descriptif et objectif, et non normatif. De plus, l'être « sauvage » des Lumières est ainsi « promu » en primitif (LENCLUD, 1986) : il n'est plus cet être lointain dans l'espace dont l'humanité est incertaine ; il devient un être lointain dans le temps, témoin de stades antérieurs de l'évolution de l'humanité, et donc objet de science.

La place centrale de la croyance religieuse dans la théorie évolutionniste a poussé les anthropologues à se méfier de plus en plus des données de seconde main, recueillies par des missionnaires dont la vocation première était d'extirper les superstitions païennes. Ainsi, c'était tout d'abord un missionnaire qui avait été choisi pour diriger une grande enquête sur les Indiens du nord-ouest du Canada lancée en 1887. Finalement, il sera remplacé par **Franz Boas**, un jeune physicien converti à l'anthropologie. L'expédition organisée par l'université de Cambridge dans le détroit de Torres, entre l'Australie et la Nouvelle-Guinée, marque un tournant définitif : désormais, ce sont les scientifiques eux-mêmes qui doivent recueillir les données ethnographiques, des matériaux de première main. **William Rivers** préconise la connaissance de la langue

locale par l'anthropologue qui doit mener l'étude intensive d'une unité micro, par exemple un village. Il met au point une « méthode concrète », la « méthode généalogique » (chapitre 9).

En outre, mais ce point a été moins commenté jusqu'à récemment, les anthropologues sont dépendants de leurs interlocuteurs locaux. Comme l'a relevé Fredrik Barth (2005, 14), l'équipe de Haddon a largement développé ses méthodes en réponse au cadre que les gens du détroit de Torres leur ont imposé. C'est pour quoi le terme « experts autochtones » est désormais préféré à celui d'« informateurs privilégiés » (GARDNER, 2016).

**Bronislaw Malinowski** met en pratique les nouvelles exigences soulignées par Rivers, mais il va plus loin : lors de ses longs séjours aux Trobriand, il vit dans le village d'Omarakana. Il insiste sur la nécessité de « se couper de la société des Blancs » (1989 [1922], 63). Dans le texte des *Argonauts*, il a éliminé les difficultés rencontrées sur le terrain, que la publication de son journal intime a révélées. Il a présenté l'ethnographie comme un « art magique », sur un mode héroïque (STOCKING, 2003). **James Clifford** (1983, 118) souligne que Malinowski, par cette posture, transforme l'expérience de terrain en une écriture qui fait autorité. Dans les années qui suivent, deux ouvrages (CLIFFORD et MARCUS, 1986 ; MARCUS et FICHER, 1986) avancent que l'anthropologie est en crise et que cette crise « provient de l'incertitude quant aux moyens adéquats de décrire la réalité sociale » (MARCUS et FICHER, 1986, 8). La solution réside à leurs yeux dans l'expérimentation de nouvelles formes d'ethnographie, notamment des formes littéraires qui rendent compte de l'expérience vécue sur le terrain (CLIFFORD et MARCUS, 1986, 262).

La critique du mode d'écriture autoritaire rejoint celle de **Johannes Fabian** (1983). Dans *Time and the Other*, il s'en prend aux modes de représentation « des autres » qui mettent l'objet de l'ethnologue à distance et neutralisent la co-appartenance de l'enquêteur et de son interlocuteur à la même temporalité. La mise en texte de ce qui est le fruit d'une interlocution dans le cadre de la relation ethnographique fait souvent l'impasse sur les conditions de cette interlocution et produit ainsi un effet d'atemporalité. Fabian préconise donc la mise en œuvre d'une théorie matérialiste et processuelle qui permet de penser la contemporanéité (*coevalness*) de l'Autre.

Si la critique de *Writing Culture* est similaire, la solution que préconisent ses auteurs est très différente et a été vivement critiquée, entre autres pour la notion très limitée de « texte » sur laquelle elle est fondée (FOX, 1991), mais surtout pour son rapport à la « vérité ». Les contributions à *Writing Culture* s'accordent sur un point : la vérité n'est pas pertinente pour l'ethnographie, et il n'est donc pas nécessaire de chercher à l'atteindre. Tyler affirme que l'ethnographie est « au-delà de la vérité » (in CLIFFORD et MARCUS, 1986, 123). Ces considérations s'inscrivent dans un contexte où le postmodernisme remet en cause l'idée même qu'il existe une réalité indépendante des représentations que nous en avons. Or, la façon dont ces auteurs assimilent l'ethnographie à la production d'un texte littéraire ignore plusieurs principes qui sont au fondement des sciences sociales. Tout d'abord, ils confondent description et interprétation, alors qu'il est nécessaire de distinguer ces deux types de représentations (voir SPERBER, 1980).

Ensuite, ils rejettent un supposé « positivisme » qui est loin d'être prévalent.<sup>1</sup> L'anthropologie et les sciences sociales en général, parce qu'elles ne peuvent pas confirmer leurs conclusions en reproduisant la réalité en laboratoire, cherchent à avancer des propositions *plausibles* (PASSERON, 1991). Au lieu de déclarer que la vérité est inatteignable, l'anthropologie peut et doit se poser la question pragmatique : « Que faut-il faire pour formuler des déclarations plus précises et plus fiables sur la réalité ? ». **Steve Reyna** (2010) détaille le « processus échelonné d'administration de la preuve » par lequel les anthropologues s'approchent de la vérité. Il donne l'exemple suivant : Lewis Henry Morgan (1877) a avancé que la « passion du grain » fait toute la grandeur de la « race civilisée » et que son absence explique la simplicité des systèmes économiques basés sur la chasse et la cueillette. Bronislaw Malinowski (1989 [1922]) constate que les Trobriandais effectuent de longs voyages océaniques, dans le circuit de la Kula, pour acquérir et échanger certains objets auxquels ils accordent une grande valeur (chapitre 6). Les observations de Malinowski et d'autres anthropologues invalident donc la proposition de Morgan sur la supposée paresse des chasseurs-cueilleurs-horticulteurs.

Plusieurs auteurs ont souligné que la crise de l'anthropologie identifiée par les auteurs de *Writing Culture* ne réside pas tant dans l'impossibilité d'atteindre une représentation adéquate des « autres » que dans la disparition de l'objet qui a longtemps été celui de l'anthropologie, surtout américaine : le « primitif ». Pour l'anthropologue et historien haïtien **Michel-Rolph Trouillot**, la disparition du « primitif » est moins liée à une crise interne à l'anthropologie qu'à l'histoire du monde (2003, 26), celle de la convergence entre sociétés occidentales et non occidentales, et donc de la fin de ce qu'il appelle le « *savage slot* », le grand partage entre « nous » (modernes) et « les autres » (primitifs, ou autres très différents de nous). De même, **Jonathan Friedman** (1994) souligne que cette remise en question de la discipline par elle-même est en lien avec les dynamiques de perte de l'hégémonie occidentale dans le monde contemporain, alors que l'évolutionnisme a été la traduction sous forme d'idéologie scientifique de la domination occidentale sur le reste du monde. Le désarroi des auteurs de *Writing Culture* est le signe d'une prise de conscience soudaine en même temps que d'une erreur de formulation de la cause du problème. Les auteurs de *Writing Culture* restent prisonniers du champ thématique qu'ils entendent défaire : étant toujours à la recherche de l'Autre, ils se rendent soudainement compte qu'il n'est plus là.

Ces remarques de Trouillot et Friedman rejoignent des critiques de la pré-tention des anthropologues à étudier des autres placés hors du temps et sans tenir compte des relations de pouvoir entre « centre occidental » et « périphéries », notamment celle de **Jean Copans** en France avec *Anthropologie et impérialisme* (1975), et celle de **Talal Asad** aux États-Unis avec *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973). Ces deux recueils de textes, principalement de

1. En bref, le positivisme repose sur l'idée que le réel peut être intégralement connu. La plupart des anthropologues adhèrent à l'idée plus modeste que le réel peut être partiellement connu. Cette position a été théorisée par le courant du « réalisme critique ».



la fin des années 1960, posent publiquement le problème du rôle que le pouvoir fait jouer aux anthropologues dans les rapports de domination coloniale et néocoloniale.

Selon **Joan Vincent** (1990, 2), il est historiquement inexact de regarder la discipline simplement comme une forme d'idéologie coloniale. Dès les années 1880, on voit paraître des monographies qui attestent de la résistance ou de la souffrance des populations subissant la domination occidentale, des confrontations directes avec les conquérants, ainsi que de la manière dont Lewis Henry Morgan s'est fait avocat de la ligue des Iroquois aux prises avec la bureaucratie fédérale américaine. Les pionniers de l'anthropologie britannique ont cherché à convaincre le Colonial Office de l'utilité de financer des enquêtes anthropologiques qui permettraient d'améliorer le gouvernement des peuples coloniaux. Ils n'ont pas abouti, en raison des suspicions, mais aussi des préjugés de classe entretenus par les hauts cadres de l'administration coloniale à l'égard des anthropologues. Pourtant, si l'anthropologie n'est pas intrinsèquement porteuse d'une idéologie colonialiste, la présentation de la discipline comme portant sur les « cultures autres » a pu fournir un argument scientifique au projet colonial. Les conclusions, pourtant nuancées, sur la continuité relative des sociétés traditionnelles ont ainsi pu être utilisées pour justifier la mission civilisatrice coloniale, ou encore l'apartheid, au nom de la différence culturelle (ASAD, 1973 ; KUPER, 1999). Les savoirs produits par l'anthropologie ont été mis au service des projets de colonisation ou de domination impériale, avec la complicité plus ou moins active des anthropologues.

Critiques des politiques coloniales, puis ségrégationnistes, les anthropologues de l'école de Manchester tenaient à montrer que les populations africaines peuvent accéder à la modernité, notamment lorsqu'elles migrent vers les villes pour y travailler dans les mines (chapitre 13). De nos jours, si les anthropologues obtiennent plus facilement des financements pour mener des travaux dont ils peuvent prouver l'utilité sociale, ils entretiennent un rapport tout autant, sinon davantage, malaisé aux projets conduits par les agences de développement et les ONG (chapitre 3). Or il y a 100 ans déjà, dans *Anthropology and Modern Life* (1986 [1928], 204), **Franz Boas** soulignait la difficulté de donner à l'anthropologie une application pratique, car la discipline n'a pas vocation à dicter ce qui est juste ou bon ; en outre, il doutait de ce que l'on puisse dégager des lois du développement humain, et donc prédire l'avenir. Ce qui est considéré comme un progrès dans un domaine (le progrès technique, par exemple) ne s'accompagne pas de progrès dans d'autres domaines. Ainsi, écrivait-il, les Occidentaux ont dégagé la possibilité d'un temps de loisir considérable qu'ils n'ont pas mis à profit dans les domaines de la culture et de la sociabilité, à la différence des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique, qui y consacrent toute une saison. La critique anthropologique ne consiste pas simplement à révéler aux sujets d'enquête les rapports de domination auxquels ils sont soumis ou les inégalités que « leur culture » perpétue, puisque les sujets en sont bien souvent conscients. L'anthropologie peut apporter la preuve que d'autres voies sont possibles et montrer que l'avenir n'est pas un simple prolongement linéaire du présent (DESCOLA, 2013, 5 ; voir également ROBBINS, 2013).

La modernité a longtemps été entendue en un sens linéaire ainsi que comme un ensemble de processus auxquels l'Europe aurait donné l'impulsion (le développement scientifique et technique, la révolution industrielle, le capitalisme marchand, l'État de droit, l'individualisation des comportements et des valeurs, etc). La modernité n'est plus vue comme le monopole de l'Europe. Dans les années 1990, de nombreux travaux ont mis en avant les « modernités multiples ». Or, cette expression est aujourd'hui également remise en cause, car elle situe les autres modernités au regard de la modernité européenne. Plus largement, les grands récits eurocentriques du développement et du progrès, et notamment l'opposition normative qu'ils charrient entre religion ou superstition/science, immobilisme/changement, hiérarchie/égalité, conformisme/liberté, ont perdu du terrain. L'anthropologie contemporaine est désormais porteuse d'une critique de la modernité (chapitres 12 et 13), dans la mesure où celle-ci est à l'origine des crises environnementales et sociales que nous connaissons.

Si les Occidentaux remettent en cause leur propre modernité, ailleurs dans le monde il existe une forte attente de devenir concrètement développé ou moderne. Ainsi, **Tania Li** (2020 [2007]) critique les conclusions de **Clifford Geertz** (1963) à propos du processus d'involution agricole en Indonésie. Ce phénomène paradoxal d'augmentation du travail agricole – lié notamment à l'accroissement de la main-d'œuvre – mais de stagnation de la production s'explique, selon Geertz, par une culture de la pauvreté partagée : les petits paysans se distribuent entre eux le travail à faire et la terre disponible, sans intensifier la production, et en faisant surtout de l'agriculture de subsistance. Ce modèle « statique » est repris à leur compte par les ONG de défense des peuples autochtones, car, ironise Li, il en fait en quelque sorte des « autochtones idéaux ». Geertz a sous-estimé les inégalités entre paysans et le fait que certains se lancent dans des cultures commerciales, non seulement par intérêt économique, mais aussi parce qu'ils ont des rêves d'accéder aux promesses de modernité.

**Georges Balandier** a proposé une définition de la modernité qui cerne ce qui la rend difficilement définissable : la modernité est ce qui paraît être authentiquement nouveau, ce par quoi « les sociétés engendrent leur propre dépaysement » (1971, 201). Ce terme, « dépaysement », remarque-t-il, rend pertinent le recours à l'anthropologie pour étudier ce phénomène, dans la mesure où la discipline a transformé en pratique scientifique le procédé du décentrement. Ce qu'écrivait Balandier dans les années 1970 des réactions diverses qu'entraîne le changement demeure largement valable en cette période de transformation et de crise : le refus total du « système », exprimé parfois par la violence, parfois par le « retraitisme » (le fait de se retirer du monde) ; le conflit entre des générations et entre classes ; les rapports nature/culture, relation soumise à une critique qui engendre une philosophie différente, qui s'oppose à la fuite en avant dans la production ; la recherche de nouvelles formes d'organisation et de partage des ressources. « Tous ces phénomènes manifestent l'exigence de reconstruction de rapports sociaux *directs*, personnalisés ; de ces relations qui sont justement une des caractéristiques du domaine anthropologique » (*ibid.*, 208).

# L'anthropologie globale et l'anthropologie de la globalisation

Au tournant des xx<sup>e</sup> et xxi<sup>e</sup> siècles, l'anthropologie s'est renouvelée et a renoncé à se définir comme l'étude de cultures autres, supposément fermées, homogènes et situées hors du temps. Des approches nouvelles sont apparues qui empruntent à des approches anciennes tout en les modifiant. Elles sont ici présentées d'une manière nécessairement partielle et schématique, l'objectif étant de mettre l'accent sur les traits caractéristiques de chacune. Ces approches se recoupent en plusieurs points, mais diffèrent selon qu'elles mettent l'accent sur la culture ou le social, ainsi que sur leur vision des rapports au « global ». Un grand nombre des travaux abordés au fil des chapitres peut être situé dans l'une ou l'autre approche.<sup>1</sup>

Si de larges pans de l'anthropologie contemporaine ne se réclament pas ouvertement d'une anthropologie globale, il n'en reste pas moins qu'il est aujourd'hui très difficile de ne pas être confronté au défi que pose à l'enquête ethnographique, menée dans un espace et en un temps circonscrits, le fait que la situation observée est corrélée et interconnectée à des phénomènes qui l'excèdent et la dépassent, se déroulant à des échelles spatio-temporelles plus larges et plus longues. L'enquête multisite mise en avant par George Marcus (1995) peut offrir des solutions à ce défi, mais elle n'est pas la panacée.<sup>2</sup> Dans tous les cas, il n'y a aucune raison d'abandonner l'ethnographie ; en revanche, celle-ci peut utilement être complétée par la recherche documentaire, archivistique, statistique. Bien qu'elles mettent l'accent sur l'une ou l'autre de ces méthodes complémentaires, c'est là le point commun aux trois approches que nous présentons tour à tour. Cependant, ce manuel n'est pas centré sur les méthodes d'enquête, et on se limitera ici à souligner que la dimension « micro » de l'enquête de terrain ne doit pas être confondue avec l'échelle « locale » ; une étude ethnographique qui se déroule à une échelle d'observation et d'analyse « micro » n'a pas à être bornée à l'étude du « local » dès lors que la vie sociale observée au niveau « micro » est le produit d'interactions entre des champs d'action à diverses échelles (locale, régionale, nationale, globale). Les trois approches présentées partagent le principe de base qui consiste à ne pas confondre le site d'enquête avec l'objet de l'enquête anthropologique, lequel est constitué par des processus multiscalaires. Leurs focales différentes tiennent à ce qu'elles puisent dans diverses sources d'inspiration théorique.

## Du diffusionnisme culturel au néo-diffusionnisme

Allemand émigré aux États-Unis, où il organise le département d'anthropologie à l'université de Columbia, **Franz Boas** y introduit la conception de la culture telle qu'elle s'est développée en Allemagne à l'encontre de Darwin : tout

1. C'est un exercice que j'effectuais en cours à Lausanne, invitant les étudiantes et étudiants à situer les travaux en lien avec ces approches présentées durant la séance introductive.

2. Je me permets de renvoyer à plusieurs de mes écrits sur ces questions (notamment TRÉMON, 2012a, 2019).

comme il n'existe pas de « races » pures, les cultures sont hybrides. Pour Boas, ce n'est pas la biologie mais la culture qui façonne l'être humain. Dès lors, Boas substitue à l'« évolution biologique » une autre forme d'évolution qu'il appelle l'« évolution culturelle » et, au postulat du caractère linéaire du processus d'évolution, il oppose l'idée que toute culture est en flux, en renouvellement constant. Chaque culture est spécifique et représente une totalité particulière au sens où l'ensemble des aspects de la vie sociale sont reliés. Les cultures ne sont pas pour autant des « tous intégrés ». Boas (1911, 1938) maintient l'idée d'une culture comme un assemblage de traits, plutôt qu'un tout cohérent.

Si Franz Boas parlait de la *dissémination* de la culture, c'est le terme « *diffusion* » qui s'est par la suite imposé pour rendre compte des phénomènes d'emprunt culturel. **Alfred Kroeber** et **Clark Wissler** ont développé l'anthropologie diffusionniste. Dans leurs travaux, qui sont basés sur des matériaux archéologiques et ethnographiques (Kroeber, 1925, 1939 ; Wissler, 1917, 1926), la répartition spatiale d'un ou plusieurs traits culturels permet d'analyser le processus de leur diffusion et de dégager des « aires culturelles ». Wissler travaille, par exemple, sur les dessins des mocassins des Indiens des plaines nord-américaines. Au centre de l'aire culturelle se trouvent les caractéristiques fondamentales d'une culture ; à sa périphérie, ces caractéristiques s'entrecroisent avec des traits provenant des aires voisines. Un trait se diffuse, d'après Wissler, en ondes concentriques comme les vagues provoquées par une pierre jetée dans l'eau.

Dans les années 1990, des anthropologues ont réactivé cette approche en cherchant à rendre compte de la globalisation, laquelle est appréhendée comme une diffusion de la culture. Les situations locales sont considérées comme le reflet des aspects culturels inégaux et parfois contradictoires de cette diffusion. **Arjun Appadurai** (2001 [1996]) appréhende la globalisation comme un ensemble de flux qui se diffusent à l'échelle du globe et qui forment des paysages (*scapes*) déterritorialisés, abstraits des relations sociales locales : *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *ideoscapes*. Ces *scapes* se déploient de manières diverses et inégales. La complexité et le désordre de la globalisation actuelle proviennent des disjonctions entre les flux. Cette notion de « disjonction » (*disjuncture*) lui permet de théoriser différemment la globalisation, en empruntant à la théorie du chaos plutôt qu'aux modèles centre-périphérie (caractéristiques des approches en termes de systèmes mondiaux, voir *infra*). En effet, selon Appadurai, ces disjonctions rendent la « nouvelle économie culturelle globale » si complexe qu'elle résiste à toutes les analyses suivant des modèles centre-périphérie. Les disjonctions entre flux génèrent des problèmes et des frictions dans différentes situations locales. Un exemple de disjonction est le flux discursif sur les droits humains qui génère des mobilisations réprimées par la violence étatique, elle-même soutenue par des flux de vente d'armes.

Renouant lui aussi avec les questions soulevées par l'anthropologie diffusionniste, **Ulf Hannerz** se demande comment, dans un monde interconnecté, la culture est certes toujours organisée en ensembles distincts (« les cultures »), mais aussi redistribuée suivant d'autres modes qui traversent les frontières nationales (1996, 8). Hannerz distingue deux cultures ou « métacultures » : la

métaculture qui émane des centres occidentaux et se diffuse vers la périphérie et, en sens inverse, la métaculture de la périphérie qui « indigénise » la métaculture du centre. Selon Hannerz, ce mixage de « courants de signification et de formes symboliques » donne forme à une nouvelle culture hybride, ou « créole ». L'approche de Hannerz maintient donc un modèle centre-périphérie, l'idée qu'il y a une forme d'organisation en fonction de rapports de force à l'échelle mondiale.

Le reproche qui est généralement adressé à ces auteurs porte sur leur vision substantialiste de la globalisation comme ensemble de flux culturels conduisant à un mélange des cultures, thèse qui revient à en exagérer la nouveauté et à postuler l'existence d'une phase antérieure où le monde aurait constitué une mosaïque de cultures closes.

L'approche qui recourt à la notion d'« assemblage global » en est proche en ce qu'elle s'intéresse à des phénomènes qui circulent globalement. L'approche *global assemblages* diffère des travaux d'Appadurai et d'Hannerz sur trois points : elle porte sur des politiques, des idées, des technologies et examine comment elles s'agencent avec d'autres éléments ; ensuite, ce qui se passe à l'échelle locale est relativement secondaire ; enfin, cette approche constitue un « ensemble d'orientations conceptuelles lâches plutôt qu'une théorie englobante » (ONG et COLLIER, 2004, 5). Les contributions réunies dans l'ouvrage dirigé par **Aihwa Ong** et **Steve Collier** (2004), *Global Assemblages*, s'intéressent principalement à des innovations politiques ou technoscientifiques mobiles, qui peuvent être transportées et sont supposées produire partout des résultats similaires, par exemple un vaccin ou un modèle de gouvernement. La notion d'*assemblage* traduit approximativement celle d'*agencement* des philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980), qui entendent par là des ensembles hétérogènes d'éléments concrets dont la disposition momentanée ne peut qu'être nommée, à la manière d'une constellation d'étoiles, et classifiée selon les types de relations entre ces éléments.<sup>1</sup> Selon Ong et Collier, suivant Deleuze et Guattari, l'assemblage global n'est pas réductible à des rapports de domination ni à une opposition entre le global et le local, il est plutôt le produit de relations contingentes et instables d'éléments mobiles avec d'autres éléments ancrés localement. Les travaux qui recourent à cette notion ont néanmoins tendance à suggérer un degré élevé de convergence et d'homogénéisation comme conséquence de la globalisation, et ils donnent la part belle aux élites et aux experts qui mettent en circulation les modèles (chapitre 2).

**Anna Tsing** (2005) met en avant les « frictions », conflits entre des « projets d'échelle », qui diffèrent selon la pertinence qu'ils accordent à telle ou telle échelle (locale, nationale, globale). À partir des projets de conservation de la forêt indonésienne, Tsing analyse la manière dont des idées qui sont diffusées mondialement, telles que celle de la conservation de la « nature », entrent en tension avec les interprétations qu'en font les élites politiques nationales et régionales et les habitants locaux de la forêt du Sud-Kalimantan. Le concept de « frictions », tel que le déploie Tsing (2005), est proche de celui d'assemblage,

1. Deleuze et Guattari distinguent quatre types d'agencement : territorial, étatique, capitaliste et nomade.

car il décrit « les qualités maladroites, inégales, instables et créatives de l'interconnexion à travers les différences » (2005, 4). Les différences entre les divers acteurs qui collaborent en vue de la protection des forêts tropicales créent une « confusion productive » (2005, 246-247).

Dans leur ensemble, ces approches retiennent du diffusionnisme l'accent porté sur la dissémination de la culture, tout en récusant de fait la vision boasienne de l'anthropologie comme ayant pour objet l'histoire humaine. Réticentes à l'idée d'étudier l'histoire elles tiennent peu compte des généalogies plus longues et des processus qui ont débouché sur la situation présente. Ceci contribue à entretenir l'idée posée *a priori* que nous nous trouvons dans une phase radicalement nouvelle de la globalisation capitaliste.

## Les forces globales et le changement social

En 1938, l'administration coloniale britannique crée le Rhodes Livingstone Institute (RLI) dans le nord de la Rhodésie, l'actuelle Zambie, région très riche en minerais, connue sous le nom de Copperbelt. Le RLI est d'abord dirigé par **Godfrey Wilson**, qui conduit des travaux sur le changement social avec son épouse **Monica Wilson**. **Max Gluckman**, puis **Elizabeth Colson** lui succèdent. Leurs travaux sont d'inspiration fonctionnaliste, mais leur fonctionnalisme est dynamique, postulant que, lorsque des changements provoquent des déséquilibres, les institutions se transforment pour permettre la restauration de l'équilibre social. Ils étudient les changements des systèmes politiques, les modifications dans les modes d'identification en lien avec les migrations vers les villes (la « détribalisation »), les recompositions des appartenances sociales dans le contexte de la formation de syndicats dans les villes minières, les réseaux sociaux à travers lesquels circulent des informations et des rumeurs. À la seconde génération, les anthropologues formés à Manchester, où Gluckman a fondé le département d'anthropologie sociale en 1949, poursuivent des travaux sur les processus rituels et les stratégies politiques.

Ils sont à la fois attentifs aux interactions interpersonnelles et aux relations globales de domination et d'exploitation. Afin d'étudier le changement social, les anthropologues du RLI innovent sur le plan méthodologique en mettant au point l'analyse de situation et l'étude de cas étendue. Dans « L'analyse d'une situation sociale dans le Zoulouland moderne », **Max Gluckman** (2008 [1940]) décrit l'inauguration, le 7 janvier 1938, du premier pont construit par l'administration coloniale dans le cadre des nouveaux projets de développement des territoires zoulous. Il s'agit de la première cérémonie réunissant Blancs et Noirs. La description des détails de l'interaction entre ces groupes, des interrelations sociales observées *dans le cours de leur déploiement*, permet de montrer leur séparation et la domination de l'un sur l'autre. Dans la seconde partie, qui constitue l'étude de cas étendue (et n'a pas été traduite en français), Gluckman montre comment la situation observée est le produit de processus de transformation politique et de l'intégration des Zoulous dans le système capitaliste sur deux siècles. Cette méthode modifie le rapport entre matériaux d'observation et analyse, puisque les matériaux ethnographiques ne

sont pas utilisés de manière simplement illustrative, mais le sont également de manière restitutive ; ils sont le point de départ de l'analyse. Ils sont complétés par des sources archivistiques et statistiques (voir également MITCHELL, 1983, 1993 [1956]) (chapitre 13). L'étude de Gluckman est également novatrice pour l'époque en ce que l'unité observée est le *système social* du Zoulouland, et non la tribu ou la culture zouloue. Plusieurs travaux menés au RLI, dont notamment ceux d'**Hortense Powdermaker** (1962), consacrent autant d'attention aux Blancs qu'aux Noirs, aux différences internes à ces groupes qui vivent séparément, en même temps qu'à leurs interactions dont les modalités varient selon l'appartenance de classe et le genre.

Les travaux de **Jean et John Comaroff** (1992) sont fortement influencés par l'anthropologie sociale du RLI et de Manchester, mais aussi par les *cultural studies*, un courant né au Royaume-Uni autour de Stuart Hall et Raymond Williams, qui a renouvelé le marxisme notamment à travers la lecture de Gramsci, et qui repose sur une approche principalement discursive, appliquée aux textes plutôt qu'à des matériaux ethnographiques (chapitre 4). L'approche des Comaroff est intéressante en ce qu'elle combine les deux, mais a penché de plus en plus vers la seconde. Ils sont devenus les principaux représentants de tout un ensemble de travaux qui expliquent des pratiques (sorcellerie, mouvements se réclamant de l'autochtonie ou du nationalisme) par des états de conscience des individus (angoisse, phobie, etc.) en réaction à la globalisation.

Le premier volume de leur ouvrage *Of Revelation and Revolution* (1991) se présente comme une étude de la « colonisation de conscience et de la conscience de la colonisation » dans l'actuel Botswana. À partir d'une recherche sur archives, ils étudient la « confrontation culturelle » qui a eu lieu au XIX<sup>e</sup> siècle entre les missionnaires chrétiens britanniques et les Tswana Bechuana, et prêtent, dans le sillage des travaux menés au RLI, une attention égale aux colonisés et aux colonisateurs. Ils montrent notamment comment la conversion à la religion chrétienne et au travail produit un conflit entre le façonnement d'identités individuelles et l'ordre hiérarchique traditionnel très centralisé. Ils pointent également les dissonances entre la mission civilisatrice des chrétiens non-conformistes et la réalité du processus de colonisation.

Selon les Comaroff, il s'agit d'articuler l'observation à l'échelle de l'unité micro des interactions et processus sociaux et le recueil à l'échelle macro d'« indices et de traces » permettant de restituer les hégémonies, entendues au sens de représentations culturelles dominantes (1992, 34). Dans la suite de leurs travaux, l'observation à l'échelle micro s'efface au profit d'une démarche textuelle et iconographique qui privilégie le discours et l'image. Ceci est nettement perceptible dans leur analyse des phénomènes de sorcellerie (1999).<sup>1</sup> Inscrivant leur démarche dans la lignée de l'étude de cas étendue, ils se demandent pourquoi l'escalade de la violence et la multiplication des affaires de sorcellerie et de zombies dans les sociétés africaines apparaissent *actuellement* (« *Why now ?* ») avec une telle intensité. Ils se mettent alors en quête de « déterminations causales » (1999, 294) pouvant rendre compte de l'ensemble de ces phénomènes. L'opération explicative consiste à identifier et nommer

1. Ce texte est transcrit d'une conférence donnée par les Comaroff en l'honneur de Max Gluckman.

une force agissante, la globalisation, et la clef de l'explication est fournie par la notion de « conscience » : les phénomènes de sorcellerie sont une « nouvelle forme de conscience » face au « capitalisme global » (1999, 284).

Cependant, l'invocation de la globalisation ne suffit pas à expliquer pourquoi l'expérience de la misère, que l'on rencontre partout dans le monde, conduit, en Afrique du Sud, à l'explosion de la sorcellerie et de la violence. Répondant aux critiques formulées par **Sally Falk Moore** (1999), les Comaroff ont défendu la notion d'économie occulte, en précisant qu'il s'agit là d'une « abstraction empiriquement fondée ». Il s'agit, selon d'eux, de suivre les « flux discursifs » dans leur circulation à plusieurs échelles, dans l'espace et dans le temps (2003). Le zombie est une figure métonymique du déploiement de forces globales qui exprime l'inquiétude causée par la marchandisation et un sentiment de perte de contrôle occasionné par les changements du capitalisme. Le caractère mécaniste de l'explication causale, à laquelle ils ont recours pour relier ces « forces historiques globales » et les processus socioculturels locaux, revient à postuler un lien de causalité entre processus globaux et conscience individuelle. Ceci ne permet pas de comprendre *comment* ces processus prennent cette forme parce que les effets que les « forces » exercent sur les formes sociales locales ne sont pas analysés. En donnant à l'analyse de situation et l'étude de cas étendue une tournure purement discursive, les Comaroff s'éloignent des travaux des anthropologues du RLI et de Manchester. En effet, si ces derniers se sont souvent intéressés aux rapports entre le changement social et le changement du rapport à soi, des aspirations, des styles de vie, ils sont dans l'ensemble caractérisés par une démarche interactionniste attentive à la définition de la situation par les acteurs, et par la recherche de chaînes de causalité médiatisant les situations micro et les forces macro. Seule une recherche empirique sur les institutions, les rapports hiérarchiques, les liens interpersonnels, à travers lesquels se transmettent les représentations, permet de montrer les interrelations entre les processus globaux et les trajectoires individuelles.

## Du système-monde aux « jonctions critiques »

Selon le sociologue Immanuel Wallerstein (1974, 347-348), depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, un *système-monde capitaliste* s'est étendu à l'ensemble de la planète. Wallerstein propose, avec le système-monde, de substituer à l'unité d'analyse nationale, centrée sur une société donnée, une unité d'analyse à très grande échelle. Ce système se caractérise par une division du travail qui assure l'interdépendance entre les différentes unités qui le composent et qui instaure et perpétue un échange inégal entre le centre et la périphérie. Le centre emploie la production capitaliste intensive pour créer des produits manufacturés vendus dans le monde entier ; la périphérie fournit des matières premières et de la main-d'œuvre à bas coût.

Le paradigme système-monde a incité les anthropologues à prêter davantage attention à l'insertion dans l'histoire globale des sociétés étudiées. Il a néanmoins été critiqué sur plusieurs points. Tout d'abord, la relégation des « peuples périphériques » au rang de victimes passives est inacceptable aux yeux de la plupart des anthropologues. Selon **June Nash** (1979, 1981), Wallerstein envisage uniquement l'intégration « causale-fonctionnelle » des sociétés dans le



système-monde, alors que les anthropologues s'intéressent également à l'« intégration logico-significative » (GEERTZ, 1973). Les mineurs de Bolivie, auprès desquels Nash a travaillé dans les années 1960, sous la dictature militaire, ont continué à accomplir clandestinement les cérémonies d'offrandes rituelles au *Tio*, divinité maîtresse des métaux. Les mineurs sont ainsi intégrés au système-monde de façon *fonctionnelle*, en tant que travailleurs syndiqués, et *symbolique*, par les valeurs qu'ils donnent au travail dans la mine dont le produit est vendu sur le marché mondial. June Nash montre ainsi, suivant une approche marxiste et fonctionnaliste, que le culturel n'est pas totalement autonome vis-à-vis du social, contrairement à ce qu'avance Geertz (chapitre 2), et que l'intégration au système-monde est tout à la fois dominée et résistante.

Le social et le culturel se retrouvent également conjoints chez **Jonathan Friedman**, qui se détourne du marxisme fonctionnaliste en développant la notion de « reproduction sociale », renvoyant à l'ensemble des processus, matériels et idéels, par lesquels les membres d'une société assurent leur survie et surtout, leur continuité dans le temps. Avec son épouse Kajsa Ekholm, Friedman est l'auteur d'un manifeste pour l'anthropologie globale (1980), qui pose qu'au lieu de chercher « la société réellement isolée et la culture vraiment authentique » l'anthropologie doit examiner comment des formes sociales particulières sont le produit d'une interaction historique entre la localité et l'ensemble des processus qui se déploient à l'échelle globale. Ainsi, lorsqu'une chefferie locale au Congo belge, par exemple, devient une structure administrative qui prélève des taxes sur la production des paysans en étant désormais soutenue par la force militaire du colonisateur, cette entité se maintient et se renouvelle par son insertion dans la structure politico-économique mondiale (1980, 64). L'accent sur la reproduction sociale permet donc de restituer la dynamique des sociétés.

Dans *Cultural Identity and Global Process* (1994), Friedman établit un modèle des relations entre les cycles civilisationnels et les modes d'identification culturelle. Les cycles civilisationnels ou « cycles hégémoniques » démarrent par l'émergence de centres dans les régions caractérisées par une phase d'accumulation du capital, suivis de l'expansion de ces centres (par conquêtes militaires, et/ou expansion des marchés), puis, à la suite du déplacement du capital vers d'autres régions, de leur déclin et de l'émergence d'un nouveau centre. Des exemples de « transition hégémonique » sont le déplacement des centres de production (de textiles, verre, papier) du monde arabe vers l'Europe au x<sup>e</sup> siècle, et de l'Occident vers l'Orient au xxi<sup>e</sup> siècle. Selon Friedman, il y a tout au long de l'histoire humaine une relation entre les cycles d'expansion et de contraction hégémonique et la dissolution et l'intégration culturelle. Des ensembles en expansion tendent vers une homogénéité culturelle croissante, alors qu'en période de déclin le processus inverse s'enclenche. L'identité dominante imposée par la puissance hégémonique perd alors de son emprise, et des identités culturelles alternatives sont reconstruites à partir de traditions réprimées au cours de la phase de domination. Les travaux de Friedman combinent ainsi la prise en compte des processus politico-économiques et une attention aux conditions de possibilité pratique d'expression des identités culturelles.<sup>1</sup>

1. Friedman est devenu de plus en plus culturaliste, ses derniers travaux contredisant les premiers.

**Marshall Sahlins** critique lui aussi la théorie de Wallerstein pour son réductionnisme économique et son occidental-centrisme. Dans « Les cosmologies du capitalisme. Le “Système-Monde” du Pacifique » (2007), il montre comment des traitements différenciés ont été réservés aux biens occidentaux, par les empereurs de Chine, les souverains hawaïens et les chefs amérindiens kwakiutl, en fonction de la configuration du pouvoir, plus ou moins centralisé ou compétitif, mais aussi et surtout selon que leur conception cosmologique de la source du pouvoir est située en « interne » ou à l'étranger. Ainsi, au xviii<sup>e</sup> siècle, l'empereur de Chine, fils du ciel, habitué à recevoir des dons tributaires, se montre indifférent envers les marchandises proposées par les Britanniques, soucieux de combler le déficit commercial causé par leurs importations de thé. Les souverains hawaïens et les chefs kwakiutl, qui sont en compétition pour le pouvoir, concourent pour l'obtention de biens européens. En revanche, les représentations mythiques de l'origine étrangère des souverains hawaïens les amènent à s'identifier aux souverains Européens, dont ils adoptent les noms et les biens, alors que les chefs kwakiutl les absorbent au sein du système du *potlach*, destruction compétitive de biens précieux (chapitres 6). Ainsi, pour Sahlins, le système-monde est « l'expression en termes de valeur d'échange de logiques culturelles relatives » (2007, 213) ; l'expansion du système capitaliste a donné lieu à des réactions qui mettent en pratique les catégories culturelles locales, ou ce que Sahlins appelle la mythopraxis (chapitre 2).

Sahlins et Friedman partagent une même conception structurale des interrelations entre sociétés locales et système global qui accorde une importance première à ce qui se déroule à l'échelle locale en interaction avec les processus globaux ; ils forment le complément inverse des travaux néo-diffusionnistes.<sup>1</sup> **Eric Wolf** se réclame lui aussi d'une « anthropologie globale » dans *L'Europe et l'histoire des sans-histoire* (1982 [2023], 24). Le titre est ironique, car Wolf étudie la manière dont l'expansion européenne a rencontré partout des sociétés et cultures caractérisées par des histoires longues et complexes. Il montre comment les peuples réifiés par les premiers anthropologues sont le produit d'une histoire à la fois locale et globale. Par exemple, dans la deuxième moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, les Iroquois se sont renforcés et étendus au détriment de leurs voisins, formant une confédération de cinq nations unies autour de leurs intérêts communs dans le commerce des fourrures alors en pleine expansion (1982, 163). L'extinction du castor poussant les hommes à mener des expéditions toujours plus lointaines, il est probable que les femmes iroquoises aient vu leur pouvoir augmenter durant cette période. Le commerce des fourrures a donc joué un rôle non négligeable dans l'organisation que Morgan a réifiée en faisant de l'affiliation matrilineaire (au clan de la mère) une étape dans le processus d'évolution (chapitre 9).

Wolf utilise le concept marxiste de « mode de production » qui désigne la manière spécifique dont les êtres humains organisent la production de ce dont ils ont besoin pour vivre. Cependant, il ne s'en tient pas uniquement au mode de production capitaliste, mais identifie deux autres modes : « tributaire » – dans lequel l'État prélève une partie du produit et le redistribue tout en organisant

1. Pour une discussion plus poussée des divergences entre Sahlins et Friedman, voir TRÉMON, 2012a.

la production (par exemple, par des systèmes d'irrigation à grande échelle) – et « basé sur la parenté » (*kin-ordered*) – dans lequel la production est organisée à l'intérieur de petits groupes dont les membres sont reliés par des rapports de parenté. L'approche de Wolf pêche par un certain réductionnisme économique (1982, 76), qui lui est reproché par Friedman (1987). Néanmoins, Wolf développe également une approche des phénomènes globaux en tant que rapports de pouvoir. L'intérêt de son approche réside dans ce qu'il met l'accent sur un niveau intermédiaire que les analyses dichotomiques (local/global) négligent bien souvent : le pouvoir structurel global est un champ de forces qui façonne le contenu et la forme des relations au niveau intermédiaire, que Wolf appelle le « pouvoir tactique », à l'échelle des sociétés ; au niveau le plus local s'exerce le « pouvoir agentiel » des personnes dans des circonstances quotidiennes (WOLF, 1990).

Inspirée par les travaux de Friedman et de Wolf, l'approche des « **jonctions critiques** » proposée par Don Kalb et Herman Tak (2005) se veut matérialiste plutôt que culturaliste, dans la mesure où ces auteurs considèrent que les relations de pouvoir et les relations sociales ont des effets plus structurants que les flux culturels. Comme le soulignent Heyman et Campbell (2009), qui se situent dans cette même mouvance, la rapidité des flux de capitaux et la nouvelle division internationale du travail qu'ils entraînent ont des effets sur l'espace plus marqués que les *ideoscapes*, en raison de leurs conséquences économiques et sociales (par exemple, les délocalisations), mais aussi politiques (les oppositions souverainistes). Pour reprendre l'exemple donné par Appadurai, cité plus haut, ce sont les ventes d'armes qui matérialisent la possibilité de la répression à l'encontre de mouvements d'opposition, et ces derniers ne doivent généralement pas leur existence uniquement à des flux discursifs.

Tout comme les anthropologues du RLI et de Manchester, cette approche donne la priorité à l'ethnographie mais préconise de la compléter à l'aide d'une documentation historique (archives, travaux de seconde main). La notion de « jonctions critiques » désigne des configurations précisément situées dans le temps et dans l'espace qui relient des situations locales, des trajectoires particulières, aux processus mondiaux, bien souvent par le biais des échelles intermédiaires, nationale et régionale (KALB et TAK, 2005). Par exemple, alors qu'Appadurai considère les violences ethno-religieuses en Inde comme une expression du chaos global, Kalb et les chercheurs qui travaillent notamment dans les pays ex-communistes d'Europe de l'Est insistent sur le fait que l'expression de la xénophobie est entretenue par des entrepreneurs identitaires à l'échelle nationale, tout en trouvant un terrain favorable au niveau local du fait du sentiment d'abandon et de dépossession qui prévaut dans les classes populaires aux prises avec des relations d'exploitation et de dépendance globale (chapitre 4).

Enfin, cette approche ne porte pas de regard privilégié sur les élites ; elle insiste sur le fait que l'anthropologie est d'abord vouée à restituer les pratiques et perspectives des personnes ordinaires. Les travaux de **Susana Narotzky** notamment, s'ils divergent de ceux de Kalb de par l'attention donnée aux processus de reproduction sociale et culturelle ainsi qu'à la notion d'économie morale, les rejoignent sur l'importance accordée aux faits économiques

(chapitres 7 et 10). Ceux-ci ne sont pas des processus désincarnés. Au contraire, ainsi que le soulignent Susana Narotzky et Niko Besnier (2014), ils sont constitués par l'ensemble des façons dont les personnes tentent de faire en sorte que la vie vaille la peine d'être vécue pour elles-mêmes et pour les générations futures, ce qui passe par le travail, mais aussi par l'ensemble des pratiques quotidiennes qui engagent des relations de parenté et de soin, des formes d'action sociale que d'autres disciplines considèrent généralement comme triviales.

## Organisation et fil rouge de ce manuel

Ce manuel fait le choix de présenter, sans sectarisme, un éventail de travaux de recherches en anthropologie qui reposent, pour certaines, sur des présupposés épistémologiques divergents ou débouchent sur des conclusions théoriques rivales. Certains sont particulièrement controversés, auquel cas les débats dont ils font l'objet sont signalés. Cependant, la rédaction et les choix de composition de ce manuel émanent d'une vision très largement partagée, mais néanmoins située de ce qu'est l'anthropologie aujourd'hui, et qu'il faut ici préciser. L'anthropologie contemporaine a renoncé au « grand partage » entre « nous » et « les autres », sans pour autant récuser le fait que les idées et valeurs dominantes varient selon les sociétés. L'anthropologie contemporaine ne saurait verser dans un idéalisme qui se bornerait à dégager des schèmes idéologiques intemporels qui distingueraient les sociétés, ne serait-ce que parce que les possibilités de leur mise en application sont soumises aux conditions concrètes et matérielles dans lesquelles les humains agissent. Si l'anthropologie contemporaine est devenue fortement réflexive, elle se situe au-delà du postmodernisme de la fin du xx<sup>e</sup> siècle et de son refus de l'existence d'un réel de référence (voir *supra*). La présentation qui est faite de l'anthropologie dans ce manuel repose sur le postulat que le réel existe indépendamment des conceptions et de la connaissance que nous pouvons en avoir. L'anthropologie contemporaine, si elle a dépassé la crise postmoderniste, ne verse pas pour autant dans le positivisme. Il ne s'agit pas de dégager des lois de fonctionnement des sociétés ni de réduire le réel à l'ensemble agrégé des actions individuelles, mais de restituer les causalités réciproques qu'exercent les unes sur les autres des logiques d'action qui se déploient à diverses échelles. Dès lors, une anthropologie dynamique, historicisée, s'attache à restituer la manière dont les situations observées sont le produit de processus antérieurs et examine ainsi les changements dans la structure sociale, l'organisation politique, les valeurs et les conceptions du monde, qui sont le produit de l'interaction entre des processus pluriscalaires. Cependant, dans la mesure où le réel est constitué de mécanismes complexes qui peuvent échapper à l'observation, il peut exister plusieurs versions de la connaissance de ce réel. Pour toutes ces raisons, ce manuel est non seulement pluraliste, mais il ne jette pas aux oubliettes les travaux antérieurs. « Anthropologie contemporaine » est à entendre non pas au sens où seuls les travaux les plus récents seraient mobilisés, mais bien au contraire, au sens où ce manuel montre comment les travaux anciens qui y

sont référencés sont porteurs de questions qui sont toujours d'actualité, ou témoignent d'une histoire que l'on gagne à connaître pour mieux formuler des questions de recherche permettant de comprendre et de connaître le monde actuel.

Si ce manuel est organisé en chapitres qui obéissent à un découpage largement thématique, il ne constitue en aucune manière un plaidoyer pour des recherches qui seraient menées suivant des « domaines » séparés qui organiseraient la vie des collectifs humains (le religieux, le politique, la parenté). Une source importante de renouvellement de l'anthropologie a été le courant des recherches féministes qui ont, dès les années 1970 et 1980, critiqué les prédecoupages, bien souvent tenus pour acquis par les anthropologues, en « sphères » symboliques, mais aussi en domaines d'activité. Marilyn Strathern (1988, 96) a invité à prendre pour objet même l'action sociale de découpage (ce qu'elle nomme le *domaining*), c'est-à-dire la manière dont les pratiques dessinent des domaines, féminin ou masculin, économique et politique, rituel et profane, plutôt qu'elles ne reflètent des distinctions préétablies. C'est pourquoi les titres des chapitres renvoient à des questionnements problématiques, présentés dans chaque introduction, davantage qu'à des « objets » qui seraient constitutifs de sous-champs de l'anthropologie (l'anthropologie *de* la parenté ou *du* ou *de la* politique). S'il est structuré de manière à pouvoir s'y repérer aisément, les nombreux renvois entre chapitres devraient à eux seuls décourager toute lecture compartimentée de ce manuel. Le fil conducteur qui est présenté dans ce qui suit rend compte du choix guidant l'ordre successif des chapitres suivant la vision de l'anthropologie contemporaine que porte ce manuel et les questions que se pose l'anthropologie.

Ces questionnements s'enchaînent et se recourent partiellement de chapitre en chapitre, tout en obéissant à une progression. Celle-ci débute par le fait qu'aucun collectif humain n'échappe aujourd'hui aux effets engendrés par l'extension du capitalisme ainsi que la diffusion de la forme étatique, processus qui conduisent même les collectifs les plus périphériques à se retrouver dans un rapport au marché et à l'État qui se caractérise bien souvent par une tension entre volonté de participation et d'incorporation et souhait d'autonomie. Ces deux processus d'intégration et de diffusion sont concomitants, bien que la souveraineté des États se reconfigure sous l'effet conjoint des logiques d'accumulation et de circulation du capital, d'une part, et de la diffusion globale de modèles de gouvernement, notamment néolibéraux, qui induisent des modifications dans l'exercice du pouvoir, d'autre part. Les questions concernant les origines et la genèse de l'État ou les rapports entre le pouvoir et le sacré se renouvellent pour appréhender les réalités nouvelles de la gouvernance transnationale ou de la communication politique à l'ère des médias et des réseaux sociaux (chapitres 1 à 3).

Ce manuel d'anthropologie contemporaine tâche de montrer comment ces changements sont impliqués dans la reproduction sociale, entendue en un sens large. Celle-ci inclut l'ensemble des conditions par lesquelles les humains (en interaction entre eux et avec les non-humains) tâchent de perpétuer et d'améliorer leurs conditions d'existence en produisant de nouvelles personnes, des biens nécessaires à leur subsistance, mais aussi à leur « bonne vie » telle que

conçue selon leurs aspirations, leurs valeurs, leurs visions du monde, et cela suivant une certaine division du travail entre groupes sociaux et au sein des groupes de parenté, selon des rôles économiques, politiques, religieux différenciés. Le processus de la reproduction sociale n'est pas nécessairement voué à la reproduction à l'identique d'un ordre existant ou à la restauration d'un équilibre, il met en jeu et aux prises des groupes sociaux qui luttent pour l'obtention du pouvoir, parviennent à exercer l'hégémonie sur d'autres groupes sociaux, tout en étant aux prises avec des revendications contre-hégémoniques (chapitres 2 à 4).

La notion de reproduction est largement mise en avant par des travaux d'inspiration marxienne, qui se détournent du marxisme orthodoxe et de sa focalisation sur les modes de production, pour appréhender de manière plus dynamique et sans réductionnisme économique les mécanismes impliqués dans la perpétuation des sociétés. Or, si l'on a pu opposer des sociétés sans classes orientées avant tout vers la consommation à des fins de production des personnes et des sociétés avec classes orientées vers la production à des fins de consommation des marchandises, ces deux logiques se mêlent et se combinent, non seulement en raison de l'extension du capitalisme à l'ensemble des sociétés, mais aussi parce que, ainsi que Marx l'avait souligné, tout processus global de reproduction implique (à des degrés divers) une combinaison de la production, la consommation et la circulation (chapitres 5 à 7).

Bien que les idéologies changent plus lentement que les pratiques, elles sont parfois remises en cause par ces dernières, au point que même les plus dominés sont susceptibles de subvertir les schèmes qui assignent, par exemple, les femmes au statut d'objets d'échange. Même les conceptions en apparence les plus profondément immuables concernant les modes de génération des personnes humaines et les conceptions de ce qui se transmet d'une génération à la suivante sur le plan matériel (y compris corporel) et symbolique, ainsi que les modalités de cette transmission, se modifient dans l'histoire (chapitres 8 à 10). Les humains ont la possibilité de transformer leurs conditions d'existence, en documentant leur passé et en anticipant l'avenir. Les connaissances produites par l'anthropologie ne peuvent pas fournir de recettes prêtes à être appliquées, mais elles sont susceptibles d'exercer un « effet de levier » critique lorsqu'elles examinent les échecs et les réussites, tant de projets concrets de préservation de traditions culturelles et de l'environnement (chapitres 11 à 12) que des visions utopiques formulées à propos de villes justes et harmonieuses, et d'humains mobiles et libres de toutes attaches (chapitres 13 à 14).