

La politique des anthropologues

Une histoire française

Didier Fassin

In offering the following critique I do not intend to make a gratuitous show of academic ingenuity at the expense of what remains a superb analysis. My concern is rather to criticise a dominant intellectual tradition in contemporary political anthropology.

Talal Asad*

EN OUVERTURE D'UN ARTICLE intitulé « Le politique des anthropologues » qui est la seule contribution de la discipline anthropologique aux quatre épais volumes du classique *Traité de science politique* édité par Madeleine Grawitz et Jean Leca dans lequel nombre de politistes se sont formés, Georges Balandier (1985 : 309) écrit : « L'anthropologie politique est de constitution relativement tardive dans le champ des spécialisations anthropologiques, bien qu'elle réponde à un projet fort ancien : rechercher les propriétés communes à toutes les formes politiques reconnues dans leur diversité historique et géographique ». La thèse que j'aimerais brièvement discuter ici est que l'anthropologie politique française a effectivement constitué son domaine de recherche à partir de la question de ses « formes », laissant par conséquent dans l'ombre la question de ses contenus et peut-être plus spécifiquement encore de ses enjeux. Elle s'est intéressée aux institutions du pouvoir, avec leurs symboles et leurs rituels, mais s'est détournée de la matière de l'action, de ce qui se joue dans les petites et grandes décisions en termes d'administration des populations et de traitement des individus, de justice et d'inégalité, de guerre et de paix, de violence et de sécurité, et finalement de vie et de mort. Elle nous donne ainsi à voir la scène du théâtre politique plutôt qu'à comprendre le texte des œuvres qu'on y représente. Or, si, comme l'affirme Claude Lévi-Strauss (1958 : 31), « l'ethnologue consacre principalement son analyse aux éléments inconscients de la vie sociale », il n'y a aucune raison de penser que ces éléments résident seulement dans la forme du politique plutôt que dans la matière à laquelle elle renvoie.

* Talal Asad, *Man*, 1972, 7 (1) : 74, à propos de *Political Leadership among the Swat Pathans* de Fredrik Barth.

Cette définition de son objet et cette délimitation de son domaine, qui contrastent avec la façon dont l'anthropologie politique s'est construite ailleurs, aux États-Unis en particulier, s'opèrent principalement lors du retour dans ses foyers de l'école africaniste française par une sorte de resserrement de sa perspective qui lui permet alors de trouver sa place en se démarquant des autres disciplines qui traitent du politique en France. Comment rendre compte de cette singularité de l'anthropologie politique française ? Que gagne-t-on et que perd-on dans ce positionnement intellectuel ? Telle est la double question à laquelle je tente ici d'apporter des éléments de réponse. Dans sa richesse et sa complexité, l'œuvre de Marc Augé, que j'éclairerai de travaux d'auteurs qui lui sont proches, me semble exemplaire de cette singularité et de ses enjeux. Bien entendu, comme tout champ scientifique, l'anthropologie politique française présente une diversité d'approches et ne se laisse pas saisir entièrement dans l'une d'elles : on pourrait évoquer au travers de recherches récentes notamment – qu'elles se réclament ou non d'une anthropologie politique, d'ailleurs – d'autres voies qui se dessinent en s'écartant du paradigme que j'analyse ici. Néanmoins, la ligne qu'ouvre Georges Balandier et dans laquelle Marc Augé occupe une position à la fois centrale et originale me paraît suffisamment importante, voire dominante, pour mériter une réflexion sur des choix théoriques – mais aussi, en dernier ressort, politiques – qui ont déterminé, en France, ce qu'on peut appeler *la* politique des anthropologues.

Le territoire de l'ethnologue

Assurément, la compréhension du politique s'est enrichie de la contribution de l'anthropologie sociale qui a bousculé l'ethnocentrisme de la science politique en invitant à « la reconnaissance et la connaissance de l'exotisme politique, des formes politiques autres », comme le propose encore Georges Balandier (1967 : 7). Cette contribution, du reste largement inspirée par les travaux britanniques autour de Meyer Fortes et Edward E. Evans-Pritchard (1940), puis des écoles de Manchester et du Rhodes-Livingstone Institute autour de Max Gluckman (1954), est décisive dans la reformulation de ce qu'est le politique, y compris dans des sociétés sans cette institution étatique dont le sens commun tend à faire l'archétype, voire la forme même du politique. L'anthropologie, en se faisant politique, n'en est pas moins demeurée relativement prisonnière d'une double contrainte qu'elle s'est imposée à elle-même et que résume bien l'expression « exotisme politique » à laquelle Georges Balandier a recours pour la caractériser :

celle de la définition du politique par ses « formes », à commencer par ses institutions, dont elle explore la dimension symbolique ; celle de sa délimitation à partir des « autres », c'est-à-dire d'un ailleurs où elle a puisé sa spécificité, notamment autour des phénomènes rituels. Ces deux éléments – les symboles et les rites – qui vont devenir une sorte de marque de fabrique de l'anthropologie politique française la distinguent nettement des autres savoirs disciplinaires qui portent sur le politique et demeurent jusqu'à aujourd'hui son domaine réservé au sein des sciences sociales.

C'est d'ailleurs bien cette double dimension que souligne Marc Augé lorsque, se réclamant de Claude Lévi-Strauss, il affirme, d'une part, que « le symbolique est l'objet premier de l'anthropologie », tout particulièrement sur le terrain de l'analyse du politique, et d'autre part, que « l'anthropologie des mondes contemporains passe par l'analyse des rites que ceux-ci tentent de mettre en œuvre et que ces rites, pour l'essentiel, sont de nature politique » (1994 : 84-85), ce dernier terme étant essentiellement appréhendé sur un plan formel. Les deux dimensions sont du reste étroitement liées dans son esprit, puisque « le symbolique est la relation de complémentarité posée entre un même défini comme tel par cette relation et un autre relatif à ce même », cependant que « l'activité rituelle conjugue les notions d'altérité et d'identité et vise à stabiliser les relations toujours complexes entre les uns et les autres » (*Ibid.*). On n'est pas loin, on le voit, de l'anthropologie philosophique d'un Ernst Cassirer (1975 : 45) définissant l'être humain non comme *animal rationale*, mais comme *animal symbolicum*, la capacité de symbolisation, plutôt que de rationalisation, étant pour lui ce qui tout à la fois rassemble et singularise l'activité humaine. Une telle réduction du politique, voire de l'humain, au symbolique et même au rituel n'est cependant pas sans poser problème, de l'aveu de Marc Augé (1994 : 85) lui-même : « La restriction du terrain empirique de l'anthropologie à l'espace du rite pourrait paraître quelque peu abusive et, en sens inverse, une extension sans contrôle de la notion de rite dangereuse », écrit-il. À cette autocritique, il ne répond toutefois qu'assez elliptiquement lorsque, comme on vient de le voir, il relie l'activité rituelle aux langages de l'altérité et de l'identité tout comme il rattache le symbolique au sens social : la définition du politique s'en trouve soit trop étroite (la relation entre altérité et identité), soit trop large (la question du sens social).

En délimitant ainsi leur objet, en mettant le politique doublement à distance à travers les effets de symbolisation et de ritualisation, les ethnologues s'émancipaient efficacement d'une science politique qui en avait fait son territoire presque naturel, mais également de la sociologie et de la

philosophie politiques qui l'avaient constitué en domaine de spécialisation. Là où les autres disciplines décrivaient des pratiques électorales, des mobilisations sociales, des organisations complexes, des acteurs réseaux, des stratégies de pouvoir, ils parlaient eux de « drame » et de « théâtre », de « sacré » et d'« imaginaire », de « bouffonnerie » et de « cérémonie » (Balandier 1980) ou encore de « symboles » et de « cosmologies », de « dispositif rituel » et de « déficit mythique », de « mise en spectacle » et de « médiation de l'image » (Augé 1994). Ils se donnaient en somme un lieu propre où leur savoir était non seulement incontesté, mais encore d'avance légitimé. Qui en effet mieux qu'eux pouvait décrire et analyser les symboles et les rites de la politique ?

La chose allait pourtant moins de soi qu'il n'y paraît. Dans les sociétés alternativement décrites comme « primitives », « traditionnelles », « sans histoire », « sans État » ou, simplement, « éloignées », la différence s'imposait et le culturel s'exposait, en quelque sorte d'évidence. Et du reste, on pourrait montrer que, sous ces cieux lointains, et notamment africains, c'est presque à la démarche inverse que s'exerçaient les ethnologues, recherchant des règles générales derrière la singularité de chaque société ou, pour paraphraser Edmund Leach (1980), une unité de l'homme politique derrière la diversité de ses expressions culturelles. En jetant les bases d'une anthropologie politique, Meyer Fortes et Edward E. Evans-Pritchard (1940 : 17-20) remarquaient certes que « les membres d'une société africaine perçoivent leur unité et leurs intérêts communs à travers des symboles » et s'attachaient à comprendre « les aspects rituels de l'organisation politique africaine », mais ils ajoutaient que s'en tenir là « n'était pas suffisant ». Il faut aussi, expliquaient-ils, prendre en considération, d'une part, le « contenu utilitaire ou pragmatique » des relations politiques, c'est-à-dire le fait que « des biens matériels changent de main, sont donnés ou acquis, et que des objectifs directs des individus sont ainsi réalisés », et d'autre part, leur « aspect moral », à savoir le fait qu'elles « expriment des droits et des devoirs, des privilèges et des obligations, des sentiments politiques, des liens et des clivages sociaux ». Loin donc de s'en tenir à des questions de forme, ils cherchaient à appréhender le politique en termes de contenu pratique et d'économie morale. Loin de limiter leur objet aux jeux de rituels et de symboles, ils défendaient le principe d'un certain matérialisme tout en s'attachant à l'analyse des idéologies locales. En somme, cet « exotisme politique », qui semblait aller de soi dans des sociétés dont l'organisation contrastait tellement avec ce qu'ils connaissaient chez eux, ils le récusait par leurs travaux. Posture qu'on retrouve chez Georges Balandier au Congo (1955) tout comme plus tard chez Marc Augé en Côte-d'Ivoire (1975), ainsi qu'on le verra.

Mais dans les sociétés européennes, et en particulier en France où les africanistes reviennent poursuivre leurs recherches et jeter les bases d'une anthropologie politique, la situation s'inverse : c'est dans le proche et le familier qu'il leur faut inventer « l'exotisme politique ». Derrière la banalité de la vie politique dont les médias nous livrent la chronique, ils veulent donner à voir ce qui échappe aux autres regards et que, précisément, leur expérience de la distance et de la différence leur permet de déchiffrer. C'est donc par un remarquable coup de force intellectuel que les anthropologues font du symbolique et des rites le cœur de leur lecture du politique, en dévoilant ainsi une autre vérité de la politique qu'autorise ce regard initié à « des formes politiques autres », analysées ailleurs.

L'exotisme du proche

Leurs nouveaux sujets d'enquête – les politiciens, ici – les y incitent certainement par la manière même dont ils les considèrent. Ainsi Laurent Fabius (2000 : I) s'émerveille-t-il, non sans humour, de l'arrivée d'un ethnologue à l'Assemblée nationale qu'il a longtemps présidée : « Il est venu un matin. Il ne portait ni casque colonial, ni bandes molletières. Il a posé ses microscopes et ses encyclopédies. Des jardins privés des Kikouyou où sont produits les haricots verts du Kenya, il semblait désormais éloigné. Afrique, Asie, Océanie, il se tournait vers d'autres contrées. Sur nos propres rivages, il avait déjà abordé, à Strasbourg, à Bruxelles, la tribu polyglotte des Européens. Il ne semblait pas avoir trop souffert de ce séjour. Il se disait même heureux de tenter de nouvelles aventures. C'est ce qu'il a fait ». Confronté à cette image que lui offre le miroir parlementaire, Marc Abélès (2000 : 9) en joue lui-même ironiquement : « L'ethnologue, dès son arrivée, se trouve sollicité par ce qu'on pourrait appeler "l'effet tribu". Mes interlocuteurs ne se font pas faute de le souligner : "Observez-nous bien, vous n'allez pas être déçu, vous aurez affaire à une vraie tribu, avec ses clans, ses totems, ses rituels". Les députés sont au cœur d'un univers qui contribue à entretenir l'image d'une unité partagée. "Il ne manquait qu'un ethnologue", me disait l'un d'eux. Même le décor contribue à renforcer la conviction d'être un bon objet ethnologique. Bien sûr ce n'est pas la forêt amazonienne. » Et de corriger : « L'ethnologue n'a pas eu à traverser les océans ; il lui a suffi de franchir quelques portes pour ressentir une autre forme de dépaysement. En quelques minutes, il va croiser les grands et les petits chefs, les chamans et les sans-grade. Magie d'une jungle douce, loin du quotidien du métro-boulot-dodo. »

Au-delà de ces exercices de style qui se répondent, c'est bien le travail de l'anthropologue sur le monde politique qui se définit dans ces lignes : observateur autorisé de l'ailleurs, il lui revient d'étudier les « tribus », de consacrer « l'unité » et de produire du « dépaysement », loin des enjeux du « quotidien » ; à la connaissance de la société, il est censé apporter une touche distanciée. C'est de cette même expérience que fait état Irène Bellier (1992 : 103) lors de son enquête sur l'École nationale d'administration : les directeurs « connaissant mes travaux sur les Indiens d'Amazonie, me présentèrent avec humour comme “celle qui explore la tribu des énarques” », écrit-elle.

Certes, l'ethnologue assure refuser l'injonction. Ainsi Marc Abélès (2000 : 11 et 46) récuse-t-il « l'image, somme toute rassurante, de la tribu » : il parlera de la diversité du « creuset parlementaire » plutôt que d'en présenter une fausse unité ; il ne se laissera pas enfermer dans cette image stéréotypée de son métier qui conduit par exemple plusieurs de ses interlocuteurs à l'inviter à rencontrer le député Kofi Yamgnane que l'on suppose « un cas intéressant » pour l'ethnologue. Mais s'il échappe au stéréotype dans lequel on veut l'enfermer, il n'en reste pas moins dans le cadre de cette anthropologie politique qui s'intéresse aux formes de la politique plutôt qu'au contenu du politique, au jeu des acteurs plutôt qu'aux enjeux de leur action, et notamment à la manière ritualisée dont une « question » est mise à l'ordre du jour parlementaire plutôt qu'à la matière sociale à propos de laquelle cette « question » suscite un débat, donnant en somme raison au député communiste Patrick Braouezec qui déclare à l'ethnologue que « le réel est ailleurs » (Abélès 2000 : 243). De l'Assemblée nationale dans les années 1990, on saura donc les « arcanes » et la « magie », les détails de la distinction sociale et les règles du port de badge, et même le fonctionnement des commissions et les modalités de la délibération, avec leurs effets d'écriture et de parole. Mais de ce qui se joue, pour la société française au cours de cette décennie, dans la production des lois autour de l'immigration et de l'intégration, de la sécurité et de la prévention de la délinquance, de la justice sociale et de la lutte contre l'exclusion, de la question de la laïcité et du débat sur le voile, on ignorera presque tout. C'est une autre focale qui a été choisie. Elle est assurément légitime. La question que l'on est cependant en droit de se poser est de savoir si elle est la seule possible et aussi quel est le coût intellectuel de cette construction du politique.

Mais avant d'y répondre, il importe de souligner que le champ de l'anthropologie politique dont je tente ici d'appréhender les contours n'est évidemment pas monolithique. À cet égard, il faut, pour éviter toute simplification, relever deux évolutions récentes significatives. La première inflexion est de méthode. Alors que la politique de nos sociétés a d'abord

été considérée comme transparente au regard de l'anthropologue qui pouvait se contenter de chausser ses lunettes exotiques pour voir les « scènes » et les « rituels » que les autres ne percevaient pas, il est désormais acquis que le travail ethnographique n'est pas moins nécessaire ici que là-bas : Georges Balandier n'enquêtait pas sur le monde politique français et ses institutions, il en appréhendait les réalités à travers les images et les discours auxquels chacun pouvait avoir accès et qu'il mettait en perspective avec les formes prises par le politique dans des sociétés lointaines ; Marc Abélès, lui, fait de l'observation participante dans une sous-préfecture de l'Yonne et au Parlement européen, réaffirmant en quelque sorte le primat du terrain. La seconde inflexion est de regard. Alors que la distanciation conduisait volontiers l'anthropologue à parler de la politique en termes plus ou moins amusés pour en décrire « les illusions » et la « théâtrocratie », elle devient aujourd'hui chose sérieuse qui engage le fonctionnement démocratique : Georges Balandier (1980 : 23) affirmait que « tout pouvoir politique obtient finalement la subordination par le moyen de la théâtralité », ce qui revient à le réduire à sa mise en scène ; Marc Abélès (2000 : 268) souligne pour sa part que « l'Assemblée n'est pas le lieu d'un rituel vide et d'un formalisme creux », ce qui le conduit à s'intéresser aux processus de représentation et de délibération par lesquels l'activité parlementaire s'effectue. Ces deux inflexions – de méthode et de regard – ont partie liée dans la mesure où plus l'enquête est exigeante et plus elle révèle que la politique n'est pas qu'un jeu. Dans ce déplacement, Marc Augé (1994 : 80-126) occupe une position en quelque sorte charnière : d'un côté, il est convaincu de la nécessité d'une ethnographie pour fonder une anthropologie mais, faute de l'avoir lui-même développée, il s'appuie sur des enquêtes conduites par ses collègues pour conduire sa propre réflexion sur le politique ; de l'autre, tout en s'attachant au spectacle de la politique dont il fait une dimension essentielle de son analyse, il en cherche l'interprétation du côté des mythes qu'il met en scène.

Cependant, au-delà de ces différences de méthode – et donc de regard, serait-on tenté de dire, à moins que la relation ne soit inverse –, ce qui rapproche ces anthropologies politiques, c'est la façon dont elles délimitent leur objet, dont elles reconnaissent ce qui fait sens pour elles. C'est d'ailleurs bien ce que relève Marc Augé (1992 : 55) : « La question des conditions de réalisation d'une anthropologie de la contemporanéité doit être déplacée de la méthode à l'objet. Non que les questions de méthode n'aient une importance déterminante, ou même qu'elles puissent être entièrement dissociées de celle de l'objet. Mais la question de l'objet est un préalable ». Quel est donc l'objet de l'anthropologie politique ?

D'un monde l'autre

8

Répondre à cette interrogation, c'est se confronter à un paradoxe : malgré les définitions liminaires qu'en donnent les ouvrages pionniers qui lui sont consacrés sur les terrains lointains, essentiellement africains, le politique semble dans les faits s'étendre et s'insinuer bien au-delà des frontières qui lui sont assignées dans les principes. Qu'on assure le confiner aux « institutions politiques » comme le fait Alfred R. Radcliffe-Brown (1940) ou aux « systèmes politiques » à la manière d'Edmund Leach (1954), il est toujours en excès de sa délimitation dès lors qu'on entre dans l'épaisseur des travaux monographiques, au point qu'il convient de se demander avec Joan Vincent (2002 : 1) si son contenu n'est pas « tellement vaste que le politique peut être retrouvé partout, sous-tendant pratiquement toutes les préoccupations de la discipline ». Or, si ce contenu déborde ainsi les contours qu'on prétend lui donner, c'est que, dans le monde colonial qui se défait, l'anthropologie inscrit de fait le politique dans la matière historique des rapports sociaux. Mais tout en accomplissant ce geste fort, qui est aussi une forme d'engagement, elle ne le reconnaît pas pour ce qu'il est.

L'œuvre de Georges Balandier est à cet égard exemplaire. Alors que dans son traité théorique (1967), il affirme circonscrire le domaine de l'anthropologie politique aux seules « formes », ce qui d'ailleurs va probablement au-delà des institutions et des systèmes puisqu'il y inclura plus tard (1980) les dispositifs rituels et les expressions dramatisées de la politique, la part la plus novatrice de son œuvre antérieure lui ouvre en fait un domaine bien plus vaste. La « situation coloniale », à laquelle est consacrée le premier chapitre de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, donne lieu à un remarquable manifeste d'anthropologie politique qui ne dit pas son nom, puisqu'il n'énonce ni l'anthropologie ni le politique. « Toute étude concrète des sociétés affectées par la colonisation ne peut s'accomplir que par référence à ce complexe qualifié de situation coloniale », écrit Georges Balandier (1955 : 3 et 11), mais cette étude, à laquelle il consacre des pages fameuses, il la range sous la rubrique des « changements sociaux » qui sont eux-mêmes déterminés par les « faits économiques ». Dans ce texte, le politique apparaît comme extérieur à la société locale : c'est ce qui lui est imposé, précisément par la « politique coloniale » et son « action administrative ». Ainsi, au moment même où il fait entrer l'histoire et ses violences, les « rapports de domination et de soumission », les « rapports raciaux et les conflits potentiels qu'ils portent », dans l'univers d'intelligibilité des sociétés africaines, il les écarte du domaine de l'anthropologie politique : le volume éponyme qu'il consacre à ce domaine ne fait plus guère référence à la « situation coloniale » que dans les termes de la

tension, somme toute plus convenue, entre « tradition et modernité » (1967 : 186). C'est dire que tout ce qui constitue, dans un espace historicisé, les relations de pouvoir telles qu'elles sont vécues au quotidien par ceux qui l'exercent et ceux qui le subissent ne sont pas considérées comme partie intégrante de ce qui vaut pour anthropologie politique. On comprend dès lors que, passant à une perspective plus large embrassant les sociétés contemporaines dans leur ensemble, Georges Balandier en limite le cadre à son théâtre et ses personnages, à ses formes et ses symboles.

L'écart est peut-être plus notable encore lorsqu'on examine le parcours de Marc Augé, de sa monographie ivoirienne à ses essais ultérieurs. Avec *Théorie des pouvoirs et idéologie*, il invente et conceptualise « l'idéo-logique » comme « la structure fondamentale de tous les discours possibles dans une société donnée sur cette société » (1975 : XIX et XX). L'appliquant plus spécifiquement au lignage, il en fait « ce qui commande la production et la reproduction sociale et économique » des sociétés lagunaires de la Côte-d'Ivoire. Entre « pouvoirs noirs », mystiques, et « pouvoir blanc », colonial, le second étant « l'ailleurs » du premier, c'est l'ordre politique qu'institue et légitime l'idéo-logique, avec, sur la frontière entre les deux, les « prophètes », à commencer par Atcho, le continuateur du célèbre Harris. Véritable répertoire du lexique de la justification de l'ordre social, l'idéo-logique fonde son « caractère inégalitaire et subtilement hiérarchisé » dans le lignage permettant l'exercice des pouvoirs entre puissants et faibles, aînés et cadets, hommes et femmes, à travers notamment les procès en sorcellerie, mais renvoie aussi à l'idéologie « nationaliste et développementiste » du pouvoir postcolonial, lui-même nourri de « l'idéologie blanche » héritée de la colonisation. Là encore, on a une anthropologie politique qui ne se donne pas comme telle, une analyse du pouvoir et des pouvoirs, de leurs institutions et de leurs représentations. L'idéo-logique selon Marc Augé, bien plus que « l'idéologie » de Clifford Geertz (1973), est pourtant fondamentalement politique. Elle formule la question anthropologique de l'inégalité sociale, comme le pouvoir oblige à penser l'historicité coloniale. Or, c'est cette fois dans le registre d'une « sociologie des médiations » plutôt que d'une « anthropologie purement "politique" » (Augé 1975 : 419) que cette enquête sur les rapports sociaux et historiques se situe. Et le politique, lorsqu'il sera enfin revendiqué comme objet de l'anthropologie, ne le sera que dans l'expression d'un « dispositif rituel », qu'il s'exprime sur le marché de la truffe à Carpentras dans les travaux de Michèle de la Pradelle (1998) ou à travers l'ascension de la roche de Solutré dans l'enquête de Marc Abélès (1990), les deux auteurs sur lesquels s'appuient principalement Marc Augé dans sa discussion de la politique comme rituel (1994 : 91 et 123). Non seulement, écrit-il, « la politique reste aujourd'hui

ce qu'elle était hier, c'est-à-dire rituelle », mais dans une perspective anthropologique, elle pourrait se résumer à cela. Dans les sociétés contemporaines, elle « conjugue les deux notions d'altérité et d'identité », mais c'est au niveau du « langage » et de ses symboles que ces notions sont posées plutôt que des pratiques et de leurs enjeux – comme ce pourrait être le cas par exemple si l'on s'intéressait à la manière dont, par sa politique concrète, la France a construit une « identité nationale » sans référence à l'altérité de son immigration.

Ainsi, ayant pensé la situation coloniale, Georges Balandier ne s'aventurait pas sur le terrain de la situation postcoloniale avec les mêmes instruments : les rapports historiques de domination laissaient la place à la mise en scène du pouvoir. De même, ayant traité de l'idéo-logique des sociétés lagunaires et de sa confrontation au pouvoir blanc, Marc Augé remise ces concepts pour aborder les mondes contemporains : à l'analyse de l'inégalité qu'ils lui permettaient, il préfère désormais l'étude des rituels. Dans ce déplacement intellectuel autant que géographique, l'un et l'autre ne se contredisent cependant pas, et ceci pour une raison simple : ni la situation coloniale ni l'idéo-logique n'étaient appréhendées par eux comme proprement politiques ; et c'était bien du côté de la forme, de l'institution, du rituel que les anthropologues devaient chercher le politique. Pour expliquer cette exclusion, d'un côté, et cette délimitation, de l'autre, il serait cependant un peu court de ne considérer que l'effet de champ scientifique, c'est-à-dire le positionnement stratégique de la discipline dans les études sur le politique afin de se démarquer des savoirs voisins des politistes, des sociologues et des philosophes. Probablement des raisons théoriques ont-elles tout autant présidé à ces choix : l'influence du marxisme, fût-il de reformulation althussérienne dans le cas de Marc Augé, est sans doute ici décisive. En mettant la politique du côté de la superstructure, ce paradigme en écartait les rapports sociaux historiquement constitués qui relevaient, eux, de l'infrastructure, et abandonnait donc ce qu'on pourrait appeler la chair du politique, pour en privilégier, si l'on peut dire, l'enveloppe. Quel est donc le prix de cet abandon ?

La politique autrement

À la question qu'on lui adresse : qu'est-ce que le politique ? Jacques Rancière (1998 : 112) répond : « Le politique est la rencontre de deux processus hétérogènes. Le premier est celui du gouvernement. Il consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leur consentement et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions. Je donnerai à ce processus le nom de police. Le second est celui de l'égalité.

Il consiste dans le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui et par le souci de la vérifier. Le nom le plus propre à désigner ce jeu est celui d'émancipation ». Prolongeons cette définition philosophique pour la faire entrer dans la réflexion anthropologique. Le premier processus correspond à la forme du politique, qu'il soit appréhendé en termes de théâtre chez Georges Balandier (1980), de rituel chez Marc Augé (1994) ou d'institution chez Marc Abélès (2000). Le second processus correspond à la matière du politique, à ce qui se joue non seulement dans le quotidien des individus, mais pour l'avenir d'une société, au sens où, pour Hannah Arendt (1995 : 31), « la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents » sur la base de la reconnaissance de la « pluralité humaine ». C'est cette matière que l'anthropologie politique telle qu'elle s'est constituée dans le contexte français ne prend pas en compte dans la définition de son objet. Elle s'intéresse plus à la scénographie cérémonielle de la montée de François Mitterrand vers le Panthéon, « acte public inaugural de la présidence en mai 1981 », et à sa signification symbolique (Abélès 1990 : 146) qu'aux législations et aux actions en matière de justice sociale ou d'intégration des immigrés mises en place sous le régime de gauche. Elle aborde la question de la démocratie à travers le problème de la représentation, au double sens de ce qui est donné à voir et de ceux qui parlent pour, et à travers le fonctionnement des forums de délibération au sein de l'institution parlementaire (Abélès 2000 : 265) plutôt qu'à partir des inégalités de droits ou de traitement des différentes catégories construites au sein du monde social, qu'il s'agisse de classe, de nationalité, d'origine, de race, de religion ou de genre.

Que l'on me comprenne bien sur ce point. Premièrement, constater cette absence de la matière du politique n'invalide nullement l'intérêt de l'étude de sa forme : on peut convenir avec Marc Augé que beaucoup se joue dans les « dispositifs rituels » par lesquels le pouvoir se donne à voir et, plus largement, donne à penser le monde. Deuxièmement, l'égalité, la pluralité, la communauté ou la réciprocité font aussi l'objet de symbolisations et relèvent donc d'analyses du point de vue de la forme et pas seulement de la matière : on notera que Marc Augé fait lui-même de l'identité et de l'altérité des notions ancrées dans le constat de la « pluralité », même s'il les aborde strictement sous l'angle du langage. Troisièmement, non seulement la forme et la matière ne s'excluent pas, mais il s'agit de penser leur articulation : il est à la fois vrai que « l'intervention politique » procède d'un rituel, comme l'écrit Marc Augé, mais qu'elle participe aussi de la production du monde commun par le contenu dont elle est porteuse, en termes d'action politique, et cela aussi relève de l'analyse anthropologique. La question n'est donc pas d'une vérité sur le monde que l'approche par

le symbolique et le rituel énoncerait ou pas, mais il s'agit en somme de manque à gagner : que perdons-nous de notre intelligence du politique en limitant l'enquête anthropologique à sa forme ?

Considérons la question du passé à laquelle Marc Augé (1998) a consacré certains de ses travaux récents. Tout en critiquant le consensualisme aux relents nationalistes de l'entreprise des « lieux de mémoire » (Augé 1994 : 53), il en partage deux présupposés : l'importance des symboles et des rituels dans la perpétuation du rapport au passé et l'excès de commémoration en rapport avec un émoussement du souvenir ; l'association des deux phénomènes conduit à ce que « l'histoire instaurerait aujourd'hui avec le passé une coupure » et que « ce déficit mythique menace la relation à l'avenir » (1994 : 116). Nul ne contestera le phénomène de mémorialisation, sa dimension symbolique et ses dispositifs rituels. Pour autant, est-ce la seule manière pour l'anthropologie de traiter du rapport au passé ?

Dès lors qu'on en traite la temporalité non comme ce qui serait révolu et dont des formes instituées viendraient réveiller le souvenir, mais au contraire comme ce qui est éminemment présent, c'est-à-dire ce qui est en jeu dans le monde contemporain, on comprend mieux les tensions suscitées par les lois sur la mémoire, et notamment sur la commémoration de l'esclavage et sur les bienfaits de la colonisation. Ces tensions montrent qu'il n'y a pas de coupure avec le passé, mais au contraire une brûlure du passé qui, au-delà des successions générationnelles, met en œuvre non seulement une expérience commune d'un passé reconstitué, de la traite et de la colonie en l'occurrence, mais aussi une expérience partagée d'un présent qui en garde la trace, à travers notamment les discriminations à l'encontre des descendants d'esclaves et de colonisés (Fassin & Fassin 2006). Autrement dit, les politiques du passé relèvent moins d'une analyse des symboles et des rituels faisant revivre avec une efficacité variable le passé que d'une compréhension des enjeux contemporains dans la société ou, pour parler comme Jacques Rancière, moins d'un gouvernement de la mémoire que du déficit d'égalité qui se perpétue dans le temps et se déchiffre aussi à partir de l'histoire. C'est du reste ainsi qu'on peut comprendre l'Afrique du Sud contemporaine : au-delà des nécessaires célébrations de la fin de l'apartheid et des moments héroïques de la lutte contre le pouvoir raciste, au-delà des efforts pour panser les plaies du passé à travers des processus ritualisés de réconciliation, c'est bien la mémoire des corps et l'incorporation de l'histoire (Fassin 2007) qui divisent la société au plus profond d'elle-même. Et c'est l'objet même d'une anthropologie politique que d'en rendre compte à partir de l'ethnographie non seulement des formes instituées de la mémorialisation, comme la tenue de

la Commission Vérité et Réconciliation, la célébration du soulèvement de Soweto ou la création du musée de l'Apartheid, qui ont bien sûr leur importance, mais aussi de l'inscription mémorielle des expériences des habitants des townships et des anciens homelands comme des quartiers résidentiels, à travers lesquelles se déchiffrent la permanence de la racialisation des rapports sociaux et le déploiement des théories du complot.

Mais déplaçons un peu encore la question pour penser non plus l'alternative entre la forme et la matière de la politique, mais son articulation. C'est ce que le concept d'enjeu politique nous permet de saisir. « Gérard Althabe », écrit Marc Augé (1994 : 106), « définit le rite non par une fonction, mais par une forme : celle que confère à un champ social, dans un temps et dans un lieu donnés, la reconnaissance commune d'un médiateur symbolique. La nation, l'État, l'entreprise peuvent être de tels médiateurs ». On sait que Pierre Bourdieu (1982 : 58) adopte la position inverse, reprochant à Arnold Van Gennep, auquel il reconnaît toutefois le mérite d'avoir compris l'importance des rites de passage, de traiter de la forme plutôt que de la fonction. Faut-il y voir une sorte de division du travail intellectuel entre des ethnologues examinant les formes et des sociologues s'attachant aux fonctions ? Il n'y a certainement pas lieu de le penser et Marc Augé (1982) lui-même les associe dans des textes plus anciens, aujourd'hui malheureusement méconnus. Il semble donc plus pertinent de s'efforcer de comprendre la relation entre les deux, de saisir comment la forme révèle la fonction et, s'agissant du rite de passage, toujours pour suivre Pierre Bourdieu qui le décrit comme un « rite d'institution », d'analyser comment il sert moins à faire passer d'un état à un autre, comme il est dit généralement, qu'à « séparer ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon », soit parce qu'ils n'ont pas les qualités exigées, soit parce qu'ils sont considérés comme les ayant déjà. L'enjeu politique du rite, ici, c'est ce qu'il occulte en montrant autre chose.

Prenons par exemple le dispositif qui permet à des étrangers d'acquérir la nationalité de leur pays d'accueil au titre de la naturalisation. Au cours de la période récente, dans de nombreux pays européens, mais avec un volontarisme particulier en France, une cérémonie a été instituée pour célébrer l'entrée dans la nation (Fassin & Mazouz, 2007). Moment solennel et parfois convivial au cours duquel le préfet ou sous-préfet ne manque jamais, dans son discours, de rappeler aux nouveaux « nationaux » qu'ils ne le sont devenus que par une « faveur » – terme juridique étendu au sens commun – que leur accorde l'État, elle consacre l'achèvement d'un long parcours durant lequel le requérant a été soumis à une épreuve visant à vérifier qu'il mérite bien de devenir français. Mais si ce qui est donné à

voir au cours de ce processus et de la célébration de son résultat heureux, c'est l'intégration à la communauté nationale, en réalité, le rituel procède à une double séparation : d'abord, dans son expression extensive – le parcours du combattant – en distinguant parmi les immigrés ceux qui sont dignes d'entrer dans la nation ; ensuite, dans son expression restreinte – le temps de la cérémonie – en différenciant les naturalisés des nationaux qui l'ont toujours été et n'ont donc rien eu à prouver. La forme du rituel, qui reprend les trois phases du passage, et les médiateurs symboliques, que sont la nation et l'État, n'ont de signification que pour autant que l'on considère en même temps sa fonction contradictoire d'intégration et de séparation au sein de la communauté nationale, d'une part, et sa fonction occulte de rendre invisible le caractère arbitraire des limites qu'instituent l'État, d'autre part. C'est en s'attachant à cette signification que l'on peut comprendre l'enjeu de la réunion de l'immigration et de l'identité nationale dans un même ministère en France en 2007.

Pour autant que l'on reconnaisse, comme l'écrit Marc Augé (1994 : 84), que « l'anthropologie est essentiellement concernée par la question du sens », alors l'intelligibilité du sens social du rituel ne peut faire l'économie ni de sa forme ni de sa fonction. Lorsqu'elle se concentre sur sa seule forme, autrement dit d'une certaine manière sur la forme de la forme, l'anthropologie se prive, dans l'étude des rites politiques comme de tout autre phénomène politique, de la compréhension de leurs enjeux.

Un détour transatlantique

Prolongeons ce propos en introduisant un parallèle qui permettra de mieux saisir la relative spécificité de la situation française. Si l'on admet en effet, avec Edmund Leach (1961), que ce qui définit l'anthropologie, c'est « l'analyse comparative », il n'est peut-être pas sans intérêt d'appliquer cette analyse à l'anthropologie elle-même, en examinant, dans le cas qui nous intéresse, la manière dont elle se déploie autour du politique dans des contextes nationaux différents. L'objectif de cet exercice ne sera toutefois pas ici, comme Claude Lévi-Strauss (1958) en assigne la tâche à la « méthode comparative », de dégager des éléments communs mais au contraire des différences, autrement dit de mieux comprendre non pas l'anthropologie politique en général, mais bien la singularité de l'anthropologie politique française, en l'occurrence en établissant un parallèle avec la façon dont elle s'est développée aux États-Unis. Il ne s'agit pas de prétendre réduire un domaine de recherche diversifié à une ligne unique, mais de relever, au sein de courants influents outre-Atlantique, des choix théoriques qui ont pu définir une autre manière d'appréhender le politique.

De ce point de vue, il faut d'emblée noter que si, pour la France, le qualificatif « national » décrit assez bien la réalité du champ scientifique, en revanche, pour ce qui est de l'anthropologie états-unienne, son ouverture aux chercheurs du monde entier, et notamment du sous-continent indien, en fait un univers cosmopolite difficile à imaginer depuis notre perspective hexagonale. Ainsi, les trois principaux ouvrages collectifs récemment publiés sur l'anthropologie de l'État comptent-ils trois Indiens et un Vénézuélien parmi les six coordinateurs scientifiques et, bien sûr, de nombreux autres auteurs étrangers ou d'origine étrangère, y compris des continents latino-américain et africain : *Anthropology in the Margins of the State* (Das & Poole 2004) ; *States of Violence* (Coronil & Skurski 2006) ; *The Anthropology of the State* (Sharma & Gupta 2006). Ce fait éditorial n'est pas sans conséquence sur mon propos puisque, pour une part, le décentrement de l'anthropologie politique états-unienne est le résultat de ce contrecoup postcolonial de l'empire qui a si peu affecté les sciences sociales françaises (Assayag 2007). Je m'appuierai donc principalement, mais non exclusivement, sur ces trois livres pour esquisser une autre manière d'aborder l'anthropologie politique de façon à mieux appréhender, en quelque sorte en négatif pour employer une métaphore photographique, l'approche française telle que je l'ai analysée autour de l'œuvre de Marc Augé. Les trois ouvrages traitent de l'État. Si, en effet, l'anthropologie a montré que le politique ne s'épuisait pas dans cette figure, elle ne l'a pas négligée pour autant, notamment en France à travers les travaux de Marc Abélès, qu'ils l'abordent dans sa totalité (1990) ou à travers l'une de ses institutions (2000). Mais c'est une lecture bien différente que nous en offrent les anthropologues outre-Atlantique.

Plutôt qu'à la forme de l'État, à la symbolique du pouvoir et à la ritualisation de son exercice, à la manière dont fonctionnent ses institutions et dont sont représentés les citoyens, c'est à ce qu'il fait – et ne fait pas – que s'intéressent principalement ces auteurs. Qu'ils en étudient la violence ou la corruption, les dispositifs répressifs ou administratifs, les pratiques au quotidien ou les applications de l'exception, l'État n'est pas seulement ce qu'il donne à voir, il est d'abord ce qu'il fait et qui le fait, comment et pourquoi. À l'analyse des spectacles (Balandier 1980), des rituels (Augé 1994) ou des grandes institutions (Abélès 2000) de la politique, ils préfèrent les lieux et des objets les plus anodins et pourtant les plus décisifs souvent : des checkpoints au Sri Lanka qui permettent une cartographie du contrôle territorial par l'État (Jeganathan 2004) et des prisons dans l'Utah qui donnent lieu à une analyse de la politique punitive de l'État (Bright 2006) ; mais aussi des rapports officiels produits en Inde qui montrent les institutions étatiques à l'œuvre dans la reconstitution des

faits politiques (Das 2004) et des photographies prises par la police en Irlande du nord qui opèrent comme technique de déstabilisation étatique des activistes républicains (Feldman 2006). À travers ces lieux et ces objets, parfois marginaux, les auteurs s'efforcent de saisir l'État à l'œuvre en quelque sorte, de comprendre comment il agit sur les personnes et comment, ce faisant, il se dévoile. Par une sorte de déplacement du regard, il devient même possible d'appréhender la manière dont le monde est vu par l'État, pour reprendre la formule de James Scott (1998) qui, à travers l'étude des politiques urbanistique à Paris et linguistique en Bretagne, montre littéralement ce que peut être une « vision d'État ». De même, à partir d'une étude de l'évolution de la demande de documents permettant d'établir la nationalité française, Talal Asad (2004) analyse comment, loin d'être arbitraires, les exigences croissantes d'attestation traduisent le déploiement d'une suspicion d'État qui sape les mécanismes de confiance par lesquels la vie en société est généralement rendue possible.

Cette présence de l'État non comme une entité abstraite qui actualiserait des institutions prestigieuses, mais comme un opérateur concret qui intervient dans la manière dont vivent les individus, on peut – suivant cette anthropologie politique – en avoir une illustration à travers l'analyse des politiques de l'immigration et de l'asile en France. Avec la mise en place d'une clause humanitaire permettant à des étrangers d'obtenir un titre de séjour en raison d'une maladie grave qui ne peut être soignée dans leur pays d'origine, l'État a déployé un protocole compassionnel qui inverse la légitimité du corps de l'immigré : autrefois prisé pour sa force de travail, il était rendu suspect quand la maladie ou l'accident l'affectait, au point que l'on parlait de sinistrose pour désigner une forme de simulation visant à le maintenir dans l'inactivité ; désormais, alors que l'emploi de la main-d'œuvre non qualifiée en particulier se fait rare, c'est le corps souffrant que l'on reconnaît, au point d'en faire l'ultime critère de régularisation au moment où tous les autres perdent de leur valeur ; ce glissement d'une économie politique vers une économie morale révèle des transformations profondes de ce qu'on pourrait appeler un *éthos* étatique (Fassin, 2001). Parallèlement, alors que l'asile politique établi au lendemain de la Seconde Guerre mondiale se restreint rapidement, les récits des demandeurs se voient de plus en plus discrédités ; l'État produit désormais non seulement la catégorie de faux réfugiés dont il justifie la réalité par des procédures disqualifiant la plupart des candidats, mais également les conditions d'administration de la preuve du bien-fondé des demandes d'asile en inventant des nouvelles modalités et notamment des certificats médicaux pour attester des cicatrices laissées par les tortionnaires ; il déplace ainsi son travail de véridiction de la parole du réfugié vers son

corps qui, en dernier ressort, est le seul qui garde la trace tangible des violences subies ; ce déplacement de la signification du corps d'une classique logique de pouvoir à une logique nouvelle de vérité dévoile là encore une évolution significative des pratiques étatiques (Fassin & d'Halluin, 2005). Dans les deux cas évoqués, il est possible de faire l'anthropologie de l'État à partir de ce qu'il fait aux personnes, de son immixtion dans le cours de leur existence, de sa régulation de leur vie, mais aussi plus largement des idéologies et des politiques qu'il produit.

Probablement l'une des clés essentielle d'interprétation des différences entre l'approche états-unienne et française de l'anthropologie politique est-elle à chercher du côté des sources philosophiques qui les inspirent. À cet égard, l'influence de Michel Foucault sur les anthropologues d'Amérique du Nord s'avère décisive, moins au titre de la première période de son œuvre, archéologique, que de la deuxième, généalogique, et surtout de la dernière. Les concepts de biopolitique et de biopouvoir, mais peut-être plus encore de gouvernementalité et de subjectivation permettent une redéfinition du lieu de la politique et de la question du pouvoir. À la lecture institutionnelle et formelle de la politique, ils substituent une attention aux technologies du pouvoir, à leur application sur les corps, à l'administration des populations et à la constitution de sujets. Plutôt qu'à l'analyse des symboles et des rituels de la politique, ils invitent à l'étude des effets du pouvoir sur le cours des choses, sur la vie des gens, sur leurs pratiques et leurs actions. Gouverner les vivants, pour Michel Foucault, c'est agir sur leurs conduites, jusque dans les espaces les plus privés. Cette question de la vie comme objet de la politique est du reste plus centrale encore chez deux autres philosophes qui ont une influence majeure sur l'anthropologie politique états-unienne contemporaine : Walter Benjamin pour ses travaux sur la violence et l'histoire, notamment ; Giorgio Agamben pour son analyse de la vie nue et de l'état d'exception, en particulier.

En France, la place de ces trois philosophes est demeurée relativement marginale dans la construction de l'anthropologie en général et de son domaine politique en particulier. Certes, on notera que Marc Augé (1994 : 132) reconnaissait à Michel Foucault, assez incidemment toutefois, d'avoir une approche de la politique « plus authentiquement anthropologique que bien d'autres » et que, récemment, Marc Abélès (2006 : 95) suggérait, dans un ouvrage au titre très foucauldien, que « l'investigation doit faire sienne ses recommandations ». On relèvera même que, pour faire droit à cette vision de la politique, l'un et l'autre citaient la même phrase de *La Volonté de savoir*. Il me semble toutefois qu'au moins jusqu'à une période récente, cette philosophie critique a peu influencé l'anthropologie politique française. C'est précisément sur cette question de la critique – entendue à la

fois comme critique externe portée sur le monde social et critique interne portant sur le travail des sciences sociales – que j’aimerais conclure mon examen de la singularité française.

Pour une anthropologie critique

« Le XXI^e siècle sera anthropologique », écrivait Marc Augé (1992 : 55) il y a quelques années en paraphrasant André Malraux. Curieusement, toutefois, il justifiait cette proposition en affirmant que l’on peut « rassurer d’avance ceux que passionnent les phénomènes étudiés par l’anthropologie (de l’alliance à la religion, de l’échange au pouvoir, de la possession à la sorcellerie) : ils ne sont pas près de disparaître, ni en Afrique, ni en Europe ». Certes, on peut acquiescer à la proposition selon laquelle l’annonce de la mort de ces phénomènes serait largement prématurée, pour user d’une autre paraphrase, cette fois de Mark Twain, mais on peut également s’interroger sur les contours de la « passion » anthropologique ainsi définis par ses objets les plus traditionnels, au double sens où ils renvoient à la représentation de ce qu’est la tradition des anthropologues aussi bien que des sociétés qu’ils étudient. Selon cette perspective, l’anthropologie s’intéresserait avant tout à des réalités qu’on aurait pu croire menacées de « disparaître ». Pourtant, les phénomènes de nature politique – mais également juridique, économique, scientifique, technologique – pour « modernes » qu’ils soient, si l’on veut recourir à une qualification ancienne, ne devraient pourtant pas manquer de susciter des passions, y compris chez les anthropologues.

C’est peut-être là que se situe le problème. En réduisant le politique au rituel, au symbolique, à l’institution, cette anthropologie s’en est tellement distanciée, au sens éliásien d’un détachement épistémologique, que les travaux qui s’en réclament en ont perdu sinon leur dimension passionnelle, du moins leur portée critique. Si l’on compare *Théorie des pouvoirs et idéologie* (Augé 1975) à *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (Augé 1994), ce n’est pas seulement l’objet qui s’est déplacé, comme on l’a vu : c’est aussi le style, et d’abord le style de critique. Probablement l’a-t-on oublié, mais le volume sur l’idéologie des sociétés lagunaires est aussi une critique du pouvoir blanc et de ses politiques de développement qui succèdent à ses politiques de colonisation ; il y est notamment question de « l’ethnocide » auquel ont conduit « les voies convergentes de la force armée, de l’agression idéologique et de la négociation » ; il y est aussi fait référence au fait que « l’ethnologue peut être militant, comme d’autres, et plus que d’autres sûrement à propos des problèmes dont il est, mieux que d’autres, informé », mais que « l’ethnologie ne peut

prétendre qu'à l'honnêteté intellectuelle » (1975 : xvii). De ce langage, on ne trouve plus trace dans les ouvrages récents où la vie politique est appréhendée, en somme, de beaucoup plus haut et en termes presque moraux : « Nous pouvons nous demander si le deuil du mythe qu'orchestre la pensée contemporaine dans des registres divers ne fait pas partie d'un mythe plus englobant dont, semblables aux militants aveuglés d'hier, nous ne percevons pas le reflux de l'aval vers l'amont. L'ouverture de l'histoire humaine à l'espace planétaire n'apparaît pour l'instant dans les représentations dont elle fait l'objet que sous la forme du deuil – des illusions perdues – ou de la célébration – du consensus établi » (1994 : 126). Autres temps, autres mœurs anthropologiques, dira-t-on. Il est vrai que les sciences sociales des années 1970 – avec ses « militants aveuglés » – ne sont pas celles des années 1990 – avec ses « illusions perdues » et son « consensus établi ». Faut-il pour autant s'en tenir à ces hauteurs du désenchantement – ou de la distanciation ?

En ouverture de son célèbre texte *Rethinking Anthropology*, Edmund Leach (1961 : 2) note avec humour que cet hommage à Bronislaw Malinowski, le fondateur de l'anthropologie britannique, sera pour lui l'occasion de défendre son propre projet théorique, fût-ce au prix d'attaques contre ses « amis les plus proches ». Et d'ajouter : « Mais il y a de la méthode dans ma perfidie ». Pour ma part, j'espère avoir ici plus de méthode que de perfidie, car, au fond, il n'est pas de meilleure manière de célébrer une œuvre et son auteur que de les discuter. C'est ce que j'ai tenté autour du travail de Marc Augé en plaidant, à la lumière de son parcours de chercheur, pour une certaine exigence critique dans la construction de nos objets et dans notre engagement dans la cité. Probablement ce retour à la part la plus ethnographiquement fondée et la plus anthropologiquement impliquée de ce parcours est-il aussi pour moi une manière de retrouver le sens d'une œuvre qui a profondément marqué ma formation. Il ne serait pas excessif de dire que le politique tel que le déclinait *Théorie des pouvoirs et idéologie* – ou, deux décennies plus tôt, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* – a été ma raison de faire de l'anthropologie. Je m'efforce donc ici de renouer un fil qui s'est, me semble-t-il, distendu, même si je souligne peut-être des ruptures là où d'autres voient plus de continuité.

Le politique de l'anthropologue n'est pas seulement affaire de symboles et de rituels. Il est aussi un enjeu de définition de l'humain et des rapports sociaux, de mobilisation de la mémoire et de l'histoire, de déploiement de lois et de normes, de production d'inégalité et de violence, de manifestation d'injustice et d'oppression, de manipulation des identités nationales et de rejet des altérités multiples. Le silence de l'anthropologie au moment des émeutes de l'automne 2005 en France (Fassin 2006), par contraste

avec la réactivité impliquée des anthropologues aux États-Unis après les attentats du 11 septembre 2001 (Lutz 2002) – mais il est vrai qu'on les avait connus plus discrets après les violences de Watts –, peut ici servir de révélateur, mais aussi de catalyseur – pour autant que l'on accepte un retour réflexif sur les conditions de notre travail.

« L'anthropologie réclamerait vainement une reconnaissance que ses conquêtes théoriques devraient suffire à lui faire valoir si, dans le monde malade et anxieux qui est le nôtre, elle ne s'employait pas aussi à démontrer à quoi elle sert », écrit Claude Lévi-Strauss (1958 : 418). Ce à quoi elle sert, c'est avant tout, je le crois, à l'exercice d'une pensée critique à la fois sur ce monde – qu'on le juge ou non malade et anxieux – et sur sa propre capacité à le rendre intelligible. Cette ambition ne serait-elle alors pas, si l'on m'autorise ce détournement de la belle formule de Nicole Loraux (1986), une manière de repolitiser la cité anthropologique ?

*Iris, Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux
École des hautes études en sciences sociales et Université Paris 13
dfassin@ehess.fr*

MOTS-CLES/KEYWORDS: histoire de l'anthropologie/*history of anthropology* – anthropologie politique/*political anthropology* – critique/*criticism* – France.

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc

1990 *Anthropologie de l'État*. Paris, Armand Colin.

2000 *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris, Odile Jacob.

2006 *Politique de la survie*. Paris, Flammarion.

Arendt, Hannah

1995 *Qu'est-ce que la politique ?* Ursula Ludz, ed. Paris, Seuil.

Asad, Talal

2004 « Where are the Margins of the State ? » in Veena Das & Deborah Poole, eds, *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press / Oxford, James Currey : 279-288.

Assayag, Jackie

2007 « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ? », in Marie-Claude Smouts, ed., *La Situation postcoloniale*. Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques.

Augé, Marc

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*. Paris, Hermann.

1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.

1998 *Les Formes de l'oubli*. Paris, Payot.

Balandier, Georges

1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, Presses Universitaires de France.

1967 *Anthropologie politique*. Paris, Presses Universitaires de France.

1980 *Le Pouvoir sur scènes*. Paris, Balland.

1985 « Le politique des anthropologues », in Madeleine Grawitz & Jean Leca, eds, *Traité de science politique*, tome 1. Paris, Presses Universitaires de France : 309-324.

Bellier, Irène

1992 « Regard d'une ethnologue sur les énarques », *L'Homme*, 32 (121) : 102-127.

Bourdieu, Pierre

1982 « Les rites d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 : 58-63.

Bright, Charles

2006 « Violence in the Big House. The Limits of Discipline and the Spaces of Resistance », in Coronil Fernando & Skurski Julie, eds, *States of Violence*. Ann Arbor, University of Michigan Press : 343-391.

Cassirer, Ernst

1975 *Essai sur l'homme*. Paris, Minuit.

Coronil, Fernando & Julie Skurski

2006 *States of Violence*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Das, Veena

2004 « The Signature of the State. The Paradox of Illegibility », in Veena Das & Deborah Poole, eds, *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press et Oxford, James Currey : 225-252.

Das, Veena & Deborah Poole, eds

2004 *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press et Oxford, James Currey.

Fassin, Didier

2001 « Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers », *Sciences sociales et santé*, 19 (4) : 5-34.

2006 « Riots in France and Silent Anthropologists », *Anthropology Today : Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22 (1), 1-3.

2007 *When Bodies Remember. Experience and Politics of AIDS in South Africa*. Berkeley, University of California Press.

Fassin, Didier & Éric Fassin

2006 « Eloge de la complexité », in Didier Fassin & Éric Fassin, eds, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris, La Découverte : 249-259.

Fassin, Didier & Estelle d'Halluin

2005 « The Truth from the Body. Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum-Seekers », *American Anthropologist*, 107 (4) : 597-608

Fassin, Didier & Sarah Mazouz

2007 « Qu'est-ce que devenir français ? La naturalisation comme rite d'institution républicain », *Revue française de sociologie*, 48 (4).

Feldman, Allen

2006 « Violence and Vision. The Prosthetics and Esthetics of Terror », in Coronil Fernando & Skurski Julie, eds, *States of Violence*. Ann Arbor, University of Michigan Press : 425-468.

Fortes, Meyer & Edward E. Evans-Pritchard

1940 « Introduction », in Meyer Fortes & E.E. Evans-Pritchard, eds, *African political systems*. Oxford, Oxford University Press : 1-23.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Jeganathan, Pradeep

2004 « Checkpoint. Anthropology, Identity and the State », in Veena Das & Deborah Poole, eds, *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press et Oxford, James Currey : 67-80.

La Pradelle, Michèle de

1998 *Les Vendredis de Carpentras*. Paris, Fayard.

Leach, Edmund

1961 *Rethinking Anthropology*. Londres, Athlone Press.

1980 *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

Loraux, Nicole

1986 « Repolitiser la cité », *L'Homme*, 26 (97-98) : 239-255.

Lutz, Catherine

2002 « Making War at Home in the United States. Militarization and the Current Crisis », *American Anthropologist*, 104 (3) : 723-735.

Radcliffe-Brown, Alfred R.

1940 « Preface », in Meyer Fortes & E.E. Evans-Pritchard, eds, *African political systems*. Oxford, Oxford University Press : xi-xxiii.

Rancière, Jacques

1998 *Aux bords du politique*. Paris, La Fabrique.

Scott, James

1998 *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Yale University Press.

Sharma, Aradhana & Akhil Gupta, eds

2006 *The Anthropology of the State*. Malden, Blackwell Publishers.

Vincent, Joan

2002 « Introduction », in Joan Vincent, ed., *The Anthropology of Politics*. Malden, Blackwell Publishers : 1-13.