

La globalisation

“Grand partage” ou mauvais cadrage ?

Jean-Loup Amselle

FACE À LA CROISSANCE des échanges commerciaux, à la pénétration des multinationales dans l'ensemble du monde, au processus de coca-colonisation, bref à la mise en relation généralisée des habitants de notre planète – ou du moins d'une élite privilégiée – à travers l'Internet, qui oserait contester que nous sommes entrés dans l'ère du village planétaire ou de l'«œcumene global» (Hannerz 1992)¹. Le titre de l'ouvrage de Benjamin Barber, *Djihad versus McWorld* (1996), symbolise bien la nature de ce processus, le vocable McWorld soulignant la conjonction des deux étendards de la globalisation : Mac Donald et Macintosh.

La problématique de la globalisation, qui reprend d'une certaine façon la thématique marxiste et luxemburgiste du marché mondial et de l'impérialisme, a, à la différence de cette dernière doctrine, la faculté de faire disparaître la question sociale, celle de la lutte des classes, et la question territoriale (Badie 1995), pour leur substituer celle des guerres identitaires. En effet pour certains théoriciens américains, la globalisation économique, loin d'engendrer une uniformisation culturelle, se traduirait au contraire par la floraison de guerres identitaires de nature culturelle ou religieuse. C'est tout le sens de l'ouvrage déjà cité de Barber sur l'analyse du jihad comme réponse à l'imposition de modes de production et de consommation universels ; c'est également la direction empruntée par Samuel

1. Sur la généalogie du concept d'«œcumene» chez Alfred Kroeber et Friedrich Ratzel et sur l'ancienneté du phénomène de globalisation à la Caraïbe, on peut se référer à l'article de S. Mintz (1996) qui va tout à fait dans le sens de notre propos.

— Cet article reprend certains éléments d'un ouvrage à paraître chez Flammarion en janvier 2001. Globalization est un terme anglais (États-Unis) qui est rendu habituellement en français par celui de mondialisation. Étant donnée l'optique de cet article, nous préférons garder ce terme dans sa version semi-originale (globalisation), le s se substituant au z.

Huntington qui prévoit que les conflits du XXI^e siècle opposeront ce qu'il nomme respectivement l'Ouest et le Reste, c'est-à-dire la civilisation occidentale et la filière islamo-confucéenne... (Huntington 1993).

Remarquons dans les deux cas, le rôle critique de l'islam et, en particulier, de ses formes les plus militantes, dans la perception que les politologues américains comme Barber et Huntington développent à propos de l'architecture du monde contemporain. Dans le sombre tableau qu'ils dressent de l'avenir de notre planète, ils laissent de côté ou, tout du moins, accordent une importance secondaire, aux autres conflits ethniques et religieux qui affectent d'autres régions du monde, notamment l'Afrique : c'est essentiellement en termes de croisades que les conflits du XXI^e siècle sont appréhendés.

En un sens, et comme ils le déclarent eux-mêmes, ces penseurs de la globalisation se situent bien dans le cadre de la conjoncture ouverte par la fin de la guerre froide symbolisée par la chute du mur de Berlin et qui, pour certains, se solderait par une véritable « fin de l'histoire » (Fukuyama). Cette vision eschatologique s'inscrit en effet dans un espace de réflexion où il n'existe plus d'alternative au système économique existant et où de fait seuls les effets culturels, ethniques ou religieux de l'uniformisation de la production et de la consommation peuvent faire l'objet d'un débat. Notons à ce sujet que si chacun s'accorde à reconnaître l'évidence de la globalisation, des voix discordantes s'expriment quant aux effets de cette homogénéisation du monde. Si certains, comme Barber ou Huntington, voient l'avenir sous la forme d'une fréquence accrue des « chocs de cultures », d'autres, en revanche, mettent l'accent sur un mélange croissant de ces mêmes cultures, ou sur une créolisation du monde.

Dans son dernier ouvrage, James Clifford (1997) développe ainsi l'idée selon laquelle les différentes cultures de la planète seraient sujettes à un phénomène de mobilité généralisée (*traveling cultures*), donnant aux sociétés contemporaines des contours essentiellement diasporiques².

On trouve une idée voisine chez Ulf Hannerz (1992) et Édouard Glissant (1997) qui tous deux insistent sur l'existence d'un phénomène de créolisation du monde. Cette idée, empruntée à la philosophie, à la linguistique et à l'histoire naturelle (acclimatation), met sur le même plan les phénomènes d'hybridation langagière³ et de croisement culturel ; et ce n'est sûrement pas un hasard si elle est fortement défendue par É. Glissant, un écrivain antillais, possédant une formation anthropologique, puisque l'on sait que l'exemple paradigmatique des langues créoles est fourni par la Caraïbe.

Chez É. Glissant, l'idée de créolisation du monde, ou plus exactement celle de l'existence de sociétés ou de cultures créoles, est fortement associée

2. Sur ce point voir également le livre de P. Gilroy (1993).

3. Dans ce domaine, le père fondateur des postmodernes américains est bien entendu Bakhtine.

à des préoccupations d'ordre identitaire. Pour lui, les cultures créoles ou composites sont liées à un cadre géographique précis, celui des Antilles, région du monde où la population ne peut se définir que par rapport à la plantation esclavagiste et ne peut référer son identité qu'au bateau négrier qui l'a débarquée sur les îles et aux mélanges ultérieurs dont elle a été l'objet. En ce sens, pour É. Glissant, l'identité antillaise, d'une certaine façon, préfigure la voie dans laquelle s'engage la totalité des cultures de la planète et annonce donc la créolisation du monde.

À ce type de culture, mélangée par nature, l'auteur du *Discours antillais*, oppose les « cultures ataviques », c'est-à-dire celles qui se développent dans le cadre d'une nation statocentrée comme la France (Pierre Nora) ou celles qui se définissent en référence à un ancêtre commun, réel ou mythique, comme de nombreuses sociétés primitives, par exemple.

Cette dichotomie, empruntée à Gilles Deleuze et Félix Guattari⁴, même si elle a le mérite de bien rendre compte de la spécificité des sociétés antillaises et si elle explique la focalisation des études caribéennes sur la thématique de l'identité, a également l'inconvénient de racialiser les autres sociétés, en particulier les sociétés africaines. Définir les sociétés primitives ou exotiques en termes d'atavisme interdit précisément d'y reconnaître des phénomènes de mélange et de créolisation.

De façon générale, il convient d'observer la plus grande prudence face à l'idée de métissage du monde, ou de créolisation, telle qu'elle est défendue par exemple par Hannerz (1992) dans sa conception de l'«œcumène global». En faisant du processus d'homogénéisation contemporain le produit de la réunion de segments épars, elle signe son appartenance à une problématique biologique qui représente l'équivalent de ce que constitue sur le plan économique la théorie de la globalisation. En cela, l'idée de créolisation correspond à une conception polygéniste du peuplement humain, dans laquelle les différentes espèces feraient l'objet d'un travail permanent de croisement et d'hybridation. Ce bouturage culturel du monde représente ainsi l'avatar ultime de la pensée biogéographique, telle qu'elle s'est pleinement développée dans l'anthropologie culturelle américaine.

C'est en partant du postulat de l'existence d'entités culturelles discrètes nommées « cultures » que l'on aboutit à une conception d'un monde post-colonial ou postérieur à la guerre froide vu comme être hybride⁵. Pour échapper à cette idée de mélange par homogénéisation et par hybridation, il faut postuler au contraire que toute société est métisse et donc que le

4. Cf. chez ces auteurs (1980) l'opposition de la racine et du rhizome.

5. Sur cette problématique, voir notamment les ouvrages de Homi K. Bhabha (1994) et de Robert J. C. Young (1995).

métissage est le produit d'entités déjà mêlées, renvoyant à l'infini l'idée d'une pureté originaire.

La globalisation ne se traduit donc ni par l'affadissement des différentes cultures ni par l'affrontement entre des segments culturels épars qui seraient restés intacts au cours de l'histoire. Elle engendre ou abrite une production différentielle des cultures dont nous allons maintenant examiner les modalités.

La globalisation et l'enquête de terrain

Traditionnellement, on le sait, l'anthropologie a identifié son objet avec l'étude des sociétés primitives ou exotiques, même si, depuis longtemps, on lui concède également la description de certains secteurs de notre propre société, telles que l'analyse de la sorcellerie dans les sociétés paysannes, celle des minorités ethniques voire même l'analyse microscopique de la vie des institutions. En effet, depuis la révolution malinowskienne, c'est l'observation participante de longue durée sur un terrain défini comme une entité spatiale bien délimitée et protégée qui continue d'assurer la légitimité de cette discipline. Et même si l'on admet aujourd'hui qu'il y a place pour une anthropologie des mondes contemporains (Augé 1994), l'accent mis sur la globalisation ou sur la mondialisation des cultures semble, à terme, menacer la spécificité de l'objet même de l'anthropologie, au sens où celui-ci deviendrait commun à plusieurs disciplines.

La théorie de la globalisation est utilisée aujourd'hui par certains anthropologues, comme James Clifford (1997), Akhil Gupta et James Ferguson (1997), pour traiter la question qui est au cœur de la discipline anthropologique, à savoir le travail de terrain. Plutôt que de concevoir l'enquête de terrain comme étant exercée par un Blanc de sexe masculin sur un terrain exotique préservé (*fieldwork*), il conviendrait, selon ces auteurs, de l'envisager comme une recherche en réseau épousant au plus près les contours essentiellement diasporiques des cultures contemporaines (*network*)⁶. C'est ainsi que disparaîtrait la distinction entre l'ici (*home*) et l'ailleurs (*field*) qui est au fondement de la domination qu'exercerait l'anthropologie occidentale sur l'ensemble des autres cultures de la planète. Pour ces anthropologues américains, les responsables de cette situation ne sont pas seulement les barrières géographiques, mais également les barrières sociales, ethniques et culturelles, qu'ils entendent faire tomber de façon à encourager l'accession à la pratique de l'anthropologie de toutes les minorités qui jusqu'ici en ont été tenues à l'écart : Africains-Américains, homosexuels, etc. Dans cette perspective, le travail de terrain, traditionnellement mené par un observateur

6. Ce terme est de nous, il n'est utilisé ni par Clifford, ni par Gupta & Ferguson.

étranger sur des communautés indigènes, devrait également s'ouvrir aux membres de ces communautés elles-mêmes, favorisant ainsi la production d'un savoir émanant des autochtones (*homework*).

Ce projet, qui vise à donner la parole aux enquêtés d'hier, prend évidemment appui sur le culturalisme qui est l'un des fondements de l'anthropologie américaine et qui a trouvé une forme d'expression politique directement utilisable dans le cadre de ce qu'on appelle aux États-Unis la *political correctness* et l'*affirmative action*. Cette anthropologie pour tous ou à la portée de tout le monde comporte cependant deux inconvénients majeurs qui méritent d'être soulignés. Tout d'abord, cette vision multiculturaliste de l'anthropologie a le tort d'oublier que cette discipline a pour fondement ultime la philosophie des Lumières du XVIII^e siècle, c'est-à-dire une conception universaliste du savoir humain. En d'autres termes, les catégories utilisées par les anthropologues, que ces derniers soient des étrangers aux cultures qu'ils étudient ou des autochtones, sont strictement identiques puisque le corpus de connaissances qu'ils mobilisent est commun. L'idée même d'un pluralisme anthropologique – en dehors de l'existence de différentes écoles – apparaît donc comme contradictoire avec le phénomène historique unique que représente, dans l'histoire de l'Occident, l'apparition d'une démarche comparative de type scientifique.

Les anthropologues nationaux ou autochtones le savent d'ailleurs si bien qu'ils ne font pas porter leurs réflexions ou leurs critiques sur le caractère culturellement distinct de leurs investigations, contrairement à leurs collègues occidentaux, mais sur l'insertion singulière de leur position d'observateur au sein de leur propre société⁷. Ne prétendant pas porter un regard différent de leurs collègues étrangers sur leur culture d'origine, ils observent en revanche la différence d'attitude que leurs contributeurs ou leurs compatriotes manifestent à leur égard. C'est pourquoi tous les projets de type « Transcultural » ou « Regards croisés », qui visent à contrebalancer l'envoi massif d'anthropologues du Nord vers le Sud par la venue dans le Nord de confrères du Sud, sont condamnés à manquer leur objectif, puisque, dans les deux cas, il s'agit de chercheurs utilisant des schèmes de pensée identiques. La multiculturalisation de l'anthropologie, telle que la souhaitent les anthropologues postmodernes, aboutirait en fait, si elle était menée à bien, à une dissolution de la discipline dans une multiplicité de visions particulières. Qu'on approuve ce phénomène ou qu'on le déplore, il reste que l'anthropologie est une parce qu'elle est unique.

Le second reproche que l'on peut adresser aux anthropologues de la globalisation est plus grave puisqu'il a trait à la contradiction qui est au cœur

7. Voir à ce sujet, S. Bagayogo (1977) et M. Diawara (1985).

de leur raisonnement. Est-il possible, en effet, de concilier, d'une part, l'idée de la déconstruction de l'anthropologie de terrain comme mécanisme de domination de l'Occident sur le reste de la planète avec, d'autre part, la reproduction de la distinction entre sociétés primitives et sociétés modernes que la théorie de la globalisation suppose implicitement ?

Si, comme les anthropologues postmodernes l'affirment, notre époque est radicalement différente de toutes celles qui l'ont précédée, au sens où la contemporanéité consisterait en une mise en relation généralisée et une interdépendance totale de l'ensemble des cultures de la planète, c'est qu'il a bien existé une phase de l'histoire de l'humanité dans laquelle certaines sociétés vivaient repliées sur elles-mêmes et étaient donc passibles de la méthode intensive et localisée – « fonctionnaliste » – mise au point par Bronislaw Malinowski. Certes, à l'époque où l'auteur des *Argonautes du Pacifique occidental* menait ses enquêtes, il était déjà impossible de décrire les Trobriandais sans les replacer dans le cadre du contact culturel et de la présence coloniale ; et les anthropologues de la globalisation rappellent à juste titre qu'Alfred R. Radcliffe-Brown se désolait d'avoir à recueillir ses informations sur les gens d'Andaman auprès de prisonniers ignorant tout des coutumes locales (Gupta & Ferguson 1997 : 6, 20). Mais précisément la focalisation de la critique de l'anthropologie malinowskienne sur la seule période coloniale permet de faire l'économie d'une réflexion sur la période antérieure à la conquête qui, elle, serait justifiable d'une analyse intensive et localisée. Tout se passe en effet comme si, pour les anthropologues de la globalisation, l'histoire n'advenait qu'avec la colonisation, renvoyant l'histoire précoloniale à la pure contingence de l'événement. Cette sorte d'écrasement des sociétés exotiques entre le marteau de la non-histoire précoloniale et l'enclume de leur disparition sous l'impact du colonialisme ne rend pas justice au sens profond de la démarche malinowskienne. Certes, Malinowski, par souci de se démarquer de l'évolutionnisme et parce qu'il situait l'observation participante dans la filiation du naturalisme et de la zoologie a, d'une certaine façon, contribué au processus d'enfermement des sociétés exotiques. Il n'en reste pas moins que la richesse des matériaux des *Argonautes du Pacifique occidental* témoigne de son attention à l'égard du cadre historique de la société trobriandaise et permet donc de décroisonner celle-ci.

Le décroisonnement des sociétés exotiques

Bien que les théoriciens de la globalisation, qui s'inspirent de la théorie de l'économie-monde, distinguent de façon radicale notre époque de toutes celles qui précèdent, ils admettent néanmoins que les périodes reculées ont connu elles aussi des phénomènes d'interaction culturelle entre sociétés dif-

férentes (cf. Appadurai 1990). Cependant ces contacts entre communautés anciennes sont vus par eux comme étant d'une intensité sans commune mesure avec l'enchevêtrement des cultures actuelles, et c'est sur la nature de ces échanges entre sociétés du passé que porte l'essentiel du débat.

Contrairement au postulat implicite des tenants de la globalisation, postulat qui permet de reproduire la distinction fondamentale entre sociétés primitives et sociétés modernes – laquelle est au cœur de la définition de l'anthropologie – on voudrait montrer ici qu'il n'a jamais existé de sociétés closes⁸.

Cette notion, dont il conviendrait de retracer la généalogie et qui occupe une place importante dans la tradition philosophique⁹, est liée à toutes les autres conceptions cardinales qui permettent à notre propre société de fonder son identité sur la conceptualisation d'une altérité radicale. En ce sens, l'anthropologie actuelle a hérité de toutes les oppositions canoniques de la philosophie politique et de la sociologie telles que *ethnos/polis*, statut/contrat, *gemeinschaft/gesellschaft*, holisme/individualisme, etc. En postulant qu'il existe des sociétés radicalement autres, qualifiées de primitives et proches des sociétés animales, l'anthropologie est parvenue à imposer l'idée du terrain comme huis clos, comme enceinte de recherche bien délimitée, à l'image du biotope qui s'est substitué au jardin zoologique comme cadre d'observation privilégié de l'observation des primates.

Henrika Kuklick, en effet, a montré comment les naturalistes et les anthropologues, notamment Alfred C. Haddon, avaient adopté, à la fin du XIX^e siècle, l'idée du travail de terrain vu comme « l'étude détaillée d'une tribu singulière ou d'un assemblage naturel de peuples »¹⁰. Cette conception du terrain comme huis clos a été renforcée par l'invention par William H. Rivers de la méthode généalogique, méthode qui s'inspirait elle-même de l'eugénique de sir Francis Galton¹¹. Cette double invention, qui fut appliquée pour la première fois dans le cadre de l'expédition du détroit de Torres, eut pour effet majeur d'entraîner l'abandon de l'analyse historico-comparative. L'étude intensive et localisée d'une population unique, et la focalisation sur les relations de parenté qu'impliquait le recours à la méthode généalogique, supposaient en effet la priorité accordée à l'analyse synchronique et donc le rabattement de la recherche sur les relations internes de la société choisie. Plus que le fonctionnalisme dont on impute la paternité à Malinowski, c'est la conception même de l'en-

8. Notre critique d'Appadurai rejoint celle exprimée par J. Assayag (1998) et par C. Piot (1999 : 22-23).

9. Qu'on songe entre autres aux œuvres de Henri Bergson et de Karl Popper.

10. Sur le rôle de Haddon dans la genèse de l'idée de terrain, voir H. Kuklick (1997 : 47-65).

11. Sur la mise au point par Rivers de la méthode généalogique ainsi que sur les liens de cette dernière avec l'eugénique de Galton, voir G.W. Stocking Jr (1992 : 32-33). Sur l'eugénique de Galton, voir J.-P. Thomas (1995).

quête de terrain qui est directement responsable de la déshistoricisation et de la dépolitisation des sociétés exotiques et c'est en cela que l'épistémologie et l'histoire de l'étude intensive et localisée des groupes humains est capitale pour traquer les fausses impasses de l'anthropologie actuelle et penser les conditions de leur dépassement.

La difficulté que l'on a à dépasser la méthode malinowskienne tient en partie au fait que ses disciples ont attribué aux caractéristiques de l'objet étudié le choix de celle-ci. Pour les anthropologues africanistes formés par Malinowski, et notamment pour Siegfried F. Nadel, la méthode fonctionnelle correspondait au caractère insulaire des Trobriandais et non à une quelconque rupture anthropologique opérée par le maître. D'ailleurs, face à l'étude de la société nupe du Nigeria, Nadel s'estimait désarmé. Le royaume nupe était une société, d'une part, trop complexe pour faire l'objet d'une étude intensive et localisée, mais, d'autre part, trop élémentaire, puisque ne disposant pas d'archives écrites, pour y utiliser la méthode historique.

« La technique de l'anthropologie moderne (anthropologie "fonctionnelle", ainsi qu'on la nomme parfois) s'est développée sur de petites îles du Pacifique avec l'étude de petits groupes et de cultures infiniment plus simples que nos civilisations historiques. La société ouest-africaine dont traite cet ouvrage [*Byzance noire*] compte un demi-million d'individus ; elle est loin d'être "simple" ou "primitive". Sa complexité sociale et économique est comparable à celle des civilisations de la Rome impériale, de Byzance ou de l'Europe médiévale.

Néanmoins, si la technique de travail de l'anthropologue sur le terrain, comme on a l'habitude de la concevoir, se montre inefficace, il est également impossible d'utiliser la technique d'approche utilisée en général à l'étude de ces cultures historiques. Il n'existe chez ce peuple que très peu de documents historiques, et l'on peut à peine dire qu'ils soient une source d'information du point de vue sociologique » (Nadel 1971 : 17).

Vingt ans après Malinowski, Nadel est donc confronté à l'étude anthropologique d'une société complexe, c'est-à-dire d'une société située dans une *koiné* ouest-africaine de la savane, comprenant une pluralité de langues et d'ethnies, unies par une religion commune, l'islam, qui de ce fait présentent un « air de famille ».

La réalité sociale nupe, envisagée comme un branchement ou une dérivation sur un réseau culturel commun, aurait dû pousser Nadel à abandonner le fonctionnalisme au profit d'une autre méthode. Mais ses liens, tant personnels qu'institutionnels, avec Malinowski l'ont conduit, d'une part, à mettre en évidence l'imbrication du royaume nupe dans des ensembles plus vastes et, d'autre part, à identifier le concept de culture tribale et d'aire culturelle¹².

12. « Mais l'unité culturelle est aussi plus vaste que l'unité tribale. L'organisation politique et sociale des Nupe est commune à de nombreuses tribus d'Afrique occidentale ; ils partagent leur religion .../...

Alors que l'on pouvait estimer que les idées malinowskiennes sur la micro-enquête de terrain et l'observation participante avaient acquis droit de cité, on observe de façon surprenante le retour, sinon du diffusionnisme, du moins de l'intérêt qu'il y aurait à réévaluer cette doctrine, y compris dans ses aspects les plus contestables. Pour certains anthropologues, le maëlstrom de la globalisation conduit en effet à s'interroger sur les conséquences de la victoire de la méthode malinowskienne sur l'ethnographie itinérante et sur le déficit théorique qui en résulte. Il s'agit, au premier chef, de l'approche historique condamnée par le maître comme relevant, dans le cas de l'évolutionnisme, de la pure conjecture ou jugée impossible à atteindre dans le cadre de l'analyse des mythes définis par lui comme des chartes servant à légitimer l'ordre social. Mais c'est aussi la réalité de l'inscription des micro-unités de recherche dans des cadres plus vastes qui conduisent Gupta et Ferguson (1997 : 20), par exemple, à se demander, en citant Grafton E. Smith, si « la seule méthode pour étudier l'humanité est de séjourner sur une île mélanésienne pendant plusieurs années pour y écouter les bavardages des villageois »¹³. On retrouve là l'inquiétude ancienne des anthropologues, puisqu'elle est en fait contemporaine des débuts de la discipline, au sujet du poids de la situation coloniale dont on sait que William H. Rivers, préoccupé par la « dépopulation » des sociétés mélanésiennes, y prêtait déjà une attention soutenue.

De ce point de vue, l'anthropologie de la globalisation ne serait donc qu'une anthropologie de la situation postcoloniale reprenant les acquis du Rhodes Livingstone Institute¹⁴ et ceux de Georges Balandier, mais justifiant par là même une division contestable entre une situation anthropologique s'appliquant au passé de l'humanité et une situation postanthropologique correspondant à la compénétration des cultures.

En d'autres termes, les interrogations sur la fin possible de l'anthropologie telles qu'on les rencontre dans les travaux de Clifford, Gupta et Ferguson reposent sur le double postulat d'un monde primitif en voie de disparition, ou totalement disparu, et celui d'une contemporanéité globalisante qui contraindrait notre discipline à partager son domaine avec les autres spécialistes du social : critiques littéraires, sémiologues, etc.

traditionnelle avec des groupes voisins au Nord, à l'Est et au Sud, et leur religion moderne, l'islam, avec tout le Soudan. Car on peut, en effet, parler à juste titre d'une culture d'Afrique occidentale, ou d'une culture des groupes vivant dans l'intérieur de l'Afrique de l'Ouest (en l'opposant à celle des groupements habitant la forêt subtropicale ou la région côtière). En fin de compte, il semble que la culture apparaisse aussi comme cristallisée sous forme d'une culture tribale et l'aire de cette unité culturelle apparaît alors à certains égards, de même étendue que la tribu » (Nadel 1971 : 46).

13. Ma traduction, J.-L. A. Sur ce point, voir également la contribution de J. Vincent (1991 : 45-58).

14. Cf. les travaux de Max Gluckman, Clyde Mitchell, William Watson, etc.

Or l'hypothèse selon laquelle le village global succéderait à un monde compartimenté hante depuis longtemps les travaux de certains historiens comme Fernand Braudel (1979 : 14), par exemple, qui refusait d'appliquer la notion d'économie-monde à l'Afrique précoloniale en raison de l'isolement supposé du continent africain, ou comme John Iliffe (1997) qui entend expliquer le sous-développement de l'Afrique par sa mise à l'écart des grands courants commerciaux mondiaux.

Disqualifier l'anthropologie au nom de la contemporanéité des sociétés exotiques, c'est-à-dire de la disparition de leur traditionalité, ratifie en fait une conception purement passéiste de la discipline, celle qui fait d'elles des sociétés du refus. Le renouveau de l'intérêt pour le diffusionnisme, qui correspond à l'idée que le village global forme un œcumène n'est qu'un cache-misère de l'anthropologie destiné à évacuer la question de la situation des sociétés primitives avant le contact européen.

De fait, la réflexion sur l'historicité des sociétés exotiques ne pouvait être développée que par l'africanisme dont les objets d'étude, même s'ils ne sont pas moins primitifs que les autres, ont toujours été pensés en référence aux grandes civilisations, soit de façon historique comme chez Maurice Delafosse¹⁵ soit de façon purement spéculative chez Marcel Griaule¹⁶. Ce que j'appellerais la globalisation précoloniale, primaire ou partielle revêt donc la forme de la lancinante question qui agite l'anthropologie africaniste et, en retour, l'anthropologie en général et qui concerne non pas tant l'historicité de l'Afrique ancienne que sa capacité d'ouverture à l'extérieur. De ce point de vue, le caractère heuristique de l'anthropologie africaniste tient largement au fait que, depuis les débuts de l'exploration de ce continent, la réflexion sur les sociétés africaines n'a pu se faire autrement qu'en termes de réseaux. Certes, comme dans d'autres parties du monde, cette réflexion, reposait largement sur le caractère itinérant de la description et se traduisait donc par la publication de journaux de voyage, mais de plus, la présence très ancienne, en Afrique de l'Ouest par exemple, de religions lettrées de grande extension comme l'islam a contraint toute une série de chercheurs, je pense en particulier ici à H. Barth et à M. Delafosse, à conjointre, dans leurs analyses des sociétés africaines, l'orientalisme et l'ethnographie.

En d'autres termes, l'Afrique, à la différence de l'Inde par exemple, combine la double caractéristique d'avoir été rejetée dans les ténèbres de l'an-historicité (Hegel) et d'avoir cependant donné lieu à une recherche érudite qui mettait, au contraire, au premier plan l'historicité de ce conti-

15. Sur l'œuvre de Delafosse, voir J.-L. Amselle & E. Sibeud (1998).

16. « Les Bambara me dit-il [Griaule s'adressant à Monteil] sont des Hindous ; je veux dire qu'ils ont une haute civilisation, très fleurie. Les Dogon, eux, sont des Chinois – je veux dire des géomètres » (Monteil 1977 : x).

ment, y compris dans ses parties les plus reculées. Et l'histoire de l'africanisme pourrait bien s'écrire comme l'alternance entre des phases d'englobement des sociétés africaines à l'intérieur d'ensembles plus vastes, comme dans les travaux de Frobenius, Delafosse, Baumann et Westermann, et des phases de repli ethnologique comme dans les œuvres de Griaule, Evans-Pritchard et Fortes, auxquelles succéderait une nouvelle plage d'ouverture avec les recherches de Jack Goody (1995 : 134) qui, bien que disciple de Fortes, récuse, en raison de sa formation littéraire, la conception malinowskienne de la tradition orale comme charte mythique.

Dans cette perspective, il y aurait toujours présent, en contrepoint de la démarche africaniste, un diffusionnisme latent, qui prend, chez Griaule et ses disciples, une forme désincarnée, mais qui en revanche, avec Delafosse et Goody, possède un enracinement historique.

Si l'on compare, par exemple, *Mythe et organisation sociale au Soudan français*, de Germaine Dieterlen (1955 : 39-76), et *Haut-Sénégal Niger*, de Maurice Delafosse (1972 [1912]), l'on observe que dans le premier cas est à l'œuvre un englobement spéculatif de l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest dans la matrice mande, matrice, qui sans être d'ailleurs une invention de l'auteur, est sans doute une élaboration des griots auprès desquels elle a enquêté. En revanche, *Haut-Sénégal Niger* de Delafosse, qui est consacré aux civilisations du Soudan occidental, axe sa réflexion sur les grands empires médiévaux du Ghana, du Mali et du Sonraï en combinant enquête orale et utilisation des chroniques écrites en arabe. Dans un cas, il y a donc extension arbitraire et utilisation non critique des données locales fournies par les informateurs, dans l'autre, un travail patient de reconstitution de grands ensembles politico-culturels, où on peut voir une préfiguration des travaux de Goody (1995 : 40), qui loue d'ailleurs chez Delafosse ce souci de la synthèse.

Mais même dans l'œuvre de Goody, l'accent mis sur la perméabilité des sociétés exotiques s'applique davantage à des matériaux de seconde main qu'à ses propres recherches sur les Lo Daaga et les Lo Wiili qui s'inscrivent dans la démarche structuro-fonctionnaliste de son maître Fortes. Malgré tous les apports externalistes de ses travaux, J. Goody, en particulier dans la façon dont il réagit au livre de H. Kuklick (1991), montre qu'il est incapable de se départir d'une approche qui privilégie l'isolement et la spécificité de chaque société africaine, comme si, au terme d'une carrière prestigieuse, il se sentait obligé d'assumer l'ensemble de l'héritage malinowskien.

Or, sans prétendre refaire le parcours de l'anthropologie depuis le renfermement que lui a fait subir Malinowski jusqu'à sa disparition annoncée par les chantres de la globalisation, il convient d'exposer les sociétés exotiques au vent du grand large de façon à relativiser les menaces qui pèseraient sur leur

devenir. En ce sens, ce n'est pas tant la globalisation ou l'historicité des sociétés primitives qui est nouvelle que le décloisonnement méthodologique qui, depuis une dizaine d'années, retrouve une vigueur accrue sous l'impact conjugué du développement de l'histoire de l'anthropologie et du postmodernisme. Depuis que l'on historicise l'anthropologie, c'est-à-dire que l'on replace les anthropologues dans leur contexte historique et que l'on restitue le dialogue ou l'absence de dialogue entre les anthropologues et les informateurs, l'illusion se fait jour du caractère radicalement nouveau de la communication entre les différentes sociétés de l'œcumène.

La relecture de l'anthropologie de terrain

Comme le révèle un examen attentif de la littérature anthropologique, toutes les sociétés ont toujours communiqué, y compris dans leur refus de communiquer. Seul l'établissement du huis clos anthropologique a entraîné l'occultation des relations latérales des sociétés exotiques, de sorte que la tâche principale qui incombe à ceux des anthropologues désirant évaluer l'impact de la globalisation sur les sociétés qu'ils étudient est de resituer ces dernières dans leur environnement.

À cet égard, il est frappant de constater que la société qui en est venue à incarner le modèle de la société primitive – les Trobriandais – soit justement celle dans laquelle le commerce – au sens le plus général de ce terme – joue un rôle majeur. Bien que Malinowski (1963 : 138) affirme que le système d'échanges cérémoniels de type kula se déroule en circuit fermé, d'autres informations montrent que ce réseau de transactions s'étendait jusque dans les hautes terres de la Nouvelle Guinée (Devyver 1963 : 28). En fait, à la lecture de ce chef-d'œuvre, on a le sentiment de se trouver confronté à un système international ouvert comprenant une série de tribus insulaires et situé dans un continuum de langues, de cultures et de régimes politiques cousins.

Au sein de cet ensemble réticulé d'unités sociales, le kula apparaît comme un agent politique servant à ordonner toute une série de rangs et de statuts. Plus que l'impasse faite sur l'histoire de ce groupe de communautés de navigateurs – des informations historiques parsèment en effet le livre – c'est l'accent mis sur la magie et la psychologie du primitif, aux dépens du politique, qui frappe dans l'œuvre majeure de Malinowski.

En accordant la priorité à l'enquête de terrain intensive et localisée, Malinowski est parvenu à caractériser le kula comme un système d'échanges essentiellement cérémoniel, et partant à disqualifier la démarche de son maître Charles G. Seligman qui ne voyait dans ces échanges à longue distance que des rapports marchands. Mais, en même

temps, en renonçant à l'ethnographie itinérante au profit de l'observation sédentaire, il s'est privé des moyens nécessaires à l'établissement d'une géopolitique du kula – ce qui lui sera d'ailleurs reproché par les commentateurs de son œuvre. Avec le livre de J. P. Singh Uberoi, *Politics of the Kula Ring* (1962), qui constitue une relecture des matériaux de Malinowski, l'on passe d'une enquête magistrale qui doit beaucoup à Frazer à une anthropologie politique qui s'inspire directement des travaux d'Evans-Pritchard, de Fortes et de Gluckman. L'intérêt du travail de Uberoi est de montrer en quoi le réseau international du kula, qui étend ses ramifications jusqu'en Nouvelle Guinée, est une condition indispensable à la maintenance des unités sociales trobriandaises. Il nous apprend par ailleurs que la société trobriandaise est une société de type segmentaire, au sein de laquelle les différences de rang et de statut n'ont pas donné lieu à l'émergence d'une véritable chefferie. Grâce à cette réinterprétation des données de terrain de Malinowski, le système kula peut être rapproché des chaînes commerciales et des réseaux de camarades d'échange qui servaient aux sociétés de la cuvette congolaise à importer les produits de traite et à diriger les esclaves vers le Golfe de Guinée¹⁷.

Les Argonautes du Pacifique occidental est donc le premier ouvrage à montrer l'importance de l'aspect cérémoniel dans les échanges à longue distance, aspect qui sera repris tant par l'anthropologie d'autres aires culturelles que par l'histoire¹⁸.

Le système du kula représente un phénomène de globalisation primaire ou partiel qui témoigne du caractère erroné du concept d'auto-subsistance appliqué aux sociétés primitives. Avec Malinowski, l'économie primitive s'ouvre sur le grand large et englobe des espaces considérables, tout en demeurant enfermée dans un cercle. Or l'on sait depuis les travaux de Claude Lévi-Strauss sur l'alliance matrimoniale que la boucle de l'échange généralisé ne se referme jamais... Avec Uberoi, le kula devient l'instrument d'un système politique de grande extension dans lequel les rangs et les statuts trobriandais ne sont que l'effet du branchement de cette île sur la totalité du réseau tandis que pour Annette B. Weiner (1976) le rôle des femmes est mis au premier plan de la reproduction des unités sociales trobriandaises. Il ne restait qu'un pas de plus à franchir pour que l'on retrouve la problématique de G. Balandier appliquée aux sociétés mélanésiennes et polynésiennes. C'est désormais chose faite avec le livre de Nicholas Thomas, *Entangled Objects* (1991), qui disqualifie toute tentative d'examiner les phénomènes de don et de contre-don, décrits pour la pre-

17. Cf. à ce sujet G. Dupré (1985).

18. Que l'on songe par exemple, à propos du Moyen Âge, aux différences qui existent entre les analyses « économistes » de Henri Pirenne et celles plus « maussiennes » de Georges Duby.

mière fois dans l'aire pacifique, indépendamment de leur insertion dans la situation coloniale. Cette focalisation de la recherche anthropologique sur la période coloniale représente néanmoins une régression, puisqu'elle s'interdit de s'interroger sur la situation qui prévalait avant à la pénétration européenne. Or Malinowski, dans *Les Argonautes du pacifique occidental*, loin d'écarter systématiquement toute référence à la période précédant la pénétration européenne, émaille au contraire son livre de notations consacrées au passé de la société trobriandaise. Le refus de l'histoire, chez Malinowski, s'adresse directement à l'évolutionnisme et au diffusionnisme, et non à ce qu'on nommerait aujourd'hui la micro-histoire. À l'époque où le chef de file de l'anthropologie britannique forgeait son objet et sa méthode, il était contraint de rejeter l'histoire spéculative et la géographie des traits culturels pour privilégier l'étude des relations internes à la société trobriandaise quitte à retrouver l'histoire sur le continent africain sous la forme du changement culturel (Malinowski 1961). Car il est paradoxal que, dans la sorte de Yalta de la recherche anthropologique qui s'est instaurée après la Première Guerre mondiale entre A. R. Radcliffe-Brown et B. Malinowski, le premier se soit retrouvé du côté de l'anthropologie du sauvetage des coutumes exotiques tandis que le second se tournait, pour des raisons essentiellement pratiques, vers l'étude du contact culturel¹⁹. Mais, là encore, la focalisation sur la situation coloniale a interdit de mettre en relief ce qui représente l'un des apports, certes mineur, des *Argonautes*..., à savoir la latéralisation foncière de la société trobriandaise par le biais de la pratique de l'échange cérémoniel et marchand à longue distance.

C'est cette même inspiration que l'on retrouve sous la plume de Georges Condominas qui propose de substituer la notion d'« espace social » à celle de culture, qu'il juge inadéquate à l'appréhension de l'Asie du Sud-Est²⁰. L'idée de culture, pour l'auteur de *L'Exotique est quotidien*, correspond en effet d'une certaine manière à celle d'isolat, laquelle est utilisée par les généticiens, mais qui charrie avec elle toute une série de présupposés. Or un groupe est traversé par une pluralité de réseaux – écologiques, économiques, linguistiques, parentaux, politiques – qui l'insèrent dans des espaces sociaux concentriques ou partiellement sécants. À l'instar de l'Afrique de l'Ouest, l'Asie du Sud-Est apparaît ainsi comme un sous-continent abritant à la fois de grandes civilisations (thaï, lao, vietnamienne, chinoise) et des populations dites proto-indochinoises, qui se présentent comme l'équivalent des « paléo-négritiques africains ». Espace en dénivelé donc et opposition entre des centres et des périphéries, ces ensembles repré-

19. Cf. G. W. Stocking Jr (1996 : 399, 401).

20. G. Condominas (1980), particulièrement l'introduction, pp. 11-94.

sentant, comme en Afrique, des plages de globalisation partielle – lesquelles constituent le véritable objet de l’anthropologie entendue comme micro-enquête effectuée dans des cadres spatio-temporels larges²¹.

Étirement et durcissement des identités

Le brassage des sociétés, des civilisations est une constante de l’histoire universelle et ne saurait donc rendre compte du caractère diasporique ou itinérant des cultures contemporaines. Mais le paradoxe de la mondialisation actuelle, c’est que loin de rendre les identités fluides comme le voudrait Yves Michaud²², elle les redéploie et les durcit au point de leur faire prendre la forme des fondamentalismes ethniques, nationaux et religieux.

Si en Afrique précoloniale, il était possible de jouer avec son identité ainsi que l’attestent les propos de Léon l’Africain²³, cet exercice est aujourd’hui beaucoup plus délicat. Alors, l’existence de zones tampons entre les États permettait aux proscrits d’un royaume de se réfugier à la périphérie de ces formations politiques et de se reconstituer en petites bandes segmentaires susceptibles, au cours d’une période ultérieure, de se lancer de nouveau dans une phase de reconstruction étatique. Les dissidents étatiques pouvaient ainsi se refaire une santé identitaire à l’abri des puissants qu’ils avaient fui. De nos jours, ce phénomène est encore possible, comme l’ont montré les réfugiés tutsi d’Ouganda qui, partis à la reconquête du Rwanda, ont dans la foulée, renversé le pouvoir zaïrois chancelant et placé l’un des leurs, lui-même dissident étatique, à sa tête. L’ensemble du processus de recomposition politique en cours en Afrique centrale, qui se fait largement sur une base trans-étatique, témoigne de la porosité des frontières de ce continent et manifeste ainsi une certaine continuité avec la période précoloniale.

Si la modernité, comme le pense Hannah Arendt (1982), se caractérise avant tout par l’existence d’espaces étatiques homogènes, strictement délimités et hostiles, qui engendrent, en quelque sorte, de façon mécanique des réfugiés, il reste qu’en Afrique les populations déplacées ne sont pas condamnées à rester éternellement en dehors de leur pays. L’Afrique est encore relativement ouverte même si elle est, par ailleurs, le théâtre des

21. Insérés dans une histoire de grande envergure, les Mnong Gar étudiés par Condominas, comme les Kachin enquêtés avant lui par Leach, apparaissent de ce point de vue comme l’extrémité d’un réseau politique trans-ethnique. Cf. E. Leach (1972). Dans la même perspective, il faut signaler l’ouvrage récent de F. Robinne (2000).

22. Yves Michaud, « Des identités flexibles », *Le Monde*, 24 octobre 1997.

23. « Je veux en conclure que partout où l’homme voit son avantage, il court quand il le peut. Par suite, si l’on décrie les Africains, je dirai que je suis né à Grenade et non en Afrique. Et si c’est mon pays natal que j’entends critiquer, j’alléguerai en ma faveur que j’ai été élevé en Afrique et non à Grenade » (Jean-Léon l’Africain 1981 : 66).

plus horribles carnages. Mais cette relative plasticité ne saurait être prise pour la généralité des cas. Dans l'ensemble, force est de constater, particulièrement en Europe occidentale, qu'il est de plus en plus difficile de négocier une quelconque identité, en raison du piège qui enferme les individus et les contraint à se loger dans les catégories définies, tant par les fondamentalismes ethniques et religieux que par les États et les organisations internationales.

La mise en œuvre de politiques de libéralisation à l'échelle mondiale ne se traduit donc pas, comme on aurait pu s'y attendre, par un triomphe de l'individualisme, mais tout au contraire par la prolifération d'identités collectives. En se désengageant et en sommant la « société civile » de se prendre en charge, l'État-providence, où ce qu'il en reste, encourage du même coup la floraison de toute une série de structures (associations, organisations non gouvernementales), qui ont pour mission de gérer le social à sa place et prennent très souvent appui sur des formes communautaires²⁴. La gestion décentralisée et responsabilisée des acteurs sociaux passe ainsi par l'expression des besoins individuels dans des cadres communautaires chargés de leur conférer une forme politique acceptable.

Assiste-t-on pour autant à la retribalisation des sociétés contemporaines ? La réponse est positive si l'on considère que ce phénomène est en rapport avec la globalisation et la réduction concomitante de la sphère de l'intervention de l'État et non avec une quelconque essence des sociétés qui retourneraient ainsi à l'état de nature. De même que les ethnies africaines sont le produit d'une histoire et donc de la modernité, au sens où elles résultent de l'accrétion de catégories importées et de catégories locales, de même les tribus des quartiers difficiles sont-elles le produit de l'histoire récente des sociétés occidentales, et en particulier du désengagement de l'État.

Qu'elle se consacre à l'étude des sociétés domestiques ou à celle des sociétés exotiques, l'anthropologie est donc toujours à l'écoute de la modernité, de la surmodernité ou de la globalisation et, en un sens, tous les phénomènes qu'elle étudie sont les maillons d'une même chaîne. De ce point de vue, il n'existe pas de rupture entre l'objet passé de l'anthropologie et son objet actuel.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: globalisation/*globalization* – anthropologie sociale (terrain)/*social anthropology (fieldwork)* – colonialisme/*colonialism* – identité/*identity* – modernité/*modernity*.

24. Sur ce point, voir J.-L. Amselle (1996).

Amselle, Jean-Loup

1996 *Vers un multiculturalisme français, l'empire de la coutume*. Paris, Aubier.

à paraître *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.

Amselle, Jean-Loup & Emmanuelle Sibeud, eds

1998 *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie, l'itinéraire d'un africaniste*. Paris, Maisonneuve et Larose.

Appadurai, Arjun

1990 « Disjuncture and Difference in the Global Economy », *Public Culture* 2 (2) : 1-24.

Arendt Hannah

1982 *Les origines du totalitarisme, l'impérialisme*. Paris, Fayard (« Points. Politique » 125).

Assayag, Jackie

1998 « La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité », *L'Homme* 148 : 201-224.

Augé, Marc

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

Badie, Bertrand

1995 *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Paris, Fayard.

Bagayogo, Shaka

1977 « Un Africain aux champs. Leçons d'un stage : Jouy-le-Moutier, Val d'Oise, mars et mai 1975 », *Cahiers d'Études africaines* XVII (2-3), 66-67 : 365-368.

Barber, Benjamin R.

1996 *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. Paris, Desclée de Brouwer.

Bhabha, Homi K.

1994 *The Location of Culture*. London & New York, Routledge.

Braudel, Fernand

1979 *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. III. *Le temps du monde*. Paris, Armand Colin.

Clifford, James

1997 *Routes, Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.

Condominas, Georges

1980 *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris, Flammarion.

Delafosse, Maurice

1972 *Haut-Sénégal-Niger*. Paris, Maisonneuve et Larose, 3 vol. (1^{re} éd. 1912).

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1980 *Mille plateaux*. Paris, Minuit.

Devvyer, André

1963 « Présentation », in Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental...* : 7-44.

Diawara, Mamadou

1985 « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou L'inconvénient d'être du cru », *Cahiers d'Études africaines* XXV (1), 97 : 5-19.

Dieterlen, Germaine

1955 « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes* XXV (1-2) : 39-76.

Dupré, Georges

1985 *Les naissances d'une société : espace et historicité chez les Beembe du Congo*. Paris, Orstom (« Mémoires » 101).

Fox, Richard G., ed.

1991 *Recapturing Anthropology, Working in the Present*. Santa Fe, NM, School of American Research Press.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press.

Glissant, Édouard

1997 *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*. Paris, Gallimard.

Goody, Jack

1995 *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gupta, Akhil & James Ferguson, eds

1997 *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press.

Hannerz, Ulf

1992 « The Global Ecumene », in Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press : 217-311.

Huntington, Samuel H.

1993 « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs* 72 (3) : 22-49.

Iliffe, John

1997 *Les Africains. Histoire d'un continent*. Paris, Aubier.

Kuklick, Henrika

1991 *The Savage Within : The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge, Cambridge University Press.

1997 « After Ishmael : The Fieldwork Tradition and its Future », in Akhil Gupta & James Ferguson, eds, *Anthropological Locations... : 47-65*.

Leach, Edmund

1972 *Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*. Paris, Maspero (1^{re} éd. 1954).

Léon l'Africain, Jean

1980 *Description de l'Afrique*. Paris, Maisonneuve (« Publications des hautes études marocaines » 61).

Malinowski Bronislaw

1961 *The Dynamics of Culture Change : An Inquiry into Race Relations in Africa*. Newhaven, Yale University Press (1^{re} éd. 1945).

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1922).

Mintz, Sidney W.

1996 « Enduring Substances, Trying Theories : The Caribbean Region as Oikoumenè », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1) : 289-311.

Monteil, Vincent

1977 « Préface », à la rééd. de Charles Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*. Paris, Maisonneuve et Larose.

Nadel, Siegfried F.

1971 *Byzance noire : le royaume des Nupe du Nigeria*. Paris, Maspero (1^{re} éd. 1942).

Piot, Charles

1999 *Remotely Global, Village Modernity in West Africa*. Chicago, The University of Chicago Press.

Robinne, François

2000 *Fils et maîtres du Lac, Relations inter-ethniques dans un État shan de Birmanie*. Paris, CNRS Éditions-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Stocking, George W., Jr

1992 *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison, The University of Wisconsin Press.

1996 *After Tylor : British Social Anthropology, 1888-1951*. London, The Athlone Press.

Thomas, Nicholas

1991 *Entangled Objects : Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Harvard University Press.

Thomas, Jean-Paul

1995 *Les fondements de l'eugénisme*. Paris, PUF (« Que sais-je ? » 2953).

Vincent, Joan

1991 « Engaging Historicism », in Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology... : 45-58*.

Uberoi, J.P. Singh

1962 *Politics of the Kula Ring, An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*. Manchester, Manchester University Press.

Weiner, Annette B.

1976 *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.

Young, Robert J. C.

1995 *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York, Routledge.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jean-Loup Amselle, *La globalisation. "Grand partage" ou mauvais cadrage?* — Dans cet article, on tente de mettre en évidence les liens très étroits qui unissent la thématique contemporaine de la globalisation avec l'idée fonctionnaliste. À l'instar de toutes les philosophies de la modernité, et de toutes les sociologies de la modernisation, la problématique de la globalisation, qui fait l'hypothèse de « sociétés ouvertes », a besoin pour exister de la catégorie opposée, celle de « société close », laquelle constitue elle-même l'objet traditionnel de l'anthropologie. Or la notion de société close, loin de correspondre à une caractéristique naturelle des sociétés exotiques, est en réalité une construction de l'anthropologie, discipline qui depuis l'apparition de la méthode malinowskienne, a instauré un huis clos dans lequel sont enfermés les anthropologues et leurs informateurs. En décloisonnant les sociétés exotiques, l'on sape du même coup les fondements de la théorie de la globalisation.

Jean-Loup Amselle, *Globalization : A Bigger Share or a Poorly Cut Slice ?* — The attempt is made to show how tightly the contemporary theme of globalization is related to functionalist ideas. Like all philosophies of modernity and all sociologies of modernization, the globalization paradigm with its hypothesis of « open societies » necessarily posits the opposite category of a « closed society », itself a traditional theme in anthropology. Far from referring to a natural characteristic of exotic societies, the notion of a closed society is, in fact, an anthropological construct. Since the invention of the Malinowskian method, this discipline has locked anthropologists and their informants inside a closed-off space. By decompartmentalizing exotic societies, we undermine the globalization theory's very foundations.