

L'anthropologie, science historique ? Quelques approches récentes du politique

In: Genèses, 4, 1991. pp. 157-165.

Citer ce document / Cite this document :

Naepels Michel. L'anthropologie, science historique ? Quelques approches récentes du politique. In: Genèses, 4, 1991. pp. 157-165.

doi : 10.3406/genes.1991.1072

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1991_num_4_1_1072

L'anthropologie, science historique ?

Quelques approches récentes du politique

Michel Naepels

Persée
BY:
\$
=

Ouvrages et articles commentés

Marc Abélès, *Jours tranquilles en 89 ; ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.

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

Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses ; anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

Jean Bazin, « Princes désarmés, corps dangereux. Les "rois-femmes" de la région de Segu », *Cahiers d'études africaines*, n° 111-112, vol. 28-3-4, 1988, p. 375-441.

Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Hautes études-Gallimard-Le Seuil, 1989. Traduit de l'anglais par un collectif de l'EHESS sous la direction de Jacques Revel [titre original : *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985].

1. Marshall Sahlins enseigne l'anthropologie à l'université de Chicago. Il est connu en France pour ses critiques de l'approche utilitariste en anthropologie (cf. *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972 [Age

Ayant historiquement eu affaire à ces organisations sociales dont on a dit qu'elles n'étaient pas civiles mais sauvages, l'anthropologie a d'abord pensé l'altérité politique dans un horizon étatique. L'anthropologie politique s'est ainsi longtemps accomplie comme étude évolutionniste et classification naturalisante des formes d'organisations sociales : l'interprétation évolutionniste recensait les germes de l'État dans des sociétés se dirigeant vers cette forme d'organisation ; la lecture typologique, quant à elle, opposait à nos sociétés celles qui ne peuvent construire l'État ou qui, à l'inverse, se constituent contre lui en conjurant sa violence potentielle. Les recherches mettant en avant les thématiques de l'exploitation et de la domination se sont généralement inscrites dans le cadre d'un évolutionnisme renouvelé, et n'ont donc pas rompu avec la configuration que nous venons de décrire.

Les ethnologues demeurent préoccupés par l'État, cet objet interdit qui limitait leur domaine d'étude. Mais le regard anthropologique est désormais moins réifiant et plus sensible à l'historicité de ses objets. L'anthropologie politique contemporaine prend en compte les situations et les pratiques concrètes, et ne considère plus l'État comme une catégorie fermée, mais comme une production sociale et symbolique inscrite dans la temporalité. Quelques textes récemment publiés illustrent cette évolution.

L'étranger-roi et le dieu qui meurt

Le recueil d'essais *Des îles dans l'histoire* que publie Marshall Sahlins¹ n'entre pas dans les cadres habituels d'une « anthropologie politique ». C'est pour analyser le rapport entre structure et événement que M. Sahlins est conduit à interpréter certains rites de souveraineté. Mais le centre de sa réflexion, qu'annoncent les toutes premières phrases de son introduction, est la nature de l'historicité dans



de pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976], et *Cultural and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, [Au cœur des sociétés ; raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard, 1980]) et de la sociobiologie (cf. *The Use and Abuse of Biology : An Anthropological Critique of Sociobiology*, Detroit, University of Michigan Press, 1976 [Critique de la sociobiologie ; aspects anthropologiques, Paris, Gallimard, 1980]).

2. M. Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, op. cit., p. 7.

3. Ce qu'ailleurs M. Sahlins appelle le « structuralisme de type yin-yang », *ibid.*, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 109.

5. « La première visite de Cook à l'île de Kaua'i, en janvier 1778, coïncida avec les mois où se déroulaient traditionnellement les rites du Nouvel An (*Makahiki*). Il revint aux Îles vers la fin de la même année, peu de temps avant la reprise des cérémonies du *Makahiki*. Approchant cette fois par le nord, au large de Maui, Cook entreprit une croisière autour de l'île de Hawaï, et ce dans le sens cérémoniel prescrit aux processions annuelles de Lono, c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre, pour atterrir au temple situé dans la baie de Kealahakua – là où Lono commence et achève son propre circuit. Le capitaine anglais prit congé au début de février 1779, presque exactement le jour où les cérémonies du *Makahiki* sont définitivement closes. Mais, alors qu'il cinglait vers Kahili, le *Resolution* rompit un mât, et Cook commit l'erreur rituelle de revenir inopinément et inexplicablement. Et voilà le Grand Navigateur hors catégorie, condition dangereuse s'il en est comme nous l'ont appris Leach et Douglas ; et, peu de jours après, le voilà mort et bien mort – quoique certains prêtres de Lono se soient enquis, par la suite, de son éventuel retour. Ce fut là un décès rituel. Des centaines de Hawaïens, dont quantité de chefs, se précipitèrent sur le dieu agonisant pour participer à sa fin » ; *ibid.*, p. 102.

6. *Ibid.*, p. 87.

7. *Ibid.*, p. 150.

8. Jean Bazin, « Les "rois-femmes" de la région de Segou », op. cit., p. 376.

9. L'ensemble des travaux de J. Bazin porte sur l'histoire de la région de Segou. Citons : « Guerre et servitude à Ségu », in Claude Meillassoux (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, p. 135-181, Paris, Maspéro, 1975 ; « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, n° 73-76, vol. 19-1-4, 1979, p. 435-483 ; « État guerrier et guerres d'État », in Jean Bazin, Emmanuel Terray (éds.) *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, p. 321-374, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1982 ; « Genèse de l'État et formation d'un

des sociétés diverses : « L'histoire est régie par un ordre culturel qui varie selon les sociétés et qui existe conformément à des schèmes significatifs. La réciproque est vraie : les schèmes culturels sont régis par un ordre historique, puisque, à des degrés divers, les significations sont réévaluées tout en étant concrètement mises en œuvre. La synthèse de ces propositions contraires se déroule dans l'action créatrice des sujets historiques, des intéressés² ». Le politique n'est pas une dimension *sui generis* de la société, mais se trouve de part en part noué à des schèmes symboliques définissant le possible et que le réel transforme.

Dans « L'étranger-roi, ou Dumézil chez les Fidjiens », le troisième chapitre du livre, M. Sahlins analyse des rituels de souveraineté océaniens en tant que manifestation de tels schèmes, tout aussi cosmologiques que politiques. Dans la logique symbolique fidjienne, la royauté survient sous les traits d'un étranger. Loin d'apparaître dans l'immanence d'un ordre moral, c'est par un crime, souvent contre les règles de la parenté, que s'affirme le pouvoir ; l'usurpation devient le principe même de la légitimité. Pour imposer son ordre à la société, le roi crée un désordre originel ; le politique apparaît dès lors comme une figure du cosmologique. Les rituels de consécration exposent les justes rapports qui se nouent en la personne du roi entre les catégories les plus importantes de la vie sociale fidjienne : le roi et le peuple bien sûr, les étrangers et les gens du pays, la guerre et la paix, mais aussi les dieux et les humains, le ciel et la terre, etc. L'originalité de l'essai est de ne pas en rester à ce défilé d'oppositions statiques³ mais de considérer l'action d'individus donnés, en l'occurrence dans le rituel, comme l'incarnation des catégories abstraites : la structure est pour M. Sahlins le développement génératif de catégories et de leurs relations dans l'action des individus.

Dans les rites fidjiens qu'analyse M. Sahlins, la mise à mort de l'étranger venant de la mer rend possible sa renaissance comme roi chez les insulaires autochtones. Cette métamorphose relève du pouvoir des femmes qui agrègent, dans l'alliance matrimoniale, les gens d'ailleurs aux gens du pays. Les procédés rituels permettent la conjonction, dans le pouvoir souverain, de la mer et de la terre, du chef et du peuple, de la fougue masculine et de la majesté féminine, et rendent nécessaire une permutation structurale : l'intégration dans le schème symbolique d'un terme supplémentaire, les étrangers véritables, à la fois proches du chef et susceptibles d'être ses victimes sacrificielles.

M. Sahlins ne se contente pas de marquer le dynamisme des structures et des schèmes symboliques, la « vie culturelle des formes élémentaires⁴ » ; il montre aussi leur imbrication dans les processus historiques : « Le destin du capitaine Cook⁵ suggère que ce sont précisément ces schèmes qui, en fait, informent la pratique historique quand bien même ils ne renvoient à aucun souvenir réel d'événements primordiaux⁶. » L'analyse qu'il propose de la mort du capitaine Cook repose sur la compréhension des conceptions polynésiennes de la souveraineté telles qu'elles se jouent dans les rites. Cook a été victime du jeu des catégories hawaïennes : pris pour Lono, dieu du pays qui tous les ans revient assurer la fécondité de la terre en chassant les rois usurpateurs, avant d'être par eux rituellement tué dans la répétition de l'usurpation primitive, Cook a d'abord été accueilli dans le cadre du rite et célébré comme un dieu fécond. Mais, dès lors qu'il revint dans l'île hors de propos, son mât de misaine brisé, alors qu'il n'était plus attendu, son existence même mettait l'ordre symbolique et le pouvoir des rois en danger.

Seule l'analyse des schèmes symboliques permet de comprendre un tel malentendu et ses conséquences : un lien privilégié s'est ainsi

noué entre la population hawaïenne et le pouvoir britannique qui s'était manifesté, dans la personne de Cook-Lono, sous la forme d'une divinité bienveillante. L'événement que fut la rencontre des marins britanniques et des Hawaïens a été vécu dans le cadre de leurs logiques symboliques respectives et présida à la réévaluation de certaines catégories en jeu dans l'interprétation de cette rencontre : Cook, par exemple, renouvela et modifia l'image du dieu Lono et de la fécondité.

Dans son dernier chapitre, M. Sahlins théorise l'interaction de la structure et de l'histoire que ses autres essais ont illustrée : l'événement est une occurrence interprétée, modifiant en retour les catégories d'interprétation ; toute action noue un présent irréductible à un passé inéluctable, et l'histoire est « un dialogue entre les catégories reçues et les contextes perçus, entre la signification culturelle et la référence pratique⁷ ». Un chiasme pourrait résumer la critique qu'opère l'ethnologue américain des oppositions figées du discours anthropologique : pour lui, l'action est symbolique et la structure historique.

Les « rois-femmes » de la région de Segou

La très fine analyse historique à laquelle procède Jean Bazin dans les *Cahiers d'études africaines* peut également se lire comme une critique du fixisme structuraliste, mais dans une optique rompant avec les logiques du sens qui restent l'horizon des textes de M. Sahlins : « Les faits ont l'avantage d'obliger à mettre en perspective historique nos classifications habituelles des formes de souveraineté, à penser en termes de procédures de transformation et non de catégories taxinomiques les configurations diverses du champ politique⁸. »

Il s'agit dans cet article de comprendre ce que sont les rois de paix de la région de Segou⁹ qui naguère encore pouvaient favoriser les cultures, protéger les récoltes, empêcher le dé-

clenchement des conflits ou arrêter les guerres, sans violence, par le seul usage de leur parole. Parfois nommés « rois-femmes », ils s'opposent aux rois guerriers dont le pouvoir reposait sur l'évidence matérielle de la force. L'interprétation structurale partageant la fonction royale en deux pôles exclusifs pour organiser la société autour de la série d'oppositions pouvoir/sacré, guerrier/prêtre, conquête/autochtonie, homme/femme, etc., est certes d'autant plus aisée qu'elle est parfois implicite dans les discours de légitimation des lignages de ces « rois-femmes » qui justifient leur pouvoir passé par leur ancienneté sur le sol et leurs rapports privilégiés avec les dieux du lieu, dessinant ainsi la figure classique du maître du sol.

Mais la lecture du *Ta'rikh al-Sûdân* d'Al-Sa'di (un chroniqueur vivant au XVII^e siècle dans la boucle du Niger), permet de repérer une coïncidence partielle entre la répartition moderne des « rois-femmes » et celle des « sultans » recensés par al-Sa'di : les « rois-femmes » pourraient être leurs lointains descendants. Ces « sultans » disposaient au XVII^e siècle d'un pouvoir militaire sur des régions autrefois vassales de l'empire du Mali. A partir de cet indice, et en procédant à un inventaire précis des chefferies locales, J. Bazin établit que le réseau de ces faiseurs de paix est la trace d'un dispositif étatique disparu depuis trois siècles, témoignant d'une géographie politique oubliée. De là découle l'hypothèse que les rois Tarawure régnant dans deux provinces de l'empire du Mali sont devenus après sa chute, et alors qu'émergeait l'empire de Segou, les faiseurs de paix évoqués auparavant. Cette conversion s'accomplit sur plusieurs dimensions, le pouvoir guerrier se faisant autorité morale, capacité de médiation, la domination sur un territoire se changeant en pouvoir mystique sur la terre et la contrainte pesant sur les sujets se perpétuant comme simple comportement rituel.



champ politique : le royaume de Segou », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5, 1988.

10. J. Bazin renvoie aux travaux de R. E. Giesey et de E. H. Kantorowicz.

11. « Les "rois-femmes" de la région de Segou », *op. cit.*, p. 410.

12. *Ibid.*, p. 435.

13. La critique de la notion d'ethnie a été engagée par J.-L. Amselle dans : Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (éds.), *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.

14. E. E. Evans-Pritchard et M. Fortes (éds.), *African Political Systems*, London, Routledge, 1987 (1^{re} édition 1940) [*Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964].

15. Edmund Leach, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspéro, 1972.

L'analyse des rituels de souveraineté¹⁰ permet de saisir la portée de cette reconversion fonctionnelle. La personne royale relève d'une double nature : le pouvoir politique et matériel du prince est soumis à l'épreuve de l'événement, mais sa souveraineté et sa sacralité résident dans son corps public qui incarne l'unité de la communauté qu'il représente. Le roi Tarawure, privé par le jeu de l'histoire du sol étatique de son pouvoir, est donc avant tout un corps souverain : « L'énigme de sa personne est au principe même de son autorité¹¹. » Ce corps royal est produit dans un rituel d'investiture qui fait du souverain une réalité liminale : mis en conjonction essentielle avec des objets, il n'est ni homme ni chose ; rituellement tué et mis en contact avec ses prédécesseurs, il n'est ni vivant ni mort ; à demi féminisé, castré symboliquement ou réellement, il n'est ni homme ni femme.

Incarnant au mieux l'autorité souveraine telle qu'elle peut être déconnectée de l'effectivité du pouvoir, la royauté Tarawure porte pourtant les marques de son origine politique : les précautions multiples devant le corps du roi et les interdits visant à l'immobiliser prolongent rituellement, dans la méconnaissance, les manifestations cérémonielles de sa toute puissance et de sa supériorité sociale passée. Un comportement actuel peut ainsi être la simple répétition d'une conduite rituelle antérieure dont le sens s'est perdu en même temps que se modifiait le statut des personnes qu'elle concernait. Le dispositif cérémoniel des cours africaines est ici reformulé en termes d'interdits : ainsi, l'obligation des sujets de marcher pieds nus devant le roi peut s'inverser pour le « roi-femme » en interdiction de marcher sans sandales. De la même façon, la parole efficace et performative du roi guerrier se transforme en simple prière ; « mais, de son origine oubliée la capacité médiatrice du roi conserve une aura résiduelle, une inquiétante étrangeté, secret désormais enfoui de l'efficacité de son intervention¹² ».

Pour J. Bazin, la question du sens n'est pas première ; son objet est de comprendre comment et au prix de quelles conversions l'exercice de la souveraineté Tarawure a pu se perpétuer dans des conditions historiques variables. La description qu'il donne de cette évolution fait apparaître dans leurs effets pratiques les logiques de transmission dans la méconnaissance et de sédimentation historique auxquelles sont aveugles les approches typologique et structuraliste des formes de souveraineté.

Relativité de l'État

Le projet de redéfinition de l'anthropologie que conduit Jean-Loup Amselle dans les *Logiques métisses* passe également par la critique des typologies naturalistes de l'anthropologie classique : à partir de la description de processus historiques, sa perspective subvertit la notion d'ethnie¹³ et la division entre sociétés étatiques et sociétés sans État qui fondent traditionnellement le domaine d'étude de l'ethnologie. Ses propres matériaux de terrain nourrissent sa relecture des textes fondateurs de l'anthropologie politique.

Pour J.-L. Amselle, ce qui a manqué aux grandes typologies fonctionnalistes dont les *Systèmes politiques africains*¹⁴ demeurent le paradigme, c'est une ampleur de vue historique et géographique qui aurait évité à leurs auteurs de définir comme objet d'étude quasi-naturel l'organisation politique anhistorique d'ethnies atomisées. Edmund Leach, en étudiant *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*¹⁵ a porté à cette perspective une critique décisive en montrant la complémentarité dans le système kachin d'une organisation aristocratique (*gumsa*) et d'une organisation démocratique (*gumlao*), les deux systèmes politiques alternant dans l'histoire en fonction des relations entre communautés villageoises voisines. C'est dans le prolongement de son œuvre que J.-L. Amselle décrit la complémentarité de l'organisation politique

segmentaire et de l'État en Afrique de l'Ouest, en analysant l'histoire de deux chefferies, le Gwanan et le Jitumu, qui représentent des types intermédiaires entre l'État et le segmentaire.

Le Gwanan est généralement présenté comme une région organisée segmentairement. J.-L. Amselle montre qu'à l'époque de la colonisation la région était disputée entre plusieurs chefs de guerre, à la suite de la dislocation des grands empires du Mali et du Sonraï, et conclut : « Ainsi se trouve illustré un des modes d'apparition des sociétés segmentaires en Afrique : à la suite de l'instauration de la paix coloniale, l'appareil politique des chefferies guerrières et esclavagistes disparaît ; elles deviennent des communautés villageoises d'agriculteurs¹⁶. » La question traditionnelle de la genèse de l'État dans les sociétés segmentaires se trouve renversée : l'organisation segmentaire et sa prétendue primitivité sont le résultat de l'action et du regard du colonisateur.

Dans un chapitre suivant, J.-L. Amselle montre que la chefferie du Jitumu est le produit de l'intervention de l'empire de Segou¹⁷. Forme d'organisation intermédiaire entre l'État et le segmentaire, la région est dominée par un chef, mais caractérisée par les conflits interlignagers qui la parcourent. Cet état de fait ne témoigne pas de l'apparition d'une organisation étatique au sein d'une société segmentaire, mais tient à l'influence de Segou dont la politique était d'entretenir les divisions dans les régions marginales de son empire pour éviter l'apparition d'États concurrents, d'encourager la segmentarité périphérique pour se reproduire comme État.

Le pôle segmentaire et le pôle étatique apparaissent bien comme complémentaires ; l'opposition société sans État / société étatique ne peut plus être considérée comme fondatrice, mais doit être relativisée : l'État peut alors être défini comme « le pôle le plus développé d'un espace hiérarchisé¹⁸ ». L'histoire fonctionne



16. J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, op. cit., p. 143.

17. J.-L. Amselle développe une analyse similaire dans : « Un État contre l'État : le Keleyadugu », *Cahiers d'études africaines*, n° 111-112, vol. 28-3-4, p. 463-483.

18. J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, op. cit., p. 109.

19. *Ibid.*, p. 114.

20. Plusieurs travaux anthropologiques sur ce thème sont rassemblés dans « L'État en perspective », *Études rurales*, n° 101-102, janvier-juin 1986.

21. M. Abélès renvoie aux travaux de K. Polanyi.

22. Sur ce thème, voir Emmanuel Terray, « Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest, enjeux et formes », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 5, 1988, et Moses Finley, *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985 (1^{re} éd. anglaise 1983).

comme processus de contraction et de dilatation politique ; la segmentarité est le mode d'organisation politique des espaces interstitiels entre différents États : elle relève de l'ordre de la dépendance et de la marginalité géographique. Il suit de ces positions que l'anthropologie politique doit abandonner la définition institutionnelle de son objet (l'État ou l'organisation segmentaire), pour se faire anthropologie des pouvoirs et des processus de transformation. « De la sorte l'anthropologie des pouvoirs pourra renouer avec l'approche la plus féconde de la philosophie politique : l'étude des formes du pouvoir, de la décision et de l'action. C'est dans la filiation de Machiavel que nous devons nous situer de façon à cesser de penser les sociétés autres comme l'inverse de nos propres sociétés¹⁹. »

L'imbrication du politique

Encore faut-il ajouter que penser l'organisation politique et l'institution étatique dans nos propres sociétés²⁰ ne va pas de soi. En théorisant dans ses deux derniers ouvrages l'imbrication du politique dans les sociétés modernes, à partir de l'analyse de la vie politique dans un département français (dans *Jours tranquilles en 89*) et d'une relecture de l'histoire de l'anthropologie (dans *l'Anthropologie de l'État*), Marc Abélès s'attache à montrer que le regard anthropologique permet de marquer la non-coïncidence de l'étatique et du politique dans nos propres sociétés.

Pour M. Abélès, l'apport principal de l'anthropologie par rapport à la philosophie politique est de rompre avec le couple état de nature/état civil (et avec la problématique corrélatrice du contrat) pour affirmer, depuis Maine, l'universalité du politique, une telle rupture conduisant à penser l'imbrication²¹ du politique dans la société et les procédures d'autonomisation de l'institution politique²² (soit la genèse de l'État). La thèse propre de M. Abélès est d'affirmer que même lorsqu'il existe un État, le politique n'y est pas canton-

né, que la société civile est parcourue de phénomènes de pouvoir et que s'y joue la représentation rituelle de l'État.

Son point de départ empirique est l'analyse de l'histoire électorale du canton de Quarré-Tombes, dans l'Yonne, qui lui permet de repérer des dynasties d'élus. La notion d'éligibilité, capacité réelle à être élu en raison de la possession d'un patrimoine politique et d'une légitimité acquise par l'inscription dans des réseaux de pouvoir, vise à décrire le statut social (et non pas institutionnel) de ceux qui accèdent aux charges électives. La description ethnologique de ces réseaux – qui définissent un espace de l'action politique différant de l'espace de la représentation politique (c'est-à-dire de la circonscription) – et de la logique patrimoniale (réelle ou métaphorique) de la transmission politique permettent à M. Abélès de nous faire saisir l'inscription de l'élus dans un tissu social.

La réalité politique implique ici un va-et-vient entre différents niveaux d'analyse : l'inscription locale de l'élus, sa place dans des réseaux de pouvoir et des appareils politiques d'une échelle supérieure et éventuellement son rôle dans la politique nationale, va-et-vient manifestant que le lieu du politique ne se réduit pas aux structures étatiques. L'organisation constitutionnelle des institutions définit historiquement des configurations (polycentrisme étatique puis, depuis les lois de décentralisation, concentricisme) desquelles peuvent se démarquer les élus. Leur jeu par rapport aux figures institutionnelles est le signe que l'apparition de l'État ne met pas fin à l'imbrication du politique.

L'anthropologie apporte aussi à l'étude de l'organisation politique de nos sociétés sa capacité d'analyse des rituels (dans leur triple dimension de sacralité, de connaissance et de temporalité) et des procédés politiques de construction symbolique de la souveraineté. M. Abélès procède par exemple au décryptage d'une journée en province de François Mitter-

rand (le 14 février 1986, dans la région de Nevers) en tant que parcours cérémoniel visant à raffermir la légitimité menacée du pouvoir présidentiel, et à l'analyse de la naissance d'un rituel, l'ascension de la roche de Solutré. Il présente ainsi les dimensions du pouvoir qu'ignorent les théoriciens de la communication politique moderne.

Les auteurs des textes que nous avons commentés, quelle que puisse être la diversité de leurs projets théoriques, participent d'une orientation critique commune née d'un intérêt partagé pour la recherche historique. Les ethnologues prêtent désormais attention aux processus par lesquels les pouvoirs se font et se défont ; l'histoire est le nom de cette factualité. Si ce mouvement procède, comme le repli des ethnologues sur les sociétés occidentales, de contraintes externes (les sociétés « primitives » disparaissent, les financements de missions lointaines aussi, etc.), il témoigne également d'une prise de conscience, d'une déconstruction des concepts fondateurs de l'anthropologie. Le domaine de cette dernière n'est plus l'indéfinie répétition du même, où la cantonnaient l'intérêt des colonisateurs et la faiblesse des théories occidentales à comprendre une autre historicité. Et le dépouillement d'archives fait maintenant partie des méthodes de l'anthropologie, tout comme l'enquête orale appartient à celles de l'histoire contemporaine.

Il nous semble cependant que l'anthropologie garde par rapport à l'histoire sociale une originalité, à tout le moins l'ambition d'une originalité, qu'on peut caractériser de deux manières : l'éloignement du regard, ou le projet comparatiste. Le regard éloigné des ethnologues n'est pas le produit de la distance géographique ou historique qui les sépare de leur objet, mais d'une différence culturelle ou sociale. L'enjeu de l'ethnologie est de sortir d'un rapport imaginaire à cette différence, au moyen de la méthode comparatiste. Qu'elle



procède à l'abstraction de logiques sociales in-variantes (logique de l'action politique chez J.-L. Amselle, de la répétition rituelle chez J. Bazin, de la représentation publique du pouvoir chez M. Abélès) ou à la relativisation des catégories d'interprétation (dans les textes de

M. Sahlins), l'anthropologie accorde ainsi à la factualité le statut de matière. Elle rompt par là avec le pur formalisme structuraliste, mais ne donne pas pour autant à la particularité de l'événement la consistance qui est la sienne dans la discipline historique²³.