

GESCHIERE (Peter)

MEYER (Birgit) (eds)

GLOBALIZATION AND IDENTITY.

Dialectics of Flow and Closure

Oxford, Blackwell Publishers, 1999, 333 pages.

LE POINT DE VUE DE RUTH MARSHALL-FRATANI

« Globalisation et identité » – un projet ambitieux ! Peter Geschiere et Birgit Meyer le reconnaissent eux-mêmes : « [ce n'est qu'au moment d'éditer le livre] que nous commençons à réaliser combien la combinaison des notions de "globalisation" et d'"identité" est problématique, pour ne pas dire explosive ». Dans leur introduction, ils exposent l'un des objectifs de cet ensemble de textes : élucider « le paradoxe apparent entre les flux globaux homogénéisants et l'hétérogénéité culturelle continue », ou encore la tension entre « le flux et la fermeture ». Contrairement aux traités généralisants caractéristiques, jusqu'à présent, du champ des travaux sur la globalisation, les auteurs de ce volume offrent un ensemble d'études de cas visant à « approfondir notre compréhension de l'éclatante variété des schémas dans lesquels les frontières culturelles sont dépassées et sont reproduites dans un monde globalisant ». De ce point de vue, l'ouvrage fait honneur à ses ambitions : l'une des difficultés que l'on rencontre à le commenter réside précisément dans la richesse et la variété non seulement des études de cas présentées, mais aussi de la compréhension, par chacun des auteurs, des deux concepts directeurs de ce travail, à savoir globalisation et identité, et de leurs relations. L'introduction expose de façon très complète les sources de perplexité qui ressortent de la constatation suivante : dans un monde d'in-

terconnexions et de flux globaux croissants, nous observons simultanément une variété étourdissante de revendications particularistes qui paraissent entraîner la création ou la re-création des frontières politiques et culturelles que les flux globaux étaient supposés saper. Malgré un certain nombre d'avertissements et de déclarations correctives, les éditeurs de l'ouvrage comprennent largement la globalisation en termes de flux et d'absence de limites. En suivant les travaux d'Appadurai¹, ils précisent bien qu'ils n'entendent pas la globalisation comme un processus d'uniformisation, mais qu'ils s'intéressent plutôt à étudier les façons par lesquelles elle « renforce la production de différences culturelles ».

Ce faisant, ils sous-entendent certaines relations causales entre, d'une part, l'intensification de flux globaux et – même si cela n'apparaît pas de façon explicite – les modifications de la nature de ceux-ci, et, d'autre part, un nouveau et pressant besoin de formes de clôture politique et culturelle. C'est ici que la notion d'identité est introduite, comme un « outil analytique » qui « fait référence à la tentative des gens de "fixer les flux" et de marquer les frontières dans les changements continuels du processus de globalisation ». P. Geschiere et B. Meyer sont attentifs à souligner leur malaise face au concept d'identité : ils montrent en quoi ce dernier est lié à



la nostalgie des « bons vieux jours », lorsque les anthropologues pouvaient considérer comme indiscutables les frontières de leurs unités d'études. C'est cette « possible confusion entre ces aspects descriptifs et analytiques qui peut rendre l'identité presque dangereuse en tant que notion ». La critique des usages culturalistes du concept d'identité, si elle n'est en aucun cas nouvelle, est importante et opportune, d'autant qu'il semble que le message n'a pas encore bien pénétré le monde académique et non académique. Les études de cas elles-mêmes offrent d'abondants exemples des façons par lesquelles les identités sont construites, contestées et en changements constants, donnant un poids et une

« PEUT-ÊTRE LES VIEILLES
HABITUDES ANTHROPOLOGIQUES
ONT-ELLES DU MAL À MOURIR ? »

profondeur empiriques à la notion relativement vague de « construction du local ». La première partie du livre, dédiée au nationalisme et au transnationalisme, présente une vue historique fort bienvenue des manières selon lesquelles la territorialité, le nationalisme et la souveraineté peuvent être articulés ou désarticulés, à la fois en théorie et dans les pratiques étatiques et diasporiques. Ces contributions (qui, à l'exception de celle de M. Diouf, ne concernent pas l'Afrique) nous amènent directement à l'une des questions centrales de la globalisation : l'érosion du monopole territorial de l'État-nation sur les ressources morales de la formation de la communauté. Avec l'article théorique quelque peu sybillin de John Kelly, dans la dernière partie du livre, ces premiers textes montrent bien comment les notions d'identification, en particulier les conflits à propos des notions subjectives de la différence qui se cachent

derrière les « politiques d'identité » contemporaines, ne peuvent être isolées de la construction de l'État-nation moderne et, ultérieurement, à l'ère de la globalisation, de sa déconstruction réelle bien que partielle. L'une des forces des trois articles de Shami, Duara et Diouf est que, contrairement aux autres contributions du volume, ces auteurs ne confèrent pas au concept de globalisation un pouvoir explicatif *a priori*. Cependant, la discussion sur l'érosion de la distinction, dans l'État-nation occidental moderne, entre les sphères publiques et privées est curieusement absente de ces textes, tout comme de celui plus théorique de Kelly. Les politiques de l'identité reflètent l'expression publique des conflits sur ce qui constitue « le tort subjectif » (auparavant relégué au domaine des croyances ou opinions privées) et l'absence de tout mécanisme politique, de la part des États-nations libéraux, pour arbitrer ces demandes conflictuelles de différence.

J'aurais aimé lire une approche plus précise de ces questions sur l'Afrique contemporaine, qui serait venue compléter l'excellente étude historique de M. Diouf. À ce propos, les contributions sur l'Afrique, dans la deuxième section consacrée aux « Marchandises et fantaisies », auraient pu porter une plus grande attention aux arguments de Rouse et Chatterjee, pourtant cités dans l'introduction, qui montrent que le concept d'identité émerge des discours et pratiques impérialistes et capitalistes. Dans un article publié dans l'ouvrage *Conversion to Modernities*, Talal Asad a développé le même genre d'argument à propos de l'émergence historique de la possibilité du concept d'identité : « La politique de conscience, tout comme la politique de l'identité personnelle dont elle fait partie, est une possibilité entièrement occidentale et moderne. La sélection et l'intégration consciente de nouveaux éléments dans cette identité (que beaucoup d'anthropologues appellent syncrétisme ou hybridité) est centrale pour cette possibilité.

C'est-à-dire, la centralité de l'action auto-constructive est due à une structure épistémique spécifique². » Ces observations sont particulièrement pertinentes pour un ensemble d'études ayant choisi l'identité comme ligne directrice. L'étude de Diouf, portant sur la politique coloniale française d'assimilation dans les Quatre Communes du Sénégal au XIX^e siècle, fournit un contrepoint empirique aux analyses plus théoriques d'Asad. Diouf montre que la possibilité de l'identité *originnaire* et ses modes de construction sont inextricablement liés au pouvoir colonial et à sa politique d'assimilation et de civilité. La rencontre coloniale, telle qu'Asad et Diouf l'observent, n'est pas traitée sous l'angle de la production de sujets désirés par les projets coloniaux. Ces auteurs cherchent plutôt à comprendre comment les nouvelles possibilités offertes par une telle rencontre ont permis que les Africains se constituent eux-mêmes en sujets : « Étant donné qu'il y avait désormais une possibilité qu'ils se reconnaissent eux-mêmes comme *authentiques*, quel rôle ce nouveau facteur joua-t-il dans leur constitution³ ? » Le travail de Diouf montre admirablement que cette nouvelle variété de possibilités résulte d'un processus de construction de l'identité qui n'est pas saisi de façon adéquate par « la simple alternative suivante, soit une réception passive par les sujets, soit une résistance active par les agents⁴ ». De même, une telle approche illustre parfaitement l'observation d'Asad selon laquelle « les profonds déplacements » produits dans le contexte de cette rencontre « ne peuvent être saisis en traçant les origines d'un amalgame⁵ ».

Ce n'est pas en reconstruisant les mondes européen et africain « originaux » que l'on peut saisir la nature de ce qui a émergé de cette rencontre. En ce sens, rendre compte d'une continuité historique est beaucoup plus complexe que ce que nombre de récits d'anthropologues nous porteraient à croire. C'est précisément cette compréhension « généalo-

gique » du concept d'identité qui fait défaut aux chapitres écrits par de Boeck et van Binsbergen. Dans son analyse des bana Lunda (jeunes Zairois qui traversent le pays pour aller creuser le diamant à la frontière avec l'Angola), de Boeck soutient que, plutôt qu'une impossibilité à s'acculturer à l'idéologie capitaliste ou qu'un signe de destruction des formes locales et des logiques de solidarité, « les pratiques zairoises actuelles, d'accumulation et de consommation de diamants et de dollars dans une économie globalisée, sont étayées et façonnées par les modes, conceptions et catégories locales et rurales de la richesse, de l'accumulation, de la dépense, de la reproduction physique et sociale et du

« LES GENS SERAIENT-ILS
RÉELLEMENT PLUS "TROUBLÉS"
PAR LA GLOBALISATION
QUE PAR LE COLONIALISME ? »

bien-être qui proviennent des attitudes, pratiques et croyances morales précoloniales ». Pour ce faire, de Boeck se fonde sur des données ethnographiques des Lunda, reconnaissant que bien que les bana Lunda soient un groupe multi-ethnique, « l'ethnographie lunda dans ce chapitre sera prise comme un raccourci de l'horizon culturel beaucoup plus large du Sud-Zaïre ». Peut-être les vieilles habitudes anthropologiques ont-elles du mal à mourir ? Soutenir (comme le fait justement de Boeck) que les activités des bana Lunda s'étendent « bien au-delà de la reproduction et représentation mimétique et passive de la modernité » et qu'elles montrent que « les acteurs locaux sont activement engagés à la définition du contenu et de l'architecture des espaces-temps intermédiaires dans lesquels ils se trouvent et bien sûr "se font eux-mêmes" » me semble tout à fait pertinent. Mais de Boeck aurait



sans doute gagné à s'appuyer sur la seule base de son excellent travail de terrain auprès des bana Lunda, sans faire reposer sa démonstration sur les conformités, plus que ténues, entre le « présent », c'est-à-dire la « chasse » aux diamants, et le « passé », représenté par les matrices morales (qui sont en outre abordées de façon trop générale) et les identités liées à la chasse précoloniale. Son travail, par ailleurs passionnant, me semble en effet moins convaincant lorsqu'il tente de relier les constructions contemporaines « locales » aux mondes sociaux et moraux « passés ».

La discussion de van Binsbergen sur « la globalisation et la virtualité » nous offre une utilisation beaucoup plus problématique du passé. Le passage qui suit n'en est qu'un

« LES EXPÉRIENCES LOCALES
DE GLOBALISATION
NE PEUVENT SE RÉDUIRE
À DU "LÈCHE-VITRINE". »

exemple particulièrement frappant : « Qui aurait attendu que les cultes ancestraux aient lieu dans les centres urbains ? Quelle théorie du changement et de la continuité aurait prédit la pratique continue, et même croissante, des rituels de possession extatiques dans les zones urbaines résidentielles, souvent sous les apparences des nouveaux cultes organisés de façon formelle qui se font passer pour des Églises chrétiennes ou des conféries islamiques ? » Son utilisation de la notion hautement contestable de « virtualité » pour établir la relation entre la référence passée (les pratiques religieuses villageoises) et l'activité présente (les cultes qui « se font passer pour » des Églises) n'est pas destinée, comme on aurait pu l'imaginer, à montrer comment la formation de l'identité entraîne la sélection et l'intégration consciente d'éléments d'un passé mythifié. En effet, une telle politique de la

nostalgie est relativement rare en Afrique, ou alors elle se limite à des secteurs très spécifiques de la population ou bien est associée à des tentatives de monopolisation, par l'Étatnation, de la formation de la communauté. La notion de virtualité apparaît plutôt comme une sorte de raccourci pour une fausse conscience. Ces pratiquants pensent qu'ils sont chrétiens ou qu'ils sont en train d'exercer des rituels modernes ; mais, dans la mesure où leurs connexions avec les pratiques historiques et locales ne peuvent être que « virtuelles », ils ne réalisent pas qu'ils sont en train de reconstruire des pratiques villageoises « d'un autre âge ».

Seul l'anthropologue peut « lire » le « rêve du modèle du village » dans ces identités et pratiques hautement urbaines et, bien entendu, transnationalisées. On peut se demander quelles sortes d'hypothèses culturalistes cachées sont à l'œuvre dans des études anthropologiques qui semblent déterminées à raconter la construction de la « localité » en termes de passés locaux, et comprennent notamment, tacitement ou non, les marques du passé dans le présent en termes de continuité historique. La continuité, dans un sens phénoménologique, est clairement dans les yeux du témoin. Cependant, lorsqu'on en vient à la question de la « construction de l'identité », nous avons affaire à une situation de rupture historique et épistémologique.

Les trois autres contributions, qui traitent plus explicitement de la globalisation et de l'Afrique, sont celles de Geschiere et Meyer, ainsi que la discussion provocatrice d'Appadurai sur la violence ethnique (bien qu'elle ne soit pas exclusivement consacrée au continent africain). Chacun d'entre eux émet, de façon différente, des hypothèses – qui, curieusement, n'avaient pas été examinées jusqu'ici – sur les appréhensions locales des processus de globalisation et leurs implications dans la « production de la localité ». Dans leur volonté de s'opposer à la position traditionnelle, que

l'on pourrait résumer par la formule « globalisation comme homogénéisation », les auteurs soutiennent qu'il existe un lien entre globalisation et hétérogénéité culturelle croissante. Mais ils ont, à mon avis, surestimé leur position. La simultanéité de ces relations ne doit pas être prise pour un lien de causalité ; cela doit être explicitement démontré. Ces trois études semblent avoir comme présupposé une telle relation causale, hypothèse dépendant elle-même d'une conception très vague du processus de globalisation.

Or, la valeur explicative d'une telle conception n'est jamais interrogée. Leurs auteurs estiment que la globalisation provoque ou intensifie une série d'inquiétudes, comme le danger inhérent aux marchandises des réseaux globaux capitalistes (Meyer), les dollars dans l'étude de F. de Boeck ou, dans celle d'Appadurai sur l'« ethnocide » au Rwanda, « une incertitude radicale sur soi et sur les autres » se traduisant par la peur obsessionnelle des agents secrets. Les réponses locales sont comprises comme des tentatives de maîtriser ce qui leur paraît un ensemble de pratiques, de processus et d'objets « dangereux », « incompréhensibles », « susceptibles d'entraîner la confusion » ou « fétichisés ». Dans cette veine, la sorcellerie (*witchcraft*) et les inquiétudes sur l'occulte « sont issues d'un étonnant mélange d'intimité [...] et une vision effrayante de réseaux vastes et sans limites » (Comaroff *in* Geschiere). Appadurai propose un argument séducteur en présentant ainsi la violence ethnique comme « la technique la plus épouvantable pour l'affermissement de la certitude », et l'expression la plus extrême « du besoin de frontières et de clarifications sur notre identité et celle des autres ».

Mais d'où viennent soudainement ces confusions (peur et « besoin » d'identités fixes) ? Et, plus important encore, qu'est ce que la globalisation a à voir avec cela ? Dans un continent dont l'histoire a été marquée par la fluidité des frontières et l'intégration continue

des étrangers, où les espaces intimes sont généralement les plus dangereux, et dont le siècle et demi passé est caractérisé par des changements radicaux et brutaux, tout cela devrait nous faire sourciller. Les gens seraient-ils réellement plus « troublés » par la globalisation que par le colonialisme ? Pourquoi le processus de globalisation devrait-il créer un besoin plus intense de clôture que les processus antérieurs de domination coloniale et de formation de l'État ? Comme je l'ai dit auparavant, ces relations doivent être expliquées et non pas affirmées sans hésitation. Pour ce faire, nous avons besoin de compren-

« POUR L'AFRIQUE,
LE PROBLÈME EST SANS DOUTE
QU'IL N'Y A PAS ASSEZ
DE GLOBALISATION ! »

dre plus précisément les façons par lesquelles le processus de globalisation affecte réellement les sociétés africaines, et d'abord de comprendre les vecteurs locaux des processus globaux, en particulier les États-nations africains. Après tout, l'ethnocide est du politique par d'autres moyens. On doit se demander quelles conditions précises font qu'il devient le seul mode de résolution de la différence. L'échec des formes locales de l'autorité politique à fournir des modes de régulation de la différence et de légitimation des inégalités sociales pourrait bien être lié aux modifications survenues dans le capitalisme global et à l'énorme accroissement des flux globaux de personnes, de biens, d'images et d'idées. Mais, encore une fois, nous avons besoin d'éclaircir la nature exacte de ces liens.

Peter Geschiere fait un pas dans cette direction lorsqu'il montre que le niveau d'inquiétude à propos des nouvelles formes de richesse et d'inégalité sociale (exprimées dans la



sorcellerie, la plus riche des théories politiques) est directement lié à la capacité des autorités politiques locales à légitimer de tels changements. Birgit Meyer associe quant à elle la nature dangereuse et animée des « dessous sexy » et autres « biens de luxe » au Ghana à leur statut de marchandise issue

« POURQUOI LE PROCESSUS
DE GLOBALISATION DEVRAIT-IL CRÉER
UN BESOIN PLUS INTENSE DE CLÔTURE
QUE LES PROCESSUS ANTÉRIEURS
DE DOMINATION COLONIALE
ET DE FORMATION DE L'ÉTAT ? »

des réseaux globaux, et donc les symbolisant. Mais leur dimension dangereuse pourrait tout aussi bien être liée à une longue tradition, au sein de la doctrine protestante, et plus récemment pentecôtiste, de méfiance contre la « mondialité » et les menaces qu'elle ferait poser pour le salut. Cette doctrine n'a été partiellement remise en question que récemment avec les changements survenus au sein du pentecôtisme, et les récits que Meyer fait du besoin de défétichiser les marchandises se retrouvent partout où celui-ci existe. Ce qui confère au couple « réseaux globaux – danger et destruction » un poids explicatif considérablement moins local, tout en indiquant dans le même temps le rôle important de la communauté pentecôtiste transnationale dans les modes d'identification locaux. Une autre explication pourrait apparaître tout aussi convaincante : la relation entre le danger et le monopole qu'ont les élites politiques et économiques sur ces biens, en invoquant les liens entre le pouvoir matériel et le pouvoir surnaturel ou occulte dans l'imagination politique populaire locale.

Finalement, et c'est sans doute la plus importante omission du livre, les travaux centrés sur l'Afrique ne semblent pas avoir suffisam-

ment pris au sérieux l'observation de Mbembe selon laquelle, dans la plus grande partie du continent, les expériences locales de globalisation ne peuvent se réduire à du « lèche-vitrine »⁶. Pour l'Afrique, le problème est sans doute qu'il n'y a pas assez de globalisation ! Le lèche-vitrine, nous le savons tous, crée incontestablement de nouveaux et intenses désirs, mais aussi de nouvelles et intenses frustrations. L'impression qu'ont les Africains d'avoir été abandonnés, non seulement par leurs propres élites politiques, mais aussi par un monde leur apparaissant de manière si séduisante sur les écrans de télévision, a clairement renforcé chez eux l'idée que vivre en Afrique signifie vivre au milieu de ruines. Ce qu'évoque de façon poignante et pittoresque le jeune bana Lunda cité par Boeck : « Le jour où les Américains arriveront en Angola, ils pleureront en voyant ce que les gens ont fait de leur argent, le dollar. En Angola, les dollars ne valent rien. » Cette disjonction radicale entre mondes réel et imaginable est la caractéristique centrale de l'expérience de globalisation en Afrique ; elle constitue indubitablement l'élan le plus puissant, derrière une large variété de pratiques culturelles et de revendications identitaires. Les chapitres sur l'Afrique ne sont sans doute pas insensibles à la question, mais celle-ci devrait désormais devenir une préoccupation plus capitale pour les recherches empiriques.

Ruth Marshall-Fratani
University of London

1. A. Appadurai, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

2. T. Asad, « Comments on conversion », in P. van der Veer (ed.), *Conversion to Modernity : the Globalization of Christianity*, Routledge, London, 1996, pp. 265.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 264

6. Cité par P. Geschiere et B. Meyer dans leur introduction.

LE POINT DE VUE DE GEORG ELWERT

Le mot globalisation est un de ces termes vagues – présentés comme concepts – auxquels ceux qui l'emploient attachent presque toujours des sens différents. C'est également le point de vue de Birgit Meyer et Peter Geschiere, pour qui le terme de « globalisation » est caractérisé par l'inconsistance et le vague (p. 1). Sa popularité les conduit néanmoins à l'analyse de certains faits habituellement associés à la globalisation.

Certains théoriciens de la modernisation avaient prédit que celle-ci entraînerait une homogénéisation ; or, on peut constater, avec les deux maîtres d'œuvre de cet ouvrage, une issue tout autre : une intensification, au contraire, de l'hétérogénéité. Ces derniers ont radicalement orienté les différentes contributions vers les phénomènes d'assemblage, de bricolage d'influences extérieures. Ils s'intéressent à la manière dont ces influences participent à la redéfinition des frontières, mais aussi et surtout à la reconceptualisation des ordres sociaux et des routines locales. La perspective qu'ils entendent privilégier est en effet celle de la « précarité du local » (p. 2). Le résultat positif de ces études pourrait d'ailleurs se résumer sous le titre « localités sous influence ». Les textes combinent une base empirique concrète avec des réflexions conceptuelles. Il existe peu d'ouvrages à propos desquels on peut en dire autant !

Geschiere et Meyer suivent Fabian¹ en proposant une approche ouverte et fluide de la « culture ». Mais ils aggravent ainsi le problème d'un concept déjà très vague, si vague qu'on ne sait s'il mérite réellement l'appellation de « concept ». Des auteurs comme Alfred R. Radcliffe-Brown, René Koenig ou Jean-François Bayart ont évité cette notion, sans qu'on puisse accuser leurs analyses d'être imprécises. N'aurions-nous pas intérêt à différencier des concepts plus précis ? Les direc-

teurs du livre, en s'opposant à J.-F. Bayart, ne suivent pas cette option. Leurs arguments (p. 4) ne convainquent pas.

En lisant les auteurs « anticulturalistes », j'observe quatre références distinctes qui prennent la place de ce que d'autres appellent « culture » : 1) les normes et les institutions, appelées souvent structures sociales ; 2) les structures d'orientation, appelées aussi structures cognitives, que nous pouvons différencier en trois composantes² : les structures sémantiques (a), les hiérarchies de pertinence (*structures of relevance*) (b), et les structures de plausibilité (c) ; 3) le champ des stratégies ; 4) celui des créations. Ce dernier champ pose

« LE RÉSULTAT POSITIF
DE CES ÉTUDES POURRAIT
SE RÉSUMER SOUS LE TITRE
“LOCALITÉS SOUS INFLUENCE”. »

problème : si l'on voulait désigner ainsi toute résultante d'une action humaine (comme certains auteurs le proposent), la précision gagnée serait perdue. Je suggère donc de restreindre l'utilisation du concept de création (suivant en cela Rudolph, Fabian, Hannerz et Çağlar) à tout ce qui présente une qualité novatrice, qui ne reproduit pas les structures établies, seraient-ce celles des institutions ou celles qui orientent le comportement en dessous du seuil de la connaissance. Cerner les différences, antagonismes et synergies entre ces différentes références pourrait nous aider à mieux analyser les rapports des « flux et fermetures » que les directeurs de l'ouvrage nous présentent comme « dialectiques ».

Meyer et Geschiere affirment que l'identité émerge comme concept central des analyses sur la globalisation. Mais ce concept



« émerge »-t-il réellement de telles études, ou bien les sciences sociales ne font-elles que suivre une conjoncture du langage psychologisant et politique³ ? Je pencherais plutôt

« IL Y A QUELQUES DÉCADES,
NOS PRÉCURSEURS AURAIENT
PARLÉ D'ACCULTURATION
PLUTÔT QUE DE GLOBALISATION. »

vers la seconde hypothèse, partageant ainsi le scepticisme exprimé dans ce volume par Hannerz. Le concept philosophique original d'identité avait un sens précis. Depuis, il est devenu un terme polysémique (en philosophie, le terme visait l'acte de relier dans un ensemble ce qui diffère). L'emploi actuel du terme d'identité en politique et en sciences sociales nous montre quatre champs sémantiques différents : 1) l'appartenance ; 2) l'attribution de prestige à un collectif ; 3) un ensemble (imaginaire) de traits caractérisant les éléments d'une entité ; 4) l'information d'un être ou d'un système sur lui-même. Les trois premiers sens du mot se trouvent dans cet ouvrage (parfois amalgamé, ce qui permet des sauts d'argumentations). Le quatrième en est absent. Dommage ! Car c'est le degré d'information et de désinformation qui conditionne la capacité d'une entité sociale à gérer son futur.

Un des sujets sur lesquels Meyer et Geschiere, ainsi que plusieurs auteurs, insistent est la différenciation et la confrontation croissante entre « autochthones » et « allochthones » surgissant presque simultanément en divers pays. Est-ce un effet de la globalisation ? Pourquoi existe-t-il des pays – et des périodes historiques – où ce discours politique n'apparaît pas ? Est-ce un phénomène récent ? Les auteurs citent l'exemple de J.-M. Le Pen en France. Associer son discours à la globalisation risque de faire oublier que, depuis

Boulangier au XIX^e siècle, le *topos* ou bien le mytheme des étrangers usurpant les places de travail aux natifs appartient à l'éventail de l'extrême droite française. Nous trouvons ce *topos* du vol des emplois ailleurs, notamment en Allemagne de l'Est. Un discours semblable, mais pas identique, se développe également en Côte d'Ivoire contre les « étrangers qui volent nos terres ». Qui a-t-il de commun à ces deux discours xénophobes sinon qu'ils font référence à quelque chose qui est considéré dans les sociétés respectives comme une propriété (la terre, la place de travail ou, ailleurs, les retraites ou les droits matrimoniaux, tenus pour des droits pérennes) ?

Outre la question des autochthones et des allochthones, le thème du nationalisme est un autre fil conducteur de ces études empiriques. Le texte de S. Shami qui ouvre le débat annonce une critique de B. Anderson et promet d'introduire le concept de transnationalisme. Mais il ne tient pas ses promesses. L'auteur nous parle (sans guillemets) du « Circassian homeland », de la « patrie des Tcherkesses ». Anderson se demanderait probablement depuis quand les limites de la « nation circassienne » ont été fixées et comment on en est arrivé à ce résultat, étant donné que « Tcherkesses » fut une appellation russe pour un ensemble caucasien à géométrie variable, avec des structures de pouvoir en partie segmentaires. Que la territorialisation des références nationales puisse être interprétée comme un produit soviétique n'est même pas discuté par l'auteur.

Elle attaque en revanche violemment la notion d'ethnonationalisme en lui imputant un sens donné par deux auteurs qui opposent ethnonationalisme à nationalisme civique, mais non celui arrêté par D. Senghaas, créateur du concept. Elle ne se demande pas cependant si ethnicité et nationalisme ont des traits en commun, un sujet qu'elle aborde indirectement en ironisant sur le fait qu'on traite en Jordanie la nation circassienne comme une « tribu ».

La focalisation sur le seul nationalisme est regrettable. L'analyse du nationalisme, de l'ethnicité, des mouvements de classes et du fondamentalisme religieux fait en effet apparaître d'étonnants parallèles – notamment entre les mouvements de la classe prolétarienne et les nationalismes. Ces quatre phénomènes peuvent être générés par les mêmes dynamiques sociales – crises de confiance face à une vénalité croissante, quête de légitimation pour des réseaux clientélistes, compensation imaginaire de déficits vécus par des « méga-identités » –, qui peuvent amener à la création d'un « groupe identitaire », d'un « nous ». La forme par laquelle cette dynamique s'exprime dépend seulement des références symboliques et des attaches politiques de l'environnement social.

Que des Circassiens pratiquent, comme elle le décrit par ailleurs, une alternance entre des références tribales, nationales, gauchistes et islamiques ne devrait donc pas trop étonner. Ce phénomène d'alternance ou de permutation d'identités⁴ est fondé sur la capacité des individus à préserver en latence plusieurs ordres sociaux et de multiples appartenances sociales (*polytaxis*). Shami propose de désigner ce phénomène de transnational, bien que les protagonistes décrits choisissent d'opter entre diverses nationalités plutôt que de se situer au-delà. On voit encore moins bien comment cette alternance connue depuis les débuts de l'histoire pourrait être un phénomène spécifique à notre ère, que l'on devrait appeler globalisation.

Les directeurs de l'ouvrage critiquent, comme bien d'autres, la nature des frontières des groupes ethniques étudiés et soulignent, suivant en cela Appadurai⁵, l'importance des migrations et des médias dans le remodelage de ces limites. Les textes de Diouf et de Long et Villareal nous montrent en filigrane les interactions de deux sociétés, les adaptations, les révoltes, les retours. Diouf décrit le rapport des Quatre Communes du Sénégal avec la

France, tandis que Long et Villareal suivent le chemin du maïs du Mexique à la Californie, en indiquant d'une part les transformations dans la signification et l'utilisation de ce produit de consommation en Californie, et d'autre part les effets de rétroaction au Mexique. Mais ces phénomènes relèvent-ils de la « globalisation » ?

Il y a quelques décades, nos précurseurs auraient plutôt parlé d'acculturation, certains y voyant un apport réciproque, d'autres un simple rapport dominant-dominé. Il n'est nullement question d'abandonner un champ de recherche déjà défriché antérieurement. Au

« CE VOLUME EST PLACÉ
SOUS L'INFLUENCE
DES PRESCRIPTIONS D'APPADURAI
ET DE FABIAN. »

contraire, ces très intéressants travaux sur des éléments d'abord perçus comme étrangers, puis incorporés et transformés, pourraient nous amener à une étude rapprochée des mécanismes assurant le processus de sélection qui transforme l'altérité en un « nous ». Ce processus, que l'on peut appeler « nostrification », me semble être un élément central de la transformation sociale.

Ces remarques m'amènent à poser la question suivante : qu'est-ce qui est nouveau dans le phénomène de la globalisation ? Geschiere nous montre dans sa riche étude sur la chasse aux sorciers que l'individualisation des rapports sociaux et de nouvelles formes du pouvoir y trouvent leur expression ; de son côté, Meyer analyse en détail la « démonisation » de certaines marchandises venues d'ailleurs. Ces travaux attestent de manière convaincante qu'il ne s'agit pas là de « phénomènes prémodernes ». Les sociétés industrielles du XXI^e siècle ne seront pas à l'abri de ces phénomènes. Mais il n'empêche que les historiens



pourraient attirer notre attention sur des faits analogues qui se sont déroulés il y a quelques siècles en Europe ou en Chine. Ainsi, des analyses historiques sur l'an 1500 témoignent de l'ancienneté du phénomène de la globalisation, qui a connu plusieurs vagues réitérées⁶ : celle des marchandises, celle des goûts et valeurs d'usages, celle de l'information, celle des marchés financiers. Les années 90 me semblent seulement se distinguer par leurs efforts de diffusion et de transposition des systèmes de droit, traités ici par J. Bhabha, et par une compression des coûts de la communication, soulignée par W. van Binsbergen, contribuant à une « accélération de l'histoire » déjà diagnostiquée par D. Halévy en 1948. Cela s'applique notamment à la prolifération d'armes, à la diffusion d'informations imaginaires ou réelles, par exemple sur les catastrophes techniques de Bhopal, les flots de cyanure, etc.

Tous ces événements et leur potentiel conflictuel nous sont en principe connus. Mais leurs conséquences sont autres dès lors qu'ils surviennent à une vitesse supérieure. La probabilité de violences s'accroît. Appadurai traite dans ce volume du sujet de la violence. Il l'associe au motif de la destruction de l'ambigu, en suivant une piste de réflexion formulée par M. Douglas. Dans quelle mesure s'agit-il d'un phénomène lié à la globalisation ? Les effets de globalisations (au pluriel) que nous devrions associer au sujet de la violence me semblent être surtout les marchés d'armes et d'informations ainsi que les réseaux mondiaux financiers qui soutiennent les seigneurs de guerre dans leurs entreprises meurtrières.

Ce volume est placé sous l'influence des prescriptions d'Appadurai et de Fabian. Les auteurs retiennent du premier que l'on ne devrait pas

figer des pratiques, des espaces et des pays sur une carte des « différence statiques ». Ce précepte frise le paradoxe et nous amène à une mise en cause de toute description. Nous ne pouvons pas communiquer sans arrêter le flux des significations durant le temps de l'interaction/communication (le jeu de langage selon Wittgenstein).

Karl Marx insistait sur le fait que la production devrait être analysée comme « mode » (*modus, Weise*) et non comme « genre » (*genus, Art*), distinguant ainsi les processus des produits et des espèces. Pourtant, cinquante ans après sa mort, on classifiait déjà des genres métahistoriques de la production en les appelant « modes de production ». Il est à craindre que les préceptes du fabianisme-appadurisme n'engendrent que des résultats analogues.

Georg Elwert

Freie Universität Berlin

1. J. Fabian, *Time and the Other*, New York, Columbia University Press, 1982.

2. G. Elwert et al. (eds), *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

3. Voir J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

4. G. Elwert, « Switching of we-group identities : the Alevis as case among many others », in K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean (eds), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, Brill, 1997, pp. 65-85.

5. A. Appadurai, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

6. R. Moser (ed.), *Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung*, Bern, Haupt, 2000.

LA RÉPONSE AUX CRITIQUES DE P. GESCHIERE ET B. MEYER

Tout indique que la « globalisation » – plus même que l'« identité » – sera, dans les années à venir, l'enjeu de fortes polémiques, aussi bien dans le domaine de l'africanisme que dans celui de l'anthropologie. Ce n'est pas surprenant. La soudaine popularité de cette notion depuis les années 80 – spécialement l'enthousiasme avec lequel elle a été captée du domaine de l'économie et du politique vers celui des études culturelles – risquait d'entraîner son usure et son utilisation comme une sorte de panacée. Une nouvelle tendance semble plutôt insister sur les malentendus qu'elle risque de créer. Comme nous l'avons expliqué dans notre introduction à *Globalisation et identité*, cette notion n'est certainement pas pour nous un schibboleth. Cependant, nous la considérons comme un point de départ stratégique pour des recherches ultérieures sur la combinaison paradoxale d'une interaction de plus en plus intense à un niveau global, d'une part, et une accentuation des différences culturelles d'autre part. Même si le monde est de plus en plus « globalisé », il est clair que la différence culturelle reste un enjeu urgent (et le devient même de plus en plus). Pourtant, il est également clair que nous ne pouvons pas continuer à conceptualiser les différences culturelles comme des données évidentes, ni à voir le monde comme une « mosaïque de cultures ». La principale question soulevée par ce livre et par nos critiques semble être : dans quelle mesure une notion comme la globalisation peut-elle être productive pour saisir l'intrication de ces dynamiques ? C'est aussi sur cette question que nous insisterons dans notre réponse.

Même si nos critiques doutent de la valeur du terme de globalisation, ils sont au moins d'accord avec l'une des idées principales du livre : la nécessité d'entreprendre des études empiriques détaillées sur les différentes trajectoires

qu'empruntent les interactions complexes entre les tendances à l'homogénéisation et l'incessante réaffirmation des différences et de leurs limites. Nous avons en effet besoin de telles études pour approfondir notre compréhension de la genèse et du maintien de la différence dans le monde actuel – et cela d'autant plus que les études actuelles sur la globalisation ont une lourde teneur théorique et abstraite.

« L'ANTHROPOLOGIE
NE PEUT PAS SE PERMETTRE
UNE POSITION PURITAINE,
ET S'ISOLER AINSI
DE LA SOCIÉTÉ. »

Avant de revenir aux questions plus générales soulevées par nos critiques, nous commenterons brièvement des remarques qu'ils font au sujet de certaines contributions du livre. Ruth Marshall-Fratani critique ainsi l'absence de compréhension « généalogique » du concept d'identité dans celles de Filip de Boeck (sur les contrebandiers de diamant au Congo) et de Wim van Binsbergen (sur le « village virtuel » chez les citadins en Zambie). Il est vrai que celle de F. de Boeck, par exemple, aurait gagné à présenter plus de données historiques détaillées pour montrer comment les modes de consommation flamboyants des contrebandiers d'aujourd'hui renvoient à une matrice précoloniale de la chasse chez les Lunda. Pourtant, plutôt que de seulement « retracer les origines d'un amalgame », comme l'en accuse Marshall-Fratani, de Boeck fournit des aperçus fascinants sur la manière dont les bana Lunda utilisent des éléments de leur héritage culturel dans la construction de nouvelles identités. Marshall-Fratani reproche aussi à van Binsbergen, dans des termes plus



virulents encore, d'analyser la « virtualité du village » dans les rituels urbains comme une sorte de « fausse conscience ». La compréhension de la « virtualité » que propose van Binsbergen est pourtant plus riche que cela. Partant de la multiplicité postmoderne et de la fragmentation des structures qui caractérisent les villes africaines, il introduit la notion de virtualité afin de rendre compte du rôle de la nostalgie dans la production du sens chez les citadins. Loin d'assumer une simple conti-

« LA GLOBALISATION
EST UN DÉFI RÉEL
POUR L'ANTHROPOLOGIE. »

nuité entre les mondes ruraux et urbains, cette notion prend leur rupture comme point de départ et permet d'analyser une créativité culturelle qui joue sur différents registres. La critique que fait Georg Elwert de l'article de Seteny Shami est plus détaillée. Il aurait bien sûr été possible, comme il le suggère, de s'étendre davantage sur les interactions entre les Circassiens et les autres groupes ethniques dans le nord du Caucase sous l'Empire soviétique ; et le rôle des classes, de la religion et de l'ethnicité dans la construction de nouveaux groupes identitaires dans cette région est sans aucun doute un sujet fascinant. Mais la contribution de S. Shami à ce recueil a un objectif à la fois plus restreint et plus original : elle essaie de montrer comment les diasporas circassiennes ont joué un rôle pionnier dans l'articulation du nationalisme circassien après la chute de l'Empire soviétique, concluant que ce nationalisme ne doit pas être compris comme l'expression d'identités ethniques primordiales mais comme le produit d'interactions transnationales. Réduire ces processus de formation identitaire à une capacité humaine générale de « *polytaxis* », comme le propose Elwert, ne

permet pas de reconnaître la spécificité historique de ce cas. De notre point de vue, S. Shami nous livre un récit fascinant de la manière dont les contours d'une identité circassienne continuent de changer par rapport à la dynamique précaire de dissolution et de rétablissement des frontières. C'est pourquoi nous avons accordé une place de choix dans notre recueil à sa contribution.

Plutôt que de poursuivre le débat sur des remarques de détail, nous voudrions nous consacrer maintenant aux questions plus générales soulevées par nos critiques, concernant notamment la valeur heuristique de la notion de « globalisation ». Elwert formule des doutes à cet égard dans des termes plutôt généraux, tandis que les remarques plus incisives et spécifiques de R. Marschall-Fratani concernent notamment les contributions sur l'Afrique. Elwert a raison de dire que la notion même de globalisation pose des problèmes, précisément parce qu'elle est devenue si courante qu'elle s'est chargée de différentes implications. Mais est-ce une raison suffisante pour récuser l'utilisation d'un terme devenu central dans les expériences quotidiennes des individus comme dans le discours des sciences sociales ? Ainsi que le formule Appadurai, « la globalisation est trop importante pour être laissée entre les mains des économistes et des politologues ». Voulons-nous nous engager dans des débats internes à la discipline ou bien intervenir dans des champs sociaux plus larges ?

L'anthropologie ne peut pas se permettre une position puritaine, refuser les termes courants et s'isoler ainsi de la société. La globalisation, à la fois dans le sens d'un processus réellement en cours et dans celui d'une perspective cherchant à l'appréhender, est un défi réel pour l'anthropologie. Pour le relever, nous avons essayé dans notre introduction de développer une approche en termes de dialectique de « flux et fermeture », afin de traduire cette notion générale dans des propositions concrètes pour des études empiriques et comparatives.

Une des objections d'Elwert à propos de la « globalisation » provient de son idée, inspirée par Wittgenstein, que toute analyse gèle nécessairement son objet, et qu'il est donc impossible de dépasser les tendances ossifiantes inhérentes à de telles notions. Cette perspective nous semble étrangement fataliste et stérile. Que l'on partage ou non sa philosophie du langage, il est indéniable que même des notions proposées pour rendre compte de processus et de flux ont, avec le temps, tendance à se geler (problème que nous avons abordé dans la note 5 de notre introduction au sujet de la « culture »). Mais est-ce une raison pour retourner aux concepts statiques, comme au bon vieux temps du structuro-fonctionnalisme britannique ou du structuralisme français ? Cela n'est pas un choix sérieux, comme l'affirme Johannes Fabian (cité aussi par Elwert) dans *Time and the Other*. On devrait plutôt faire un effort pour maintenir la teneur processuelle des notions que nous utilisons, comme sont parvenus à le faire nombre d'historiens (pour l'Afrique, par exemple Jan Vansina) et de philosophes (notamment Kwame Anthony Appiah). En outre, plutôt que de trop s'inquiéter de la difficulté, si ce n'est de l'impossibilité philosophique à représenter le flux, nous jugeons bien plus important d'étudier les pratiques sociales réelles de gélification (comme, par exemple, la politique de construction des identités par des États-nations modernes ou des mouvements communautaires) et la liquidation des barrières culturelles dans des situations historiques concrètes. Notre notion d'une dialectique de flux et de fermeture tend précisément à ouvrir des perspectives en vue d'une recherche sur de telles dynamiques¹.

Il serait donc trop simple de faire de la globalisation une énième notion se proposant de mettre en évidence des processus mais risquant à terme de geler les situations. Cette notion, même si elle est très diffuse, comporte aussi des implications spécifiques. Cela devient

clair quand Elwert assimile la globalisation – avec une indifférence cavalière pour le contexte historique dans lequel le terme a émergé – à d'autres notions comme celle d'« acculturation » ou celle, qu'il a lui-même inventée, de « nostrification » (« incorporation [...] des éléments [...] perçus comme étrangers »). Une différence cruciale entre ces notions est, bien sûr, que les derniers termes suggèrent une interaction entre égaux. Alors que la notion d'acculturation fait partie d'une vision structuro-fonctionnaliste des cultures perçues comme des entités plus ou moins séparées, celle de « nostrification » dénote une tendance à l'incorporation dans une totalité déjà existante. L'intérêt de la notion de globalisation est précisément de souligner la force inhérente aux processus de flux et de fer-

« L'INTÉRÊT DE LA NOTION
DE GLOBALISATION EST DE SOULIGNER
LA FORCE INHÉRENTE AUX PROCESSUS
DE FLUX ET DE FERMETURE. »

meture – dans lesquels les personnes ou les groupes sont pris de multiples façons – ainsi que les tentatives délibérées des individus de leur donner sens et de développer de nouvelles images de soi et de leur communauté. Il est clair qu'une telle perspective sur les rencontres entre les cultures diffère de celle contenue dans la notion d'acculturation. D'autre part, en contraste avec des notions qui mettent, elles, l'accent sur l'inégalité et le pouvoir – telles celles d'impérialisme ou de dépendance –, l'originalité du concept de globalisation tient à ce qu'il met l'accent sur la « dé-centration » des changements mondiaux. Le terme en tant que tel ne présuppose pas un centre fixe ou nécessaire, mais permet de comprendre des revirements spectaculaires ou des efforts vers un « recentrage² ». Il laisse donc moins de marge à des « théories du complot » dans lesquelles un centre – qu'il



s'agisse de la métropole, du capital international ou encore de la CIA – serait censé détenir le contrôle, et fait plus de place à l'action des participants à ces grands processus de changement. En ce sens, la perspective de la globalisation semble être un point de départ plus adéquat pour décrire les enchevêtrements globaux que ne le sont des concepts comme l'impérialisme, qui risquent de reproduire les relations de pouvoir qu'ils entendent critiquer.

« L'ORIGINALITÉ DU CONCEPT
DE GLOBALISATION TIENT À CE QU'IL MET
L'ACCENT SUR LA "DÉ-CENTRATION"
DES CHANGEMENTS MONDIAUX. »

Ces réflexions apportent-elles une réponse à la question, réitérée par Elwert et Marshall-Fratani, « qu'y a-t-il de neuf dans la globalisation ? » Dans notre introduction, nous avons laissé cette question plus ou moins ouverte (« que l'on prétende que ce processus ait commencé dans des temps immémoriaux ou récemment, avec l'expansion des médias électroniques », p. 3), choisissant de nous concentrer davantage sur les implications de la globalisation à un niveau conceptuel. Nous préférons toujours nous abstenir de fixer un point de départ clair³. La notion de globalisation peut bien sûr renvoyer – comme le soutient Appadurai – à la rapide accélération, surtout depuis les années 60, de la circulation des personnes, des marchandises et des images à une échelle globale. Il est en effet indéniable que les nouvelles technologies (dans le transport et la communication, notamment la télévision et la propagation d'images à l'échelle globale) ont eu partout un fort impact. S'agissait-il d'une transformation radicale ou d'intensifications de tendances plus anciennes ? La question demeure. Il y a des arguments pour les deux alternatives. D'une part, il est clair que les processus d'interaction ayant une

ampleur globale ont une longue histoire. Mais il est d'autre part vrai que les changements produits par la technologie moderne ont été spectaculaires, notamment depuis les années 60 et surtout en ce qui concerne les relations Nord-Sud. La visibilité croissante, pour les habitants du Sud, des richesses accumulées au Nord – à travers la circulation des biens et des personnes, mais surtout des images télévisées et cinématographiques – en est seulement un exemple (voir *infra*), même si ses conséquences sont très pénétrantes. Il est indispensable que les sciences sociales affrontent ces changements – qu'ils soient réellement neufs ou « seulement » dus à l'intensification d'anciennes tendances.

Cela pourrait suggérer une interprétation complémentaire de la notion de globalisation, comme une nouvelle perspective adoptée pour rendre compte de manière plus adéquate des transformations récentes, mais autorisant aussi une re-considération de processus plus anciens tels que le colonialisme et le développement (ou la « modernisation »). Dans un livre non encore publié, Peter Pels développe ce point de vue d'une manière pionnière. Il propose de s'engager dans une réflexion critique afin de comprendre comment l'idéologie moderniste est reproduite dans la recherche en sciences sociales. Choissant de redécrire le colonialisme à partir de la perspective de la globalisation, il milite pour une « coupure épistémologique radicale avec les perspectives centrées sur l'État ou le gouvernement – les piliers de l'idéologie moderniste – et pour la prise en compte des « politiques de la mobilité, du décentrement et de la médiation ». Une telle perspective sur la globalisation engendre une critique fondamentale des concepts des sciences sociales et de leur imbrication avec les politiques actuelles – une imbrication qui ne concerne pas seulement l'articulation des théories anthropologiques de la culture avec la politique d'*indirect rule*, mais aussi les débats récents sur la

société civile. Une telle perspective peut également engendrer des ethnographies qui parviennent à représenter non seulement la complexité du colonialisme, mais aussi les changements considérables de ces dernières décennies : une participation de plus en plus intense à la culture globale, combinée à une insistance de plus en plus forte sur les différences culturelles.

Aiguissant la question de ce qu'il y a de neuf dans la globalisation, R. Marshall-Fratani nous somme d'être plus précis sur les effets supposés de la globalisation en Afrique : en quoi ces processus ont-ils à voir avec l'éclatement de paniques liées à la sorcellerie dans le chapitre de Geschiere ou, dans celui de Meyer, à la méfiance des pentecôtistes à l'égard des marchandises provenant du marché mondial ? Qu'est-ce que la globalisation aurait à voir avec toute cette confusion, cette peur et ce besoin d'« identités stabilisées » ? Elle nous reproche de juxtaposer ces phénomènes avec la globalisation sans essayer de préciser – ou, mieux, d'historiciser – leur lien. Cela vaudrait en effet la peine d'essayer, d'autant que cela permettrait un examen plus approfondi de l'utilité pratique de la perspective de la globalisation. Marshall-Fratani se demande si les gens sont « réellement plus "troublés" par la globalisation que, disons, par le colonialisme ? ». La comparaison est intéressante. Les ravages du colonialisme – particulièrement pendant les premières décennies – furent certainement extrêmes dans la plus grande partie de l'Afrique (voir le nom de « Bula Matari », « le casseur de pierres », attribué à l'État au Congo belge).

Cependant, il convient de noter que le colonialisme – et certainement les politiques de l'État – impliquait un effort de fermeture : fixation des communautés locales, contrôle strict de la circulation des biens et des personnes. Le même argument peut être utilisé dans le cas des missions, qui ont généralement joué un rôle décisif dans la refonte et la fixa-

tion des identités ethniques à partir des études linguistiques et ethnographiques ainsi que des pratiques chrétiennes. À certains égards, l'État postcolonial, avec sa prétention à un contrôle strict des frontières et la multiplication des barrages à l'intérieur du pays – tout comme les premières missions avec leur insistance sur la langue et la culture locales –, perpétue ces politiques. Toutefois, une ouverture générale des horizons s'est produite après les indépendances. L'impact des nouveaux médias a véhiculé les images d'un monde plus vaste dans les foyers des gens ; le dispositif du développement, avec ses réseaux mondiaux et la disponibilité croissante des bourses internationales, ont aidé au moins un petit nombre d'heureux élus à circuler sur une échelle globale ; presque chaque groupe local a aujourd'hui ses propres « fils » et « filles » – même s'ils sont peu nombreux –

« LES DISCOURS DE SORCELLERIE
MANIFESTENT UNE CAPACITÉ
REMARQUABLE À RELIER
LE NIVEAU LOCAL AUX CHANGEMENTS
DE LA GLOBALISATION. »

qui participent dans une certaine mesure à ces circuits globalisés. Cela dit, il est clair que cette ouverture des horizons signifie pour la majorité de la population une conscience croissante d'être en marge de ces circuits, ou même d'en être exclus.

Ruth Marshall-Fratani pense que nous aurions dû tirer plus de profit de l'observation d'Achille Mbembe selon laquelle, pour l'Afrique, l'expérience locale de la globalisation se réduirait à du « lèche-vitrine ». En fait, il y a beaucoup de pensée « mbembesque » – peut-être implicitement trop – dans nos chapitres sur l'Afrique. En évoquant cette image puissante de Mbembe (que nous avons pourtant citée



dans notre introduction), Marshall-Fratani semble apporter elle-même la réponse à la question « qu'y a-t-il de neuf dans la globalisation en tant que processus ? ». L'ouverture des horizons a amené une visibilité croissante des modes de consommation des parties du globe les plus favorisées (ou même de la petite couche favorisée à l'intérieur d'un pays), mais aussi la conscience aiguë d'une exclusion permanente pour la plupart des habitants du continent⁴. La globalisation entraîne une ouverture qui est à la fois fascinante et effrayante – évoquant de nouvelles possibi-

« VOULONS-NOUS NOUS ENGAGER
DANS DES DÉBATS INTERNES
À LA DISCIPLINE OU INTERVENIR
DANS DES CHAMPS SOCIAUX
PLUS LARGES ? »

lités mais déclenchant aussi la crainte que les communautés locales soient dépouillées de leurs ressources matérielles et même humaines. Dans une telle perspective, il serait possible par exemple de comprendre pourquoi les gens, dans plusieurs parties du continent, tendent à assimiler « modernité » et « sorcellerie ». Dans un article à paraître dans le prochain numéro de *Politique africaine*, P. Geschiere tente de montrer que les discours de sorcellerie de nombre de régions africaines manifestent une capacité remarquable à relier le niveau local de la maison et de la famille à des changements apparemment illimités d'une bien plus grande portée (impact du marché, nouvelles formes de domination). La sorcellerie est considérée comme une ouverture cachée dans la clôture de la communauté de parenté : une ouverture qui peut tout autant vider la communauté locale de ses forces vitales qu'ouvrir une fenêtre sur de nouvelles possibilités. L'industrie de la vidéo ghanéenne étudiée par Birgit Meyer est elle

aussi remplie des thèmes de la sorcellerie et du *juju*, qui sont dépeints comme des forces capables d'engendrer et de détruire la richesse. En accord avec les désirs et les peurs d'un public majoritairement pentecôtiste, ces films rendent visible ce qui est autrement caché à l'œil nu, impliquant ainsi la caméra dans une forme de chasse aux sorciers modernes. En confirmant et même en augmentant les peurs qu'ont les gens des forces occultes, et en représentant le pentecôtisme comme l'unique moyen de s'y opposer, ces films représentent le mode de vie moderne comme éminemment désirable, et pourtant toujours menacé par les « pouvoirs de l'ombre » nouveaux et anciens. Apparaît clairement ici, une fois de plus, l'adéquation conceptuelle entre le caractère non clos de la globalisation et l'ambivalence des gens à l'égard des nouvelles possibilités qu'elle comporte.

Nous sommes conscients que la notion de « globalisation », tout comme celles d'« identité » et de « modernité », peut être dévoyée comme une formule fournissant des réponses toutes faites à des questions toutes faites, et risque ainsi d'empêcher une rénovation de l'analyse. Ce n'est cependant pas de cette manière que nous voulons travailler avec cette notion. L'un des principaux objectifs de notre livre est de montrer que la globalisation est productive, au niveau à la fois de la réflexion théorique et de la recherche ethnographique, dans la mesure où elle dépasse des distinctions obsolètes entre l'Occident et le reste. Cependant, elle doit alors être considérée comme un processus paradoxal : non comme une inclusion évidente, ou même heureuse, de toujours plus vastes parties du monde dans un flux libre de biens et de personnes ; mais bien plutôt comme un processus paradoxal de tensions constantes entre le flux et la fermeture, entre la fascination pour de nouveaux horizons, d'une part, et le constant remodelage des frontières et des luttes pour conserver ou transformer les formes d'exclusion

d'autre part. Nous avons besoin d'un tel concept général – qu'il s'agisse de « globalisation », de « modernité » ou d'une autre notion – dans un monde où la différence culturelle est inextricablement mêlée à des flux globaux. C'est seulement dans cette perspective que nous pouvons démêler les explosions de violence communautaire qui semblent être « traditionnelles » mais qui sont, à un niveau plus profond, produites par la globalisation. C'est seulement dans cette perspective que nous pouvons appréhender les complexités des rencontres Nord-Sud. Nous espérons que ce livre pourra inspirer d'autres études empiriques portant sur diverses trajectoires de cette imbrication du flux et de la fermeture comme les deux faces d'un même processus.

Peter Geschiere

Afrika Studiecentrum, Leiden

Birgit Meyer

Research Centre Religion and Society,
Amsterdam

Traduit de l'anglais par Carine Vandamme

1. Si Elwert veut suggérer que notre recueil trahit l'« appadurisme » (le terme est de lui) et l'accent mis sur

le mouvement et le flux par des anthropologues comme Appadurai ou Fabian, ses critiques pourraient être plus détaillées. Notre notion-guide de « flux et fermeture » concerne précisément cette question. S'il veut dire que maintenir une perspective dynamique est impossible parce que toute description fixe toujours les choses, il nous semble d'un pessimisme excessif. Beaucoup de travaux historiques et anthropologiques réussissent non seulement à éviter les typologies « gélifiantes » et les descriptions statiques, mais discutent aussi les politiques de leur utilisation par, entre autres acteurs, les fonctionnaires coloniaux, les missionnaires, les commerçants et les bureaucrates (voir les travaux de Comaroff et Comaroff, Taussig, Ranger, van der Veer, Spyer, Favret-Saada).

2. Voir la capacité des représentations populaires à recentrer la perception des circuits globalisés à travers l'imaginaire de la sorcellerie, développée par Geschiere dans sa contribution à cet ouvrage.

3. À cet égard, Albert Wirz (communication orale) a apporté une réponse intéressante à la question récurrente de « quand » la globalisation est-elle censée avoir commencé. Il suggère que le développement du courrier en tant que service faisant le tour du monde a pu être un premier exemple de « globalisation », puisqu'il ne comporte pas de centre formel ou nécessaire.

4. Récemment, Jean et John Comaroff ont lancé le terme de « capitalisme millénariste » pour saisir cette tension montante entre la haute visibilité des nouvelles formes de richesses et le sentiment, parmi des groupes toujours plus larges dans le monde, d'en être en permanence exclu (« Occulte economies and the violence of abstraction : notes from the south african postcolony », *American Ethnologist*, n° 26, 1999). Voir aussi le dossier de *Public Culture* (à paraître en 2000) édité par les Comaroff sur « le capitalisme millénariste ».
