Comparing from below - Comparer par le bas

Jean-François Leguil-Bayart

▶ **To cite this version:**

Jean-François Leguil-Bayart. Comparing from below - Comparer par le bas. Sociétés politiques comparées, 2008, 1, pp.1-25. hal-01022064

HAL Id: hal-01022064

https://sciencespo.hal.science/hal-01022064

Submitted on 10 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SOCIETES POLITIQUES COMPAREES
REVUE EUROPEENNE D'ANALYSE DES SOCIETES POLITIQUES

n°1, janvier 2008

Jean-François Bayart

Directeur de recherche au CNRS-CERI/Sciences Po
Président du Fonds d'analyse des sociétés politiques

Comparer par le bas

L'empereur Hadrien écrit à Marc : « Le paysage de mes jours semble se composer, comme les régions de montagne, de matériaux divers entassés pêle-mêle. J'y rencontre ma nature, déjà composite, formée en parties égales d'instinct et de culture. Ca et là, affleurent les granits de l'inévitable ; partout les éboulements du hasard. Je m'efforce de reparcourir ma vie pour y trouver un plan, y suivre une veine de plomb ou d'or, ou l'écoulement d'une rivière souterraine, mais ce plan tout factice n'est qu'un trompe l'œil du souvenir. De temps en temps, dans une rencontre, un présage, une suite définie d'événements, je crois reconnaître une fatalité, mais trop de routes ne mènent nulle part, trop de sommes ne s'additionnent pas. Je perçois bien dans cette diversité, dans ce désordre, la présence d'une personne, mais sa forme semble presque toujours tracée par la pression des circonstances ; ses traits se brouillent comme une image reflétée sur l'eau. Je ne suis pas de ceux qui disent que leurs actions ne leur ressemblent pas. Il faut bien qu'elles le fassent, puisqu'elles sont ma seule mesure, et le seul moyen de me dessiner dans la mémoire des hommes, ou même dans la mienne propre ; puisque c'est peut-être l'impossibilité de continuer à s'exprimer et à se modifier par l'action qui constitue la différence entre l'état de mort et celui de vivant. Mais il y a entre moi et ces actes dont je suis fait un hiatus indéfinissable. »

Et la romancière qui fait ainsi parler l'empereur nous donne la méthode de saisie du paysage moral des jours : « Les règles du jeu : tout apprendre, tout lire, s'informer de tout, et, simultanément, adapter à son but les *Exercices* d'Ignace de Loyola ou la méthode de l'ascète hindou qui s'épuise, des années durant, à visualiser un peu plus exactement l'image qu'il crée sous ses paupières fermées. Poursuivre à travers des milliers de fiches l'actualité des faits ; tâcher de rendre leur mobilité, leur souplesse vivante, à ces visages de pierre. Lorsque deux textes, deux affirmations, deux idées s'opposent, se plaire à les concilier plutôt qu'à les annuler l'un par l'autre ; voir en eux deux facettes différentes, deux états successifs du même fait, une réalité convaincante parce qu'elle est complexe, humaine parce qu'elle est multiple. Travailler à lire un texte du II° siècle avec des yeux, une âme, des sens du II° siècle ; le laisser baigner dans cette eau-mère que sont les faits contemporains ; écarter s'il se peut toutes les idées, tous les sentiments accumulés par couches successives entre ces gens et nous. Se servir pourtant, mais prudemment, mais seulement à titre d'études préparatoires, des possibilités de rapprochements ou de recoupements, des perspectives nouvelles peu à peu élaborées par tant de siècles ou d'événements qui nous séparent de ce texte, de ce fait, de cet homme ; les utiliser en quelque sorte comme autant de jalons sur la route du retour vers un point particulier du temps. S'interdire les ombres portées ; ne pas permettre que la buée d'une haleine s'étale sur le tain du miroir ; prendre seulement ce qu'il y a de plus durable, de plus essentiel en nous, dans les émotions des sens ou dans les opérations de l'esprit, comme point de contact avec ces hommes qui comme nous croquèrent des olives, burent du vin, s'engluèrent les doigts de miel, luttèrent contre le vent aigre et la pluie aveuglante et cherchèrent en été l'ombre d'un platane, et jouirent, et pensèrent, et vieillirent, et moururent »[1].

Au fond, notre problème – saisir la « vérité historique » tout en sachant qu' « on se trompe *plus ou moins* »[2] - est à peu près le même que celui de la romancière. A son instar il nous faut rendre les parts du hasard et de la nécessité au cœur du cheminement moral d'acteurs qui nous sont étrangers dans le temps ou dans l'espace et dans leurs rapports de pouvoir, le « hiatus indéfinissable » entre les gens et leurs actions, l'incomplétude constitutive des êtres et de leurs systèmes, et l'irréductible hétérogénéité historique d'une forme d'organisation politique devenue quasiment universelle en deux siècles de globalisation

[1] M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, suivi de *Carnets de notes de Mémoires d'Hadrien*, Paris, Gallimard, 1974 (collection Folio, 1980), pp. 33 et 332.
[2] *Ibid*, p. 331.

capitaliste : celle de l'Etat-nation[3]. Et pour ce faire l'étude des « actions » - dans le jargon des sciences sociales, l'on parlerait plutôt des « pratiques » - est bien notre « seule mesure » possible.

De ce point de vue nous intervenons à un moment précis de la sociologie historique du politique qui a consacré la réconciliation entre deux de ses pères-fondateurs, inutilement opposés l'un à l'autre pendant plus d'un demi siècle : Karl Marx et Max Weber[4]. C'est d'ailleurs la Sainte-Famille dans son ensemble qui s'est recomposée, comme l'on dit aujourd'hui quand il s'agit de cicatriser les divorces. Les œuvres de Mauss, Gramsci, Foucault apparaissent désormais aussi compatibles, avec celles de Marx et de Weber et entre elles - mais non sans doute celle de Durkheim, décidément trop positiviste pour être entièrement honnête. Il serait ici hors de propos d'établir un état des travaux critique en matière de sociologie historique de l'Etat (et des subjectivités dont celui-ci est porteur). Néanmoins l'on peut tirer quelques enseignements stratégiques de la production en sciences sociales de ces dernières décennies, qui pourraient guider nos réflexions.

Acquis

Tout d'abord s'est imposée l'idée de l'***historicité propre des sociétés politiques*** « extra-européennes » qu'avaient longtemps niée la pensée impériale, bien sûr[5], mais aussi l'orientalisme savant ou colonial reconnaissant et figeant la grandeur passée de « civilisations » immuables, l'idéologie anti-impérialiste ou nationaliste d'un Hobson, d'un Lénine ou d'un Fanon, les diverses théories « développementalistes » de la science politique nord-américaine des années 1950-1970 et, *last but not least*, l'école dite de la dépendance, bien que son ambition initiale, sous la plume d'un Fernando Henrique Cardoso, fût précisément de rendre aux sociétés latino-américaines leur histoire[6]. Exit, donc, le

[3] Pour une élaboration de cet argument je me permets de renvoyer à trois de mes livres : *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 (nouvelle édition augmentée en 2006) ; *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996 ; *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004.
[4] J. Lonsdale, « States and social processes : a historical survey », *African Studies Review*, XXIV (2-3), juin-septembre 1981, p. 140 ; B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londres, James Currey, 1992.
[5] Voir le livre-clef de Sir Harry H. Johnston, *History of the Colonization of Africa by Alien Races*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.
[6] F. H. Cardoso, « Les Etats-Unis et la théorie de la dépendance », *Revue Tiers monde*, XVII (68), oct.-déc. 1976, pp. 805-825.

« paradigme du joug »[7] qui postulait la prostration des sociétés extra-européennes - et singulièrement africaines - soumises à la domination coloniale, à l'exploitation capitaliste ou à l'influence culturelle de l'Occident, à ce qu'un essayiste iranien nommait la « ouestoxication » ou l' « occidentalite »[8], qui voyait dans la période coloniale au mieux une parenthèse, au pis une *tabula rasa*, et qui surestimait l'impact du « centre » sur la « périphérie ».

On sait maintenant que la situation coloniale a elle-même une histoire complexe, et que cette dernière n'a pas été univoque. Les colonisations se sont d'ailleurs parfois superposées. Les impérialismes européens se sont emparés de provinces d'empires non coloniaux, tels que l'Empire ottoman. Ils ont donné naissance à des empires secondaires, comme celui d'Oman que les autorités britanniques de Bombay ont aidé à s'étendre en Afrique orientale, et ces dominations ont pu coexister plus ou moins longtemps, à l'instar de celles du sultanat de Zanzibar et de l'Etat libre du Congo dans la région de Stanleyville/Kisangani[9]. Certains territoires ont même connu deux phases successives de conquête du fait des guerres entre puissances européennes : ainsi du Tanganyika, du Togo et du Cameroun en Afrique, à la suite de la Première Guerre mondiale, ou de l'Insulinde, dans le contexte des guerres napoléoniennes.

En tout état de cause, colonisateurs et colonisés ont été en interaction, et les colonies ont été une partie intégrante de la modernité des métropoles par le jeu de toute une série d' « effets de réverbération »[10]. Surtout cette histoire de la situation coloniale s'est enchâssée dans des histoires autochtones de plus longue durée qui ont contribué à son économie politique et morale, au gré des stratégies des acteurs du cru[11]. Cela est vrai même dans les régions où prédominaient des sociétés lignagères, généralement de tradition orale, bien que l'absence de toutes sources écrites locales rende la chose plus difficile à étayer[12].

---

[7] J.-F. Bayart, *L'Etat en Afrique*, *op. cit.*, pp. 20 et suiv.
[8] D. Al-e Ahmad, *L'Occidentalite. Gharbzadegui*, Paris, L'Harmattan, 1988.
[9] N. R. Hunt, *A Colonial Lexicon. Of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University , 1999, pp. 41 et suiv. et 67.
[10] Cf, par exemple, F. Cooper, A. L. Stoler, eds., *Tensions of Empire : Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
[11] Pour une démonstration récente au sujet des *pryayi* de Java, cf R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java. La Tradition parfaite*, Paris, Karthala, 2005. Voir aussi, parmi d'autres exemples africains, E. Terray, *Une Histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1995.
[12] Cf par exemple J. F. A. Ajayi, « Colonialism : an episode in African history » in L. H. Gann, P. Duignan, eds., *Colonialism in Africa. 1870-1960*, Volume 1 : *The History and Politics of Colonialism. 1870-1914*, Cambridge,

La « greffe de l'Etat »[13], lors du moment colonial et dans le contexte de la globalisation, a ainsi ressorti à un double investissement de l'occupation ou de l'influence étrangère par les sociétés locales. D'une part, des groupes sociaux ont instrumentalisé les nouvelles institutions politiques et ressources économiques au service de leurs desseins propres en matière d'accumulation de richesses ou de pouvoir, et ce au détriment (ou en contradiction avec) d'autres groupes sociaux (ou d'autres sociétés politiques.) D'autre part, ils se sont approprié les idées, les savoirs, les représentations culturelles, les pratiques sociales des étrangers en les mélangeant à leur propre *Weltanschauung* et en donnant naissance à des « significations sociales imaginaires »[14] spécifiques, irréductibles aussi bien à la fidélité à on ne sait quelle authenticité primordiale de l'autochtonie qu'à l'imitation mécanique de l'Autre, et conceptualisables en termes d' « hybridation »[15] ou de « métissage »[16]. Autant l'instrumentalisation de la situation coloniale par les groupes sociaux autochtones peut relever de l'analyse stratégique, autant celle des « significations sociales imaginaires », ou aussi bien des « économies morales », est définitivement hors de portée des raisonnements utilitaristes.

De ces considérations, trop rapides pour rendre justice à la richesse des moissons engrangées ces trente dernières années et des débats auxquelles elles ont donné lieu, l'on peut extraire quelques réflexions de base. La première a trait à la ***dépendance***. Sans nier la pertinence du concept (ni les asymétries qu'il désigne), il s'agit de l'interpréter dans les termes d'une sociologie historique de l'action et en dehors du catéchisme dépendantiste. En premier lieu, la mise en dépendance économique ou politique a été relative, limitée, souvent tardive, et a été d'ordre historique et contingent plutôt que structurel stricto sensu. A tout le moins l'influence réelle de l' « économie-monde » capitaliste ou du « système-monde » sur

---

Cambridge University Press, 1969, pp. 497-1914 ; P. Bonnafé, *Nzo Lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, Nanterre, Labethno, 1978 et *Histoire sociale d'un peuple congolais.* Livre I : *La Terre et le Ciel*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 1987 ; G. Dupré, *Un Ordre et sa destruction*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 1982 et *Les Naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris, Editions de l'ORSTOM, 1985 ; J. Vansina, *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990 ; C.-H. Perrot, dir., *Lignages et territoires en Afrique aux XVIII° et XIX° siècles. Stratégies, compétition, intégration*, Paris, Karthala, 2000.

[13] J.-F. Bayart, dir., *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996.

[14] C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

[15] J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, *op. cit.*

[16] S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999 et *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Editions de La Martinière, 2004.

les trajectoires des sociétés extra-européennes fait débat[17]. Et cette mise en dépendance, qui en définitive a presque partout revêtu la forme de l'occupation militaire directe, de l'aliénation de la souveraineté politique, de rapports sociaux outrancièrement hiérarchisés et de modes coercitifs de l'exploitation de la force de travail, n'a pas pour autant suspendu l'initiative des sociétés ainsi dominées. L'assujettissement n'exclut pas l'action des assujettis, il procède de celle-ci. Michel Foucault définit de la sorte le pouvoir comme « une action sur des actions », comme « une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou sont susceptibles d'agir »[18]. C'est bien pour cela que la situation coloniale n'est pas incompatible avec la notion d'économie morale : l' « assujettissement des hommes » équivaut à leur « constitution comme 'sujets' aux deux sens du mot », et notamment comme « sujets moraux »[19].

En second lieu, et en tant que telles, les situations coloniales, ou para coloniales, ou postcoloniales renvoient peu ou prou à des situations d' « extraversion ». Soit que l'on raisonne en termes de « stratégies de l'extraversion », au moins en partie pensées et rationnelles, qui consistent en « la fabrication et la captation d'une véritable rente de la dépendance comme matrice historique de l'inégalité, de la centralisation politique et des luttes sociales », comme j'en ai fait l'hypothèse au sujet des sociétés subsahariennes[20], ou qui s'apparentent à des « syncrétismes stratégiques », tel celui que les leaders hindouistes semblent avoir mis en œuvre pour relever les défis de l'islam, du christianisme et du colonialisme[21]. Soit que l'on insiste sur des figures imaginaires de l'extraversion et sur leurs

[17] Cf notamment la discussion ouverte par A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce. 1450-1680*, New Haven, Yale University Press, 2 volumes, 1988 et 1993, par exemple in V. Lieberman, *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, volume 1, 2003, ou par A. G. Hopkins, *An Economic History of West Africa*, Londres, Longman, 1973, chapitre IV, par exemple in R. Law, ed., *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce. The Commercial Transition in Nineteenth Century West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ou M. Lynn, *Commerce and Economic Change in West Africa. The Palm Oil Trade in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ou encore P. E. Lovejoy, *Salt of the Desert Sun. A History of Salt Production and Trade in the Central Sudan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[18] M. Foucault, *Dits et Ecrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, tome IV, p. 237.

[19] M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

[20] J.-F. Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, 5, automne 1999, p. 100 et « Africa in the world : a history of extraversion », *African Affairs*, 99 (395), avril 2000, p. 222, ainsi que *L'Etat en Afrique*, *op. cit.*, pp. 30 et suiv. et III-LXVIII de la nouvelle édition. Voir aussi J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World. 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (2e éd.), p. 125 : « Nous devons admettre que l'Afrique a volontairement participé au commerce des esclaves, sous les auspices de dirigeants africains (…) Les Européens n'avaient aucun moyen, ni économique, ni militaire, de forcer les leaders africains à vendre des esclaves ».

[21] C. Jaffrelot, « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue. L'identité comme produit de synthèse », *Revue française de science politique*, 42 (4), août 1992, pp. 594-617.

pratiques sociales afférentes, et que l'on s'interdise donc d'en avoir une lecture utilitariste[22]. Dans les faits les deux registres vont naturellement de pair, ne serait-ce que parce qu'il n'est point de stratégie sans imaginaire, et vraisemblablement point non plus de fantasmagorie sans la tentation de sa mise en œuvre rationnelle, éventuellement sur un mode délirant. L'essentiel, pour le moment, est d'admettre la banalité de ces situations d'extraversion où « un peuple (…) a pour culture celle d'un autre peuple »[23], et qui sont devenues la condition ordinaire de la globalisation[24]. Et de bien voir que l'extraversion n'est pas en tant que telle une manifestation de dépendance ni un aveu de faiblesse : l'empereur Hadrien s'est emparé de l'hellénisme pour renforcer le pouvoir central de Rome[25].

La deuxième notion que l'on peut retenir est celle de ***trajectoire***, pourvu qu'on la délivre de toute connotation téléologique, déterministe ou mécaniciste. Elle ne suppose pas une instance de causalité, mais une démarche focale. L'on se propose ainsi de saisir les processus de formation de l'Etat, fût-ce sur le mode de l' « importation »[26] ou de la « greffe », dans la longue durée, de part et d'autre du moment colonial, en prêtant attention aux pratiques, conscientes ou non, de remploi, de dérivation créative, de transfert de sens, et aux lignes de continuité (ou de rupture) des itinéraires d'accumulation de richesses, de pouvoir, de distinction sociale. Il apparaît alors que la formation de l'Etat, dans les sociétés extra-européennes comme dans les sociétés occidentales elles-mêmes, repose sur des « concaténations »[27], ou sur l' « articulation de modes de production »[28]. C'est en ce sens que Braudel voyait dans le capitalisme un « visiteur du soir », arrivant quand « tout est déjà en place »[29]. Il convient néanmoins de se départir, avec Bruce Berman et John Lonsdale, de la rigidité des théories marxistes habituelles de la concaténation ou de l'articulation : «L'articulation ne fut ni un moyen d'exploitation consciemment instrumentalisé ni l'expression précise d'une "logique" systémique-téléologique, mais plutôt un processus pour

[22] J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, *op. cit.*, *passim*
[23] P. Veyne, *L'Elégie érotique romaine*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 25, au sujet de l'Empire romain – mais on pourrait en dire autant du Japon, de l'Insulinde, de l'Empire ottoman, de l'Amérique ibérique.
[24] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, chapitres IV, V et VI.
[25] R. Preston, « Roman questions, Greek answers : Plutarch and the construction of identity » in S. Goldhill, ed., *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 86 et suiv.
[26] B. Badie, *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.
[27] P. Anderson, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, Paris, François Maspero, 1977 et *L'Etat absolutiste*, Paris, François Maspero, 1978.
[28] B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, notamment pp. 79 et p. 138, par référence critique à la théorie de l'articulation des modes de production dans l'anthropologie marxiste française (par exemple P.-P. Rey, *Les Alliances de classes*, Paris, François Maspero, 1976.)
[29] F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, p. 78.

partie délibéré, pour partie imprévu et spontané d'incertitude et de lutte, qui, tout en établissant la domination du capital, correspondait rarement exactement avec les intentions ou les intérêts des acteurs historiques. La contribution théorique première du concept d'articulation est de nous aider à expliquer avec plus d'exactitude les différentes formes qu'ont prises la transformation, la destruction et la préservation des sociétés indigènes dans l'Afrique coloniale»[30]. L'articulation est moins le « trait structurel d'un système » qu'un « processus inachevé »[31].

A ce point la primauté reconnue à l'historicité de l'Etat a conduit à une deuxième reconsidération, connexe de la critique du dépendantisme : à savoir la ***distanciation par rapport à la sociologie de la domination*** qui avait fleuri dans les années 1960 et 1970, comme antidote de l'irénisme développementaliste, mais dont les limites heuristiques et le parti pris idéologique ou misérabiliste se firent vite sentir. L'histoire des sociétés extra-européennes, fussent-elles mises en dépendance, ne pouvait être seulement celle de la domination des « dominants » sur les « dominés » - celle des colonisateurs, des élites locales qui leur étaient subordonnées, et de leurs politiques publiques. Sous des horizons, selon des inspirations et avec des mots différents, des voix s'élevèrent pour rappeler la nécessité de tenir compte de l'action et des subjectivités des « dominés » eux-mêmes. Telle fut par exemple la contribution des *subaltern studies* en Inde, de l'histoire par le bas (*a view from below*) de la revue *Past and Present,* de l' « écriture de l'histoire » par un Michel de Certeau et de sa sociologie de l' « invention du quotidien », de la reconstitution de la « vision des vaincus » par un Nathan Wachtel, de la *microstoria* italienne, de l'*Alltagsgeschichte* allemande, de l'analyse des « armes du faible » par un James Scott. Ou encore, pour ce qui nous concerne plus directement, celle de la distinction entre « *state-building* » et « *state-formation* », introduite par Bruce Berman et John Lonsdale dans *Unhappy Valley*, en 1992, et des travaux sur l' « énonciation du politique » du Groupe d'analyse des modes populaires d'action politique, au CERI et dans les colonnes de la revue *Politique africaine*, au début des années 1980. Le Groupe d'analyse des trajectoires du politique, qui a succédé à ce dernier de 1987 à 1994, et qui s'est reconstitué en 2004, a d'ailleurs assuré la jonction entre l'analyse du

[30] B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, p. 138.
[31] *Ibid.*, p. 189.

« politique par le bas » et la sociologie historique de la « formation de l'Etat » en incitant différents chercheurs français à reprendre à leur compte la distinction bermano-lonsdalienne[32].

Prendre pour objet la « formation de l'Etat », définie comme un « processus historique en grande partie inconscient et contradictoire de conflits, de négociations et de compromis entre différents groupes »[33], et s'interroger sur l' « économie morale » des sociétés extra-européennes dans le contexte de la colonisation, de la mise en dépendance ou de la globalisation soulève à peu près inévitablement la ***vieille question de la « servitude volontaire »***. Peter Brown a montré comment la « viscosité » des mentalités, dans les provinces de l'Empire romain, rendait vain le recours à la seule coercition et impliquait l'usage d'une « force persuasive »[34]. Le gouvernement indirect de l'empire reposait sur la *devotio* des élites locales, celle-ci s'obtenait par la persuasion autant que par le fer, et la *paideia* assurait la reproduction de l' « idéal d'une autorité bienveillante parce que policée »[35]. Nonobstant la mauvaise légende du despotisme oriental, l'Empire ottoman était assis sur des fondements moraux similaires, au moins tant qu'il ne fut pas en proie aux passions exterminatrices des ethnonationalismes[36]. Or, tout indique que les empires coloniaux, une fois retombés le bruit et la fureur de l' « Etat de conquête » (*Conquest State*), eurent également une politique « éthique », que le terme fût utilisé, comme aux Indes néerlandaises[37], ou éludé sous d'autres vocables, comme par exemple au Sénégal et dans le reste de l'AOF[38]. Ils furent peu ou prou, dans le vocabulaire de Weber, des passages de la *Macht* (force) à une *Herrschaft* (domination), et à ce titre ils posent « l'énigme d'une servitude délibérément consentie,

[32] Cf par exemple Y. Chevrier, « L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping » in J.-F. Bayart, dir., *La Greffe de l'Etat*, *op. cit.*, chapitre IX ; B. Hibou, *L'Afrique est-elle protectionniste ? Les chemins buissonniers de la libéralisation extérieure*, Paris, Karthala, 1996 et, sous sa direction, *La Privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999 ; F. Mengin, *Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin*, Paris, Karthala, 1998 ; J.-L. Rocca, *La Condition chinoise. Capitalisme, mise au travail et résistances dans la Chine des réformes*, Paris, 2005, sous presse ; R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java, op. cit.*

[33] B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, p. 5.

[34] P. Brown, *L'Autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris, Editions Noêsis, 1998, pp. 87 et suiv.

[35] P. Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Editions du Seuil, 1998, pp. 15 et suiv.

[36] M. E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity,* Berkeley, University of California Press, 2002.

[37] R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java*, *op. cit.*

[38] G. Wesley Johnson, *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920)*, Paris, Karthala, 1991, pp. 97 et suiv. sur le débat entre « assimilation » et « association », ainsi que A. L. Conklin, *A Mission to Civilize : the Republican Idea of Empire in France and West Africa*, Stanford, Stanford University Press, 1997 et J.-P. Dozon, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003.

intégrée par le sujet comme une composante de sa volonté personnelle »[39] : la *Herrschaft* « signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé », et « l''obéissance' signifie que l'action de celui qui obéit se déroule, en substance, comme s'il avait fait du contenu de l'ordre la maxime de sa conduite »[40].

Dans la lignée d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger, de Bernard Cohn et de Benedict Anderson, historiens et anthropologues ont suggéré que l' « invention de la tradition » par le colonisateur a nourri ce travail de légitimation de l'Etat colonial et jeté les bases de la « communauté imaginée » de la nation - même si chacune de ces notions a fait l'objet de critiques et de révisions, y compris de la part de leurs propres initiateurs. L'un des aspects de cette « invention de la tradition » a été l'élaboration conjointe, par le colonisateur et par le colonisé, d'identités particularistes, telles que l'ethnicité en Afrique, le communalisme en Inde, le confessionnalisme au Liban. L'important est de retenir que l'acceptation de la « servitude volontaire » vis-à-vis de l'Etat est le produit d'un double temps de concaténation : à l' « invention de la tradition » de type colonial, par remploi de matériaux culturels préexistants, au façonnage politique et administratif d'identités particularistes a succédé une reprise de cette « tradition » et de ces « primordialismes », dans le cadre reconduit du territoire colonial, par les dirigeants nationalistes, légataires universels de l'empire. La soumission des sujets chérifiens au *Dar-al-Makhzen* - l' « espace physique du pouvoir » monarchique comme « unique pourvoyeur du système en symboles d'autorité » - est un bel exemple, parmi beaucoup d'autres possibles, d'enchaînement de répertoires politiques et religieux pluriséculaires, d'une recomposition de la royauté par le régime du protectorat sous l'administration inspirée de Lyautey, et de la sublimation autoritaire du charisme dynastique après le recouvrement de la souveraineté désormais nationale : « Le *Makhzen* est, à ce titre, plus qu'une institution : c'est un savoir-être et un savoir-faire dont l'efficacité redoutable n'est opérationnelle que si les interlocuteurs sont culturellement en situation de recevoir. Les stratégies de légitimation et de delégitimation se jouent sur plusieurs registres identitaires », relève Mohamed Tozy[41].

[39] Pour reprendre le commentaire de Max Weber par P. Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 253.
[40] M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1978, volume 1, pp. 53 et 215.
[41] M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 17 et pp. 42 et suiv.

Néanmoins, la problématique de la concaténation se gardera de tout mécanicisme simpliste. Rien ne permet de tenir pour acquise l'adéquation de l'action politique ou symbolique des groupes sociaux autochtones à celle des groupes colonisateurs, ni d'ailleurs la cohérence interne de chacune de ces deux catégories. Les uns et les autres procèdent selon des visées, des motivations, des pulsions, des ressources culturelles, politiques et sociales parfaitement hétérogènes. Ainsi posée, la « tradition » est un trompe l'œil, un « malentendu » plus ou moins opératoire, une « rencontre » ou un « dialogue » fugace. Elle peut donner l'illusion d'une société ou d'un système colonial relativement intégrés quand prévaut en fait la diversité d'espaces-temps disparates. Equilibre si « catastrophique » que l'on peut douter de la possibilité d'une vraie « hégémonie » en situation coloniale. Quelle que fût leur éventuelle sincérité, les prétentions « éthiques » ou « assimilationnistes » du colonisateur heurtaient trop d'intérêts, voire le principe même de réalité, par exemple démographique, pour ne pas être chimériques. Et l'administration indirecte – l'Indirect Rule du Raj victorien ou d'un Lord Lugard en Afrique, mais plus généralement la simple intermédiation administrative, notabiliaire et religieuse – s'avéra être tout à la fois la condition nécessaire et la limitation inévitable du projet hégémonique impérial, dans une situation d'hétéronomie radicale : celle-là même qui est le propre de la situation coloniale. En définitive l'assujettissement à une « tradition inventée », de concert et de manière contradictoire, par tant d'acteurs différents et l'asservissement à la « communauté imaginée » qui en est résultée ne peuvent occulter la conquête du pouvoir, dans la plupart des cas, par la bureaucratie, sous les oripeaux de la culture et du mouvement nationaliste.

Vu sous cet angle, le processus de « formation de l'Etat » se confond avec la formation de ce que Weber nommait un « nouvel habitacle (*Gehäuse*) de l'esclavage » où « les gens réduits à l'impuissance seront contraints de venir se loger *lorsque la seule valeur qui leur restera sera, aux mains de fonctionnaires, une administration et une intendance bonnes d'un point de vue purement technique, autrement dit rationnelles, et que cette ultime et unique valeur décidera de la manière dont leurs affaires doivent être menées* »[42]. Cauchemar certes lointain dans les situations d'Etat dit « failli » ! En revanche il n'est pas sûr que la « transition démocratique » et l'exaltation de la « société civile » contemporaines changent les données du problème telles que les posait Weber, puisqu'elles véhiculent

[42] M. Weber, *Œuvres politiques (1895-1919)*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 336, souligné par l'auteur. Pour une présentation du concept de *Gehäuse*, voir pp. 78 et 512.

généralement la reproduction économique, voire politique des classes dirigeantes, la cooptation des contre-élites potentielles et l'extension du pouvoir bureaucratique sous le couvert des organisations prétendument non gouvernementales[43]. Max Weber écrivait lui-même que « les parlements modernes sont en première ligne les représentations de ceux qui sont *dominés* par les moyens de la bureaucratie » : « Un minimum d'approbation intérieure – au moins des couches dominées qui ont un certain poids social – est la condition préalable pour qu'une domination quelconque, même la mieux organisée, soit durable. Aujourd'hui les parlements sont le moyen de manifester extérieurement ce minimum d'approbation »[44]. A l'exception est-européenne près, la réhabilitation du multipartisme et la libéralisation économique qui ont prévalu à partir des années 1990 ont incarné moins de véritables ruptures que des avatars de la « révolution passive », le *trasformismo* assurant la reproduction élargie de la classe politique thermidorienne au pouvoir comme en Russie, en Chine, en Iran, au Cambodge, un jeu électoral de chaises musicales entre segments de l'élite comme au Bénin, la continuité de la domination d'un bloc au pouvoir comme au Nigeria, ou une simple restauration autoritaire comme au Togo, au Cameroun, au Gabon.

Néanmoins l'alchimie de l' « énonciation du politique », dans les profondeurs des sociétés extra-européennes, et de la légitimation de l'Etat-nation hérité de la colonisation qui s'en est habituellement ensuivie - quel que soit par ailleurs, ici ou là, son discrédit populaire ou celui de ses dirigeants - ne doit pas nous enfermer dans le ***piège de l'histoire nationale*** stricto sensu. Il est vrai que la globalisation a universalisé cette forme d'organisation et de mobilisation politique et que les indépendances ont validé le cadre territorial délimité par le colonisateur[45]. Pour autant la formation de l'Etat ne se laisse pas enfermer dans la seule circonscription du national. D'une part, elle est une histoire de terroirs[46], et la centralisation se joue « au village »[47] ou dans l'ordre de la segmentarité et du lignager. De l'autre, l'émergence de l'Etat est indissociable de son rapport au système international par le truchement de la diplomatie, de la guerre, du commerce. Plus précisément elle demeure tributaire de ce que

[43] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, pp. 96 et suiv. Voir notamment les analyses de la préemption bureaucratique de la « société civile » par T. Bierschenk, J.-P. Chauveau, J.-P. Olivier de Sardan, dir., *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Mayence, APAD, Paris, Karthala, 2000 et T. Bierschenk et J.-P. Olivier de Sardan, dir., *Les Pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.
[44] M. Weber, *Œuvres politiques*, *op. cit.*, p. 343.
[45] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, chapitre II.
[46] J.-F. Bayart, *L'Etat en Afrique*, *op. cit.*, pp. 317 et suiv.
[47] G. Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII° siècle*, Paris, Gallimard, 1989.

l'on appelle aujourd'hui les « relations transnationales », n'en déplaise à la vulgate des théoriciens des relations internationales qui voient dans celles-là l'une des causes de la prétendue « fin des territoires »[48]. De ce double point de vue il convient de « sauver l'histoire de la nation », selon l'expression provocante de Prasenjit Duara[49], en rétablissant aussi bien l'hétérogénéité des terroirs que les pratiques d'extraversion et d'hybridation culturelles sous-jacentes à la formation de l'Etat. Beaucoup de progrès ont été accomplis dans cette direction, ces dernières années, mais force est de reconnaître que la rémanence de l'idée nationale continue de polluer l'anthropologie ou l'historiographie de nombreux pays ou de nombreux mouvements socio-politiques. A charge pour nous de nous en délivrer.

A cet égard la ***réconciliation entre la sociologie historique de l'Etat et le cultural turn*** de la fin du XX° siècle est riche d'opportunités, mais aussi de dangers. Sans constituer une théorie spécifique du sens et de l'interprétation, ce *cultural turn*, dans les sciences sociales, a réaffirmé le « rôle constitutif de la culture » et réhabilité la place de la subjectivité, à l'encontre de l'approche objectiviste, encline à postuler une « forme homogène de subjectivité humaine à travers le temps et l'espace » et à la voir déterminée par des facteurs matériels et non-culturels[50]. Le premier risque de ce retour à la dimension culturelle de la vie sociale a naturellement trait à sa réification et à sa construction théorique en termes de totalité holiste et surdéterminante. Disons d'emblée que la récusation systématique de l'approche et de l'idéologie culturalistes est la condition sine qua non de l'analyse politique des pratiques dites culturelles[51]. Le deuxième risque porte sur le bonus indu que les *cultural studies* accordent au registre du discursif, en négligeant tant la matérialité que la corporéité des pratiques sociales. Et le troisième, en conséquence presque inévitable, tient à la revanche de l' « idéalisme magique », voire de l'hermétisme sur les sciences sociales[52].

En d'autres termes il ne peut y avoir de place de la culture, dans la sociologie historique de l'Etat, qui soit abstraite de son économie politique, au sens wébérien de la notion. Mais une fois ceci admis, la prise en considération des pratiques et des représentations

[48] Pour reprendre un titre de B. Badie, *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995.
[49] P. Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995. Voir aussi S. Gruzinski, *Les Quatre parties du monde*, *op. cit.*
[50] G. Steinmetz, « Introduction : culture and the state » in G. Steinmetz, ed., *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 2.
[51] J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, *op. cit.*
[52] U. Eco, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.

culturelles, de l'activité symbolique et onirique, des figures imaginaires, des passions, des valeurs, de la corporéité, pour peu que les unes et les autres soient saisies dans leur historicité, est en effet un impératif[53]. Conformément au credo du *cultural turn* cette dimension est bien constitutive des rapports de pouvoir, d'exploitation ou de solidarité. Le concept d'hégémonie, chez Gramsci, ne dit pas autre chose. Et Marx lui-même avait bien identifié la part du désir dans le capitalisme, qu'il abrégea d'une formule pré-freudienne cinglante : « Je te plume en te procurant une jouissance »[54]. Il définissait l'économie politique, « science de la richesse », comme une « science vraiment *morale*, la plus morale des sciences », en des mots cette fois-ci pré-wébériens : « Cette science de la merveilleuse industrie est en même temps la science de l'*ascétisme*, et son véritable idéal est l'*avare* ascétique, mais *usurier*, et l'*esclave* ascétique, mais *producteur* (…) Sa thèse principale, c'est l'abnégation, le renoncement à la vie et à tous les besoins humains »[55]. Enfin il jetait les bases d'une « praxéologie motrice »[56] du capitalisme : « L'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'homme total. Chacun de ses rapports *humains* avec le monde : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la pensée, l'intuition sensible, le sentiment, la volonté, l'activité, l'amour, bref, tous les organes de son individualité – de même que ceux qui, dans leur forme, sont immédiatement des organes sociaux – sont dans leur comportement *objectif* ou dans leur *rapport à l'objet* l'appropriation de celui-ci. L'appropriation de la réalité *humaine*, leur rapport à l'objet est la *manifestation de la réalité humaine* ; c'est l'*activité* humaine et la *souffrance* humaine car, comprise d'une manière humaine, la souffrance est une jouissance que l'homme a de soi »[57].

Il n'est donc pas étonnant que l'une des premières études d'une classe sociale appréhendée en tant que « communauté », à savoir celle d'E. P. Thompson sur la formation de la classe ouvrière en Angleterre, ait été l'œuvre d'un historien marxiste, ni que ce soit également en grande partie à son initiative que le concept d' « économie morale » ait été introduit dans le débat scientifique. C'est sous la bannière de cette œuvre fondatrice que s'est notamment placée l'*Alltagsgeschichte* allemande pour tenter de « surmonter une difficulté méthodologique fondamentale » à laquelle se sont heurtées « les recherches d'histoire

[53] B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.* ; J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, *op. cit.* ; G. Steinmetz, dir., *State/Culture*, *op. cit.*
[54] K. Marx, *Critique de l'économie politique (Manuscrits de 1844)*, in Engels, Marx, *La Première critique de l'économie politique*, Paris, U.G.E., 1972, p. 170.
[55] *Ibid*, p. 172.
[56] J.-P. Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999.
[57] K. Marx, *op.cit.*, pp. 242-243.

sociale » (*historische Sozialwissenschaft*, essentiellement l'école de Bielefeld, avec en particulier Hans-Ulrich Wehler et Jürgen Kocka) : « Comment peut-on saisir et représenter la double constitution des processus historiques, la simultanéité de rapports donnés et produits, la relation complexe et réciproque entre des structures globales et la pratique des 'sujets', entre les conditions de vie, les rapports de production et de domination, et les expériences et comportements des intéressés ? », s'interroge par exemple Hans Medick. Et de préciser : « Regarder les structures telles que, par exemple, les rapports de classe, les rapports de production ou de domination dans leur 'structuration' (…) comme étant toujours médiatisées par des significations culturelles et par des pratiques sociales – c'est-à-dire, à la fois, comme des éléments variables et comme le résultat des contextes de l'action et de l'expérience de personnes concrètes insérées dans des groupes, des classes, des modes de vie et de penser, des cultures – est un problème auquel l''histoire science sociale' ne s'est pas assez consacrée en théorie comme en pratique. (…) c'est seulement quand ces questions auront été travaillées que l'histoire de la société pourra être faite et écrite comme une histoire sociale qui saisit la dynamique de la pratique historique – et pas uniquement comme une forme abrégée de l''histoire de la société', réduite à l'addition ou à la combinaison hétérogène de 'dimensions', de 'facteurs' et de 'systèmes partiels' du processus historique. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que l'on n'ait accordé que peu d'attention au problème de la culture, notamment de l'empreinte culturelle, et aux modalités par lesquelles les structures se concrétisent, se déplacent et se 'génèrent' dans leurs différents contextes d'action. Quand la culture devient un thème de recherche, c'est seulement en tant que système social partiel, relativement fermé sur lui-même et figé dans son isolement, et non comme élément dynamique, constitutif de la 'réalisation' et de la transformation des relations sociales, économiques et politiques au quotidien »[58].

Pour remédier à cette déficience son collègue Alf Lüdtke propose une direction toute marxienne : « L'essentiel, ce sont les formes dans lesquelles les êtres humains se sont 'approprié' leur univers – et l'ont aussi, ce faisant, transformé. De ce point de vue, les conditions d'action se révèlent être équivoques : elles sont données, mais elles sont aussi et dans la même mesure produites. Elles sont nuancées, mais aussi transformées dans les processus d'appropriation. Les sujets historiques ne sont donc pas à l'écart du *field-of-force*

[58] H. Medick, « 'Missionnaires en bateau ?' Les modes de connaissance ethnologiques : un défi à l'histoire sociale » in A. Lüdtke, dir., *Histoire du quotidien*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1989, pp. 41 et 43-44.

(E. P. Thompson). Cela signifie tout d'abord qu'ils ne sont pas considérés comme des personnalités 'autonomes'. Il ne s'agit pas de la 'force du moi' considérée comme l'antipode des conditions sociales de l'expression. Les individus et les groupes façonnent le profil de leurs modes de perception et d'action non point au-delà des relations sociales, mais en elles et par elles. Quand on prend ses distances avec les règles sociales, on utilise aussi des 'langages' (ou l'on s'y réfère) qui sont compris par d'autres : la matrice de l'attitude de résistance définit également un rapport social. Les sujets ne cessent de le produire de nouveau dans des situations concrètes, d'une manière qui est spécifique à ces sujets »[59].

L'*Alltagsgeschichte* présente ainsi un double intérêt de notre point de vue. D'une part, l' « appropriation » de l'Occident par les sociétés extra-européennes s'est largement effectuée dans la sphère de l'économie morale. Pour reprendre le proverbe yoruba se référant à la dissolution progressive dans le savon noir traditionnel des feuilles qui l'enveloppent et évoquant l'adaptation des hommes à un nouvel environnement par adoption de ses caractéristiques, la « feuille se fait savon »[60], en situation coloniale ou postcoloniale, au gré de différents conflits culturels ou éthiques, éventuellement médiatisés par des pratiques matérielles. John Lonsdale a de la sorte analysé la rébellion Mau-Mau non comme une « guerre de classe », mais comme une « guerre morale » : « C'est en partie ce qui la rendait si terrifiante pour ses opposants kikuyu. Les victimes n'étaient pas structurellement connaissables ; ce qui comptait, c'était la réputation moralement négociée et qui, dans ces âpres conflits de villages sur les terres, pouvait prédire cela ? »[61]. Toujours au Kenya la « crise de la clitoridectomie », en 1928-1930, avait été une première « guerre morale », qui avait déchiré les chrétiens et les premiers nationalistes en mettant en jeu les représentations et les pratiques de la sexualité.

D'autre part, la subjectivité des acteurs, dont on s'accorde désormais à reconnaître l'importance, n'équivaut pas à celle de sujets autonomes et individuels, mais à un processus de subjectivation tel que l'entendait Foucault, en tant que processus de « constitution de sujets moraux » à travers la production de « styles de vie ». C'est moins le Sujet constitué qui compte que la constitution du Sujet ; moins l'action du Sujet que l'action qui fait le Sujet (et à

[59] A. Lüdtke, « Qu'est-ce que l'histoire du quotidien, et qui la pratique ? », in *ibid.,* pp. 6-7.
[60] J. D. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, chapitre IX.
[61] B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, p. 453.

laquelle participe l'action du Sujet)[62]. Ecoutons derechef Hadrien : « Je perçois bien dans cette diversité, dans ce désordre, la présence d'une personne, mais sa forme semble presque toujours tracée par la pression des circonstances ; ses traits se brouillent comme une image reflétée sur l'eau »[63]. Or, la production et la pratique des « styles de vie » se réalisent à travers des « activités quotidiennes dans lesquelles domine le 'répétitif' » : « (…) c'est par la 'répétition' que 'la pensée et l'action quotidiennes' deviennent 'pragmatiques', car la routine décharge les individus (de l'incertitude et des doutes permanents) »[64]. On reconnaît là, simultanément, la « quotidianisation » (*Veralltäglichung*) chère à Max Weber – autre source d'inspiration des « historiens du quotidien » allemands.

Perspectives

Souci de restituer l'historicité propre des sociétés extra-européennes ; nécessité de comprendre l'action de l'ensemble des groupes sociaux dans la légitimation aussi bien que dans la contestation des « dominations » (*Herrschaft*) ; utilité de prendre nos distances par rapports aux « grands récits » de la nation ; attention accordée à la « quotidianisation » des « conduites de vie » comme stylisation des économies morales qui sont constitutives de la légitimité de la « domination », de la « servitude volontaire » et de l'hégémonie : tels sont les quatre piliers auxquels nous pouvons nous appuyer pour aller de l'avant.

Nos perspectives se rangent grosso modo sous trois rubriques. Les premières traitent directement de l'économie morale des acteurs ou de certains des acteurs de la formation de l'Etat. Les suivantes s'interrogent sur l'articulation des idées politiques à l'économie morale de l'Etat. Les dernières mettent en perspective les relations transnationales, l'économie morale de leurs acteurs et la formation de l'Etat.

Il n'est point besoin d'insister davantage sur la synergie qui opère entre la production des « conduites (ou styles) de vie » et la production des rapports de pouvoir et de l'inégalité sociale. Weber, Elias, Foucault, Bourdieu sont là pour nous aider à l'analyser. De même on sait bien aujourd'hui comment les situations coloniales et la globalisation la plus

[62] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, pp. 198 et suiv. et « 'Total subjectivation' », in J.-F. Bayart, J.-P. Warnier, dir., *Matière à politique*, *op. cit.*, pp. 216-253.
[63] M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, *op. cit.*, p. 33.
[64] A. Lüdtke, « Qu'est-ce que l'histoire du quotidien, et qui la pratique ? », in A. Lüdtke, dir., *Histoire du quotidien*, *op. cit.*, p. 4.

immédiatement contemporaine sont des expériences historiques de subjectivation, c'est-à-dire de « constitution de sujets moraux », et non seulement d'oppression, d'aliénation ou d'anomie[65]. En revanche il n'est peut-être pas superflu de souligner l'importance, chez Weber, des « couches sociales » qui « portent » les « conduites de vie » (*Trägerschichten*) et qui donnent lieu au développement de « types d'homme » (*Menschentum*), souvent « créé(s) par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique »[66]. Ces concepts, en effet, semblent directement liés à la théorie wébérienne de la multicausalité et à sa récusation de tout déterminisme moniste[67]. Ils interviennent au point de rencontre entre les « granits de l'inévitable » et les « éboulements du hasard » dont parlait Hadrien[68]. De plus les couches sociales « porteuses » des différents styles de vie *et de leur recomposition au fil du temps* sont des éléments clefs de l'historicité au long cours des sociétés extra-européennes sur lesquelles nous travaillons. Des catégories comme celles des lettrés bureaucrates en Chine, des brahmanes en Inde, des guerriers au Japon, des *priyayi* à Java, des marchands dans l'océan Indien, des prophètes en Afrique centrale, des marranes ou des esclaves dans l'océan Atlantique ont joué un rôle crucial dans l'imbrication des économies morales, dans la production des « traditions » et in fine dans l' « imagination » de la nation tout au long de la « rencontre » mercantiliste, puis impériale[69]. En outre, qui dit « couches porteuses » sous-entend immédiatement les institutions sociales qu'elles habitent et qui souvent relèvent elles aussi de la longue durée : les sanctuaires, les comptoirs, les biens de mainmorte (*vaqf*), les plantations, les pèlerinages qui sont autant de manifestations de l'historicité propre des sociétés extra-européennes, sans qu'ils doivent oblitérer les nouvelles institutions sociales nées des deux derniers siècles de la globalisation, telles que l'école, l'hôpital, l'entreprise, l'armée, les organisations religieuses cléricales, les organisations non gouvernementales, comme autant de vecteurs de la « bureaucratisation universelle »[70].

Sur cette toile de fond l'analyse des « conduites de vie » propres à une « économie morale » donnée dans leur rapport à la formation de l'Etat gagne à réintroduire la notion, passablement énigmatique, que John Lonsdale et Bruce Berman attachent à ce dernier processus, à savoir celle de « vulgarisation du pouvoir » : « La formation de l'Etat – la

[65] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, chapitres IV, V et VI.
[66] M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 138.
[67] S. Kalberg, *La Sociologie historique comparative de Max Weber*, Paris, La Découverte, M.A.U.S.S., 2002, pp. 96 et suiv.
[68] M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, *op. cit.*, p. 33.
[69] Cf par exemple R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java*, *op. cit.*
[70] M. Weber, *Œuvres politiques*, *op. cit.*, p. 334.

vulgarisation du pouvoir, et la construction de l'Etat – sa culture, étaient des processus contradictoires qui se complétaient l'un l'autre » (*State-formation – the vulgarization of power, and state-building – its cultivation, were contradictory processes that complemented each other*)[71]. Sous réserve d'un inventaire systématique – et de l'approbation de John Lonsdale et de Bruce Berman ! – l'expression comporte au moins trois connotations différentes. Cette polysémie a l'avantage de faire se rejoindre l'étude de l'économie morale de l'Etat et celle de son économie politique, conformément à la méthodologie wébérienne, mais aussi à celle de l'*Alltagsgeschichte* :

1) La vulgarisation du pouvoir, que constituent « les actes et les échanges motivés par l'intérêt » (*self-serving actions and trade-offs*) [72], est associée au rapport que les groupes sociaux entretiennent avec le pouvoir d'Etat et désigne plus particulièrement les stratégies de captation des politiques publiques par des groupes particuliers ou des acteurs privés. Elle renvoie à la « division sociale » et à la « corruption de l'autorité »[73], c'est-à-dire, de façon récurrente sous la plume de John Lonsdale, aux problématiques de l'*accountability* et de l'économie morale du pouvoir et de l'ethnicité. Ainsi définie, elle est également susceptible de recouvrir les stratégies d'investissement de la situation coloniale par les groupes sociaux autochtones : par exemple « la capacité d'une minorité croissante d'Africains à utiliser les institutions coloniales à leurs propres fins » (*the ability of a growing minority of Africans to use colonial institutions to further their own interests*)[74].

2) La vulgarisation du pouvoir se présente simultanément comme une logique de composition entre les pouvoirs publics ou l'Etat et le marché : « la construction du pouvoir était subvertie par le pouvoir des marchés du capital, du travail et des biens » (*The building of power was subverted by the power of markets, in capital, labour and commodities*)[75]. Elle relève d'une sociologie historique de l'Etat et du capitalisme dont Max Weber et Ernst Troeltsch ont souligné le caractère paradoxal, et dont Marx, Braudel ou Perry Anderson ont montré qu'ils reposent sur des concaténations. Elle désigne notamment les processus de chevauchement (*straddling*) entre positions de pouvoir et positions d'accumulation - précisément étudiées à propos du Kenya par M. Cowen et G. Kitching -, et plus largement les

[71] B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley*, *op. cit.*, p. 15.
[72] *Ibid.*, p. 5.
[73] *Ibid.*, p. 37.
[74] *Ibid.*, p. 192.
[75] *Ibid.*, p. 36.

processus de « privatisation de l'Etat » (B. Hibou) par le truchement de diverses « décharges » (*Verpachtung* ou *Überweisung* chez Weber). Ici, la vulgarisation du pouvoir nous parle plus directement encore de l'accumulation et de la constitution de l'inégalité sociale, voire d'une classe dominante.

3) La vulgarisation du pouvoir se confond aussi avec l'incarnation de l'Etat colonial « étranger » en des « termes culturels familiers, profonds » (*deep, familiar cultural terms*)[76] que mettent généralement en forme des élites indigènes cooptées. Elle a trait au passage de l' « Etat de conquête » à la « seconde occupation coloniale » (ou à la colonisation « éthique » dans le cas des Indes néerlandaises) et recoupe la problématique gramscienne de l'hégémonie. Elle nous parle alors, implicitement, de l' « invention de la tradition » par laquelle se noue la « rencontre » ou le « dialogue » colonial, se légitime la « domination » des élites autochtones et allogènes et s' « imagine » la nation comme « habitacle » de la servitude bureaucratique.

Prise dans ces trois acceptions la vulgarisation du pouvoir comporte sa part de « quotidianisation » des styles de vie constitutifs de la domination, et singulièrement de la domination bureaucratique. Il nous faut les saisir non seulement dans leur dimension discursive, mais bien au-delà, nous l'avons dit, dans leurs pratiques imaginaires, dans leur matérialité et dans leurs « techniques du corps », telles que les conceptualisent Marcel Mauss et Pierre Bourdieu. Car il n'est de véritable hégémonie que si la domination est, littéralement, incorporée au gré des « répétitions » quotidiennes de la routine et du « sens commun ». Ainsi, la « tradition parfaite » des *priyayi* javanais, le *Makhzen* chérifien exercent leur emprise par le truchement d'attitudes motrices et d'esthétiques comportementales, autant que par des discours ou des signes[77]. Et la « résistance », qui naît des rapports de pouvoir, plutôt qu'à l'extérieur de ceux-ci et en opposition à ceux-ci, est médiatisée par la même « hexis corporelle » que celle sur laquelle s'édifie la domination. D'où l'attention que l'on doit accorder aux conflits de subjectivation qui si souvent ont eu pour enjeu ou pour support le corps, celui de l'indigène comme celui du colon[78]. La globalisation ne change rien à l'affaire,

[76] J. Lonsdale, "Les procès de Jomo Kenyatta. Destruction et construction d'un nationaliste africain », *Politix* 17 (66), 2004, p. 167.
[77] M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, *op. cit.* ; R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java*, *op. cit.*
[78] Voir par exemple, parmi une littérature immense, E. M. Collingham, *Imperial Bodies. The Physical Experience of the Raj, c. 1800-1947*, Cambridge, Polity Press, 2001.

et sous ses auspices le corps demeure aussi polémique qu'il ne l'était à l'époque impériale[79]. Ici, le concept foucaldien de « gouvernementalité », comme point de « rencontre entre les techniques de domination exercée sur les autres et les techniques de soi »[80], est sans doute plus précis que celui d'hégémonie.

Dès lors la question est de savoir, situation historique par situation historique, si la vulgarisation du pouvoir, en tant que conduite de vie pétrie de recours à l'extraversion, de revendication d'authenticité et des « impératifs engourdis » que les corps blancs ou indigènes ont hérités d'histoires particulières, peut être « cette expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique »[81]. Est-il pertinent, en situation coloniale ou postcoloniale, de parler d'une « hexis corporelle » comme « mythologie politique réalisée, *incorporée*, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser* » ? En bref, est-il un véritable habitus, reposant sur des techniques du corps précises, « sur les montages verbo-moteurs les plus profondément enfouis » que réactiveraient ou neutraliseraient divers rituels de pouvoir en tant qu'actes performatifs, *et dont procéderait la « résistance » elle-même*, par exemple au détour de l'émergence des différentes moutures de la « tradition » ou du « nationalisme », des mobilisations religieuses ou millénaristes, des mouvements culturels de danse ou de montre vestimentaire ? L'on ne peut répondre à ce type de questions que si l'on restitue l'historicité complexe des pratiques « quotidiennes » du corps, de ce que Bourdieu nomme les « valeurs faites corps ». Mais pour ce faire il faudrait aller bien au-delà de l'appréhension trop univoque que ce dernier a de l'habitus et de la définition souvent caricaturale de la discipline qu'ont retenue nombre de travaux d'inspiration foucaldienne.

Dans le même temps la praxéologie motrice de la domination ne saurait délaisser la sphère des idées car celles-ci se sont le plus souvent faites chair et matière, tout en étant des matrices de pouvoir et d'inégalité. Ce n'est pas retomber dans les errements de l'idéalisme magique que de rappeler l'éminence des mouvements intellectuels, idéologiques ou religieux dans la formation de l'Etat et la vulgarisation du pouvoir. Le libéralisme, le socialisme, le nationalisme, le fascisme, le communisme, les grandes religions universelles, des notions

[79] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, chapitre VI.
[80] M. Foucault, « Les techniques de soi » in *Dits et écrits. 1954-1988*, tome IV : *1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 785.
[81] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, chapitre IV, notamment pp. 115 et suiv.

« valises » comme celle de « réforme » – qu'elle soit d'inspiration bureaucratique, islamique, chrétienne, nationaliste ou libérale et démocratique, voire socialiste et communiste – ont configuré les hiérarchies politiques et économiques entre les groupes sociaux. Elles ont aussi consisté en des conduites de vie particulières, souvent antagonistes, aisément repérables grâce à leurs manifestations matérielles ou corporelles : le libéral, le communiste, le réformateur, le religieux ne partagent pas nécessairement la même culture matérielle, ne se vêtissent pas et ne se coiffent pas de la même façon, n'ont pas les mêmes divertissements ni parfois la même sexualité[82]. S'intéresser aux idées, c'est donc embrasser beaucoup plus que les seuls mots ou les seuls écrits de ceux qui les professent. C'est aussi voir se confirmer cette évidence que curieusement les théoriciens des relations internationales négligent : la plupart des grandes idéologies de la formation de l'Etat et de la vulgarisation du pouvoir ont été portées par des institutions sociales et des mouvements culturels transnationaux, en même temps que par le marché et l'impérialisme. Tel a été le cas des différentes moutures de l'islam politique, de la démocratie chrétienne, du communisme et du socialisme, du libéralisme, mais aussi du fascisme et du nationalisme[83]. On peut d'ailleurs en dire autant des techniques du corps et de la culture matérielle qui sont allées de pair avec la circulation mondiale des idées[84]. Quelle que soit, ici et là, l'intégration régionale militaire – par exemple jadis dans le cadre du Pacte de Varsovie et jusqu'à aujourd'hui dans celui de l'OTAN – il n'y a pas plus nationale qu'une armée, et chacune d'entre elles a jusqu'à son propre style de marche, ainsi que le faisait justement remarquer Mauss pour illustrer son concept de « technique du corps ». Il n'empêche que la diffusion planétaire du drill et du principe de l'uniforme bureaucratique a été fulgurante, non sans soulever des conflits de subjectivation là où les vêtements militaires occidentaux froissaient les économies morales du cru[85]. L'universalisation de la marche au pas a fourni à l'institution sociale de l'armée une bonne part de son « hexis corporelle », d'un Etat à l'autre, de même que celle de l'idée de nation lui a procuré son idéologie et son pathos.

Ce n'est donc pas seulement par un effet de mode, ou par convenance de sociabilité scientifique, que nous accordons tant de place au poids des relations transnationales dans

[82] Au sujet de l'Inde cf par exemple C. A. Bayly, « The origins of swadeshi (home industry) : cloth and Indian society, 1700-1930 » in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, chapitre X et E. Tarlo, *Clothing Matters. Dress and Identity in India*, Londres, Hurst, 1996.
[83] Voir par exemple A.-M. Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe XVIII°-XX° siècle*, Paris, Le Seuil, 1999.
[84] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, chapitre VI
[85] A. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 78-79 et 177.

l'élaboration des économies morales et dans la formation de l'Etat. De ce double point de vue elles s'avèrent décisives. Et le reconnaître revient paradoxalement à nuancer ou préciser le mot d'ordre de Prasenjit Duara : « Sauver l'histoire de la nation ». Car, dans bien des cas, c'est en définitive elle, et l'Etat, que l'on retrouve quand on les étudie, comme le montre au demeurant Duara lui-même[86]. Non que la formation de l'Etat-nation soit l'alpha et l'oméga du social depuis deux siècles. Mais elle s'accommode et se nourrit des multiples lignes de fuite de la globalisation, et ne relève pas d'une logique de jeu à somme nulle par rapport à cette dernière. Les « nationalismes de longue distance »[87] que véhiculent les diasporas, le caractère national de la plupart des mémoires que ces dernières entretiennent, à l'instar des communautés juives et arméniennes de par le monde, en sont des illustrations fréquemment citées. De même les « remises sociales »[88] que les migrants rapatrient dans leurs pays d'origine, par exemple sous forme de normes familiales, sexuelles, éducatives, alimentaires, vestimentaires ou politiques, ne sont pas forcément contradictoires avec le sentiment d'appartenance nationale[89].

En définitive, la formation de l'Etat (et d'un système international d'Etats) est plutôt une facette, une fonction dérivée de la globalisation. Cela est particulièrement évident quand on se penche sur l'élaboration des économies morales du politique. Celles-ci procèdent indissolublement de l'histoire au long cours des sociétés, de leur mise en relation avec leur environnement, de la structuration de leur champ politique, de leurs pratiques d'enrichissement et de solidarité. L'appréhension morale du pouvoir, de l'Etat, des biens, de l'argent, des alliances sociales ne s'effectue pas en vase clos ; elle est tributaire du rapport à l'Autre et à l'Ailleurs, que celui-ci soit d'ordre religieux, culturel, commercial, politique ou militaire. Pourtant, en la matière, l'extraversion est indissociable de la concaténation (ou de l'articulation) des emprunts idéologiques ou normatifs aux idées de souche, celles des terroirs ou de la longue durée. Une fois de plus il se vérifie que la globalisation n'arase pas l'historicité, en l'occurrence des idées sociales ou politiques. En Afrique de l'Ouest les notions occidentales de « mise en valeur », des Lumières, du développement ont « rencontré » des représentations autochtones congruentes du progrès, et il en est par exemple né le

[86] P. Duara, *Rescuing History from the Nation*, *op. cit.*
[87] B. Anderson, *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia, and the World*, Londres, Verso, 1998, chapitre III.
[88] P. Levitt, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press, 2001.
[89] F. Adelkhah, "Partir sans quitter, quitter sans partir", *Critique internationale*, 19, avril 2003, pp. 141-155 et « Le retour de Sindbad. L'Iran dans le Golfe », *Les Etudes du CERI*, 53, mai 1999.

« nationalisme culturel » yoruba, mouvement néo-traditionaliste, à la fois socio-politique et religieux, d'acquisition et d'adaptation de la modernité importée[90]. Les Jeunes Ottomans se sont quant à eux approprié les Tanzimat bureaucratiques en puisant dans la pensée islamique[91]. Et en Iran le mouvement constitutionnel de 1906 a trouvé l'essentiel de sa signification dans la théorie du « Cercle de Justice »[92], tandis que de nos jours les programmes politiques de la Reconstruction, de la Réforme, de la modernisation économique, de la protection de l'environnement ou de l'aménagement urbain s'énoncent sur le mode de la « fertilisation » (*abadani*)[93].

Question

Notre curiosité initiale quant à la synergie entre les économies morales et la formation de l'Etat dans les sociétés extra-européennes revient à « penser l'historicité même des formes de l'expérience »[94] dans différents moments ou sous différentes configurations de la globalisation, au point d'intersection du national, du local et du mondial, mais aussi à la confluence de diverses temporalités, de plus ou moins longue durée. D'une part, il nous faut saisir les processus d'universalisation, et, de l'autre, la « réinvention de la différence » (James Clifford) qui leur est consubstantielle. Il convient aussi de préciser la conceptualisation du pouvoir et de l'inégalité dont sont porteurs ces processus. La notion foucaldienne de « gouvernementalité » a de ce point de vue l'avantage de mettre en perspective les « techniques du soi » (et notamment du corps) et la formation de l'Etat, de saisir d'un même mouvement la domination et la résistance à cette dernière, de restituer l'ambivalence et la contingence de l'assujettissement[95]. Elle définit de manière dynamique et complexe des « gouvernements » historiquement situés et les saisit dans leur irréductibilité, un peu comme

[90] Cf J. D. Y. Peel, *Ijeshas and Nigerians. The Incorporation of a Yoruba Kingdom, 1890s-1970s*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 et *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, *op. cit.*, en particulier sur la notion yoruba de *olaju*. Voir aussi A. Mbembe, "La palabre de l'indépendance. Les ordres du discours nationaliste au Cameroun (1948-1958)" in J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, chapitre5 sur l'énonciation de l' « indépendance » dans les termes bassa du *Nkaà Kundè*.
[91] S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962.
[92] N. Sohrabi, « Revolution and state culture : the Circle of Justice and constitutionalism in 1906 Iran » in G. Steinmetz, ed., *State/Culture*, *op. cit.*, chapitre VIII.
[93] F. Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998.
[94] M. Foucault, *Dits et écrits*, volume IV, *op. cit.*, p. 579.
[95] J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.* et « Foucault au Congo » in M.-F. Granjon, *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005, chapitre V, ainsi que *L'Etat en Afrique*, *op. cit.*

l'avait fait Paul Veyne à propos de la cité évergétique, dans un livre dont on dit qu'il a inspiré à Foucault sa problématique de la gouvernementalité[96] .

Se pose alors la question de la comparaison entre des processus de formation de l'Etat, entre des appartenances à des économies morales, ou entre des « gouvernementalités », des « hégémonies », des « dominations » par définition singulières. Cette opération intellectuelle peut-elle avoir un sens ? Oui, répondait il y a peu l'historien Giovanni Levi dans un séminaire de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, si nous entendons par comparatisme le partage des interrogations, et non celui des conclusions. Son ethos est celui de la curiosité. Ainsi comprise, l'entreprise comparative est d'abord une conversation entre des chercheurs, des terrains, des morceaux d'histoire. Tel est d'ailleurs le sens premier de « colloque ». Il est décidément des exercices plus désagréables, et il est rassurant de savoir que la politique comparée n'est pas soluble dans l'économie morale.

[96] P. Veyne, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976.