



**HAL**  
open science

## De l'anthropologique au politique

Jean-Marie Donegani

► **To cite this version:**

Jean-Marie Donegani. De l'anthropologique au politique. *Raisons politiques*, 2006, 22, pp.5 - 14.  
10.3917/rai.022.05 . hal-03459174

**HAL Id: hal-03459174**

**<https://sciencespo.hal.science/hal-03459174>**

Submitted on 30 Nov 2021

**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.

JEAN-MARIE DONEGANI

## De l'anthropologique au politique

---

UNE DISCIPLINE SE CONSTITUE par l'accumulation de travaux se conformant aux critères de scientificité et par la régulation que leur imposent des institutions de discussion et de transmission. De ce point de vue, l'anthropologie et la science politique ont une préhistoire et une histoire analogues qui ont vu progressivement, à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, se préciser les concepts, les théories, les méthodes, les écoles et les institutions qui dessinèrent leur identité.

Même si la réflexion politique peut évidemment être décelée très loin dans l'histoire de la philosophie, la science politique ne devint discipline qu'avec l'apparition à la fin du 19<sup>e</sup> siècle d'une série de conditions sociales et culturelles qui telles la révolution industrielle, l'individualisme et la démocratie ou la sécularisation, l'esprit scientifique et l'élévation du niveau d'éducation changèrent l'appréhension du monde et installèrent le souci nouveau d'une analyse rigoureuse des processus de pouvoir, de décision et d'intériorisation des normes de la socialité.

De même, il est possible de reconnaître une recherche constante dans l'histoire de la pensée des caractéristiques fondamentales de l'identité de l'homme conçue soit comme naturellement politique soit comme naturellement asociale et d'une réflexion sur la société conduite à partir de la considération d'une pluralité des cultures aussi bien chez Aristote que chez Rousseau. Mais cette réflexion ne donne naissance à la discipline anthropologique qu'avec le développement de l'étude des sociétés dites primitives et plus généralement des sociétés « autres » considérées pour elles-mêmes

et néanmoins interprétées à partir d'un principe général permettant de les regrouper et de leur donner sens.

La science politique a acquis son statut de discipline scientifique, non seulement en multipliant les observations empiriques mais aussi en les détachant progressivement de tout jugement normatif, laissant à la philosophie politique le privilège de la réflexion sur le souhaitable et le monopole de l'évaluation des conditions les plus propices à la solution du conflit et à la réalisation de la coopération. L'anthropologie, en revanche, a été dès ses origines divisée entre un courant marqué par le relativisme culturel et un autre qui, soucieux de découvrir les conditions de la société idéale, ne s'est référé aux « primitifs » ou aux « sauvages » que pour interpréter l'évolution humaine à l'aune de l'aboutissement occidental. Les sociétés primitives ont ainsi pu revêtir un statut de repoussoir équivalent à celui que prend dans les philosophies du contrat l'homme de la nature, épargné des corruptions de la civilisation ou, dans l'autre sens, malheureusement exempt de la pitié et de la sollicitude nécessaires à la constitution de la société.

Ce n'est pas que l'évolutionnisme soit étranger à la démarche du politiste. La notion de développement politique a ainsi été pendant longtemps un des paradigmes dominants de l'école anglo-saxonne comme des sociologies weberienne ou marxiste. Les théories de Tönnies ou de Durkheim ont envisagé le changement social comme passage d'une forme d'organisation naturelle à une autre plus rationnelle ou d'une division du travail fondée sur la solidarité mécanique à une autre, de type organique, plus complexe et, bien qu'éventuellement source d'anomie, pourtant émancipatrice de l'individu. Les théories de Parsons ou d'Easton ont conçu le passage de l'indifférenciation des sociétés traditionnelles à l'avènement de l'État comme nécessairement induit par des contraintes de type systémique. Les théories conflictuelles ont évalué la sortie de l'état primitif comme créatrice d'un politique régulant la division du travail et accompagnant le changement social. Enfin et surtout, les sociologies de la modernisation et du développement de Smelser ou de Moore, de Shils ou de Dahl, de Deutsch ou de Lerner, d'Almond ou de Pye, ont toutes eu pour visée de déceler les propriétés dynamiques de la modernisation et de lier l'évolution des sociétés du Tiers Monde aux conditions connues autrefois par les systèmes politiques européens. Mais la science politique a aujourd'hui reconnu, avec des auteurs comme Fallers ou Eisenstadt, que tous les systèmes politiques ne changent pas de la même

manière, que la connaissance des sociétés suppose la prise en compte des microcosmes qui les composent et que la variété des modèles d'organisation interdit de penser, comme le supposaient les développementalistes, que les sociétés traditionnelles ne représentent que des étapes dans un modèle unique d'évolution calqué sur celui de la modernité occidentale.

En revanche, l'anthropologie est aux prises, dans sa visée même, avec le concept d'évolution. En effet, l'objet de l'étude des premiers anthropologues n'est pas telle ou telle société particulière mais bien la totalité de la culture humaine dans le temps et dans l'espace. Dès lors, ce postulat de l'unité de l'espèce humaine conduit, à partir de la méthode comparative, à poser le problème de l'évolution, à élaborer comme Tylor ou Morgan des échelles de civilisation et à retracer ainsi les origines des formes culturelles des sociétés modernes, celles-ci étant envisagées comme le point d'aboutissement du progrès humain. Certes, le courant évolutionniste a été contesté, et notamment dès le début par H. J. Summer Maine dans son *Ancient Law* de 1861 mais, fondamentalement, c'est bien ce postulat de l'unité de l'homme et du continuum culturel qui a impliqué que la question de l'évolution, de l'histoire, et, en conséquence, possiblement du progrès soit toujours au cœur de la réflexion anthropologique. Comme l'indiquait Linton en 1955 dans *The Tree of Culture*, même si les cultures se fragmentent et se mêlent, la transmission des savoirs et des coutumes doit être pensée comme un tout de telle sorte que le point de développement d'une culture donnée exprime les changements passés et inclut toutes les potentialités des évolutions suivantes. Dès lors, même si l'évolutionnisme proprement dit peut être évalué comme une position épistémologique contestable et dépassée, l'attention aux phénomènes de diffusion et le postulat de la nécessité d'une interprétation globale du destin humain impliquent de saisir chaque état des mœurs comme la résultante d'événements historiques et de s'attacher à la définition des cercles culturels concrets à partir desquels s'est opéré le développement des sociétés. L'étude ainsi de l'acculturation et de la diffusion des modèles sociaux tant par l'école allemande à la suite de Graebner ou de l'école anglaise avec Elliott Smith que de l'école française sous l'impulsion de Mauss conduit à voir chaque culture comme un développement original, fruit de sa propre créativité et enrichi de matériaux extérieurs. La comparaison de multiples sociétés traditionnelles permet de suivre les processus de diffusion jusqu'à la recherche d'un *pattern* universel de la

culture qui honore pourtant le caractère diachronique des emprunts. Cette attention aux phénomènes de diffusion ouvre à la notion d'intégration culturelle qui aura une importance décisive dans la pensée fonctionnaliste dont, avant Radcliffe Brown, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* dessinèrent le programme.

C'est encore ce postulat de l'unité de l'homme qui conduit Lévy-Bruhl à la célèbre distinction entre mentalité primitive et mentalité moderne qu'il présente non comme une opposition entre deux types de cultures mais comme deux traits structurels qui sont actifs dans des proportions variables dans tous les groupes humains, toute société primitive élaborant une mentalité logique et toute société moderne présentant des résidus de propriétés mystiques et de liaisons prélogiques. De même, avec la notion de fait social total de Mauss, la réalité socio-culturelle est perçue comme un ensemble intégré dont tous les éléments entrent en relation. Et à partir de là, sans doute, notamment avec Malinowski, ce que recherche l'anthropologue dans les sociétés exotiques n'est plus d'abord la racine historique de la culture mais plus profondément sa racine logique.

Pourtant, l'approche fonctionnaliste, comme plus tard l'approche structuraliste, en dépit de leur visée totalisante et par-delà ce postulat toujours présent de l'unité de l'homme, semblent négliger le politique lui-même. Sans doute faut-il attendre l'apparition du courant « dynamiste » à partir des années 1950-1960, qui ne s'attache plus à la contemplation de la cohérence et de l'intégration des sociétés traditionnelles mais s'intéresse aux modifications que l'histoire leur impose, pour que soit soulignée l'existence de tensions et de conflits, notamment ceux dus aux bouleversements apportés par la colonisation occidentale. Leach critiquera la vision de l'anthropologie classique qui identifie changement et destruction et privilégie la cohérence au détriment des contradictions. Balandier verra dans le changement une véritable expérimentation qui éclaire non seulement le présent mais aussi le passé et l'histoire des entités sociales. C'est ce dernier qui, concevant les prémisses d'une « anthropologie dynamique » et mettant en évidence les mécanismes qui contribuent à la cohésion tout en menaçant sans cesse l'équilibre fondamental, donnera l'ampleur que l'on sait à la formation de l'anthropologie politique.

Ici le regard se fait plus attentif à l'hétérogénéité de toute société, à l'âge et à l'origine des éléments qui la composent, aux contradictions qui la travaillent, au caractère toujours provisoire et incertain des agencements auxquels tendent les institutions. Cette

attention au changement et à la précarité des équilibres conduit à identifier la situation coloniale comme l'imposition d'une domination étrangère qui ne peut que susciter des relations d'antagonisme et d'instrumentalisation d'une société par l'autre. Dès lors, loin de privilégier comme autrefois la cohérence et l'unité, l'approche anthropologique devient de part en part traversée par la thématique de la crise suscitée par la domination extérieure et de la réponse globale mais non forcément cohérente que les cultures dominées donnent à ce déséquilibre. Cette approche accorde une place nouvelle à la diversité des répliques apportées par des sociétés différentes à ce choc venu de l'extérieur. Ce n'est plus l'harmonie qui est conçue comme caractéristique des sociétés traditionnelles mais le changement et le conflit qui engagent à les percevoir comme des unités actives et non plus passives où constamment les rapports de pouvoir et la légitimation des dominations définissent l'axe principal des évolutions et des adaptations.

À partir de cette impulsion, l'anthropologie du politique loin de se cantonner à l'examen des situations de dépendance coloniale en vient à proposer des réflexions plus générales sur l'essence du pouvoir, les ressorts de la domination, l'intériorisation des contraintes et les processus de légitimation qui nécessairement rencontrent les élaborations théoriques traditionnelles de la science politique occidentale. Le « détour » anthropologique devient une des voies privilégiées de la lecture politique de la modernité. Si l'anthropologie rencontre la science politique, c'est d'abord autour d'interrogations nouvelles touchant à la nature même du politique. Celui-ci est-il une catégorie restrictive, spécialisée notamment dans l'appareil étatique ou est-il une propriété de toute formation sociale empruntant des voies multiples qui chacune pourtant tend à l'accomplissement d'une même fonction essentielle de maintien de l'ordre social ? Le politique est-il une instance repérable en tout temps et en tout lieu sous la forme d'institutions et de rôles spécifiques ou apparaît-il comme une structure discrète ne se manifestant que sous certaines conditions et dans certaines situations, sans que rien dans les cultures considérées ne permette de le dégager hors des moments et des lieux de son émergence, toujours provisoire, changeante et précaire ? Toujours est-il que, quelles que soient les réponses proposées à ces questions, le politique apparaît comme un processus inhérent à l'essence même du social, concernant toutes les sociétés historiques, et retrouvant par là même les interrogations de la philosophie politique.

On le comprend, l'apport de l'anthropologie politique ne peut être réduit à la description des sociétés « autres » et dépasse largement le projet d'une connaissance de l'exotisme. À travers la découverte de la variété des institutions et des pratiques assurant le gouvernement des hommes, par l'étude de la diversité des systèmes de pensée et des formes symboliques fondant l'obéissance, c'est bien à une réflexion sur l'essence du politique, sur sa nature et son fondement par delà la multiplicité de ses manifestations qu'ouvre la démarche anthropologique.

À partir notamment de l'étude de Leach sur les hautes terres de Birmanie, c'est la distribution du pouvoir entre les groupes reliée à l'instabilité structurelle de l'ensemble qui devient l'objet d'une réflexion conduisant à ne plus considérer seulement l'ordre politique comme un système figé de contraintes et d'imposition de la représentation légitime du monde social. À partir de la grande opposition entre sociétés étatiques et sociétés sans État, il devient possible de construire des typologies allant des systèmes à gouvernement minimal jusqu'aux systèmes fortement différenciés et centralisés, sans oublier la catégorie intermédiaire des États segmentaires proposée par Southall. À partir des oppositions entre coutume et conflit, ordre et rébellion mises en lumière par Gluckman à propos des sociétés africaines, on en vient à considérer les processus politiques comme affectés constamment par le déséquilibre et la tension, loin des premières considérations sur l'immobilité et l'harmonie supposées des sociétés primitives. Avec les travaux de Nadel et d'Evans-Pritchard, l'histoire est réintroduite dans l'approche anthropologique démontrant les limites d'une interprétation trop statique des équilibres traditionnels. Malgré le succès des thèses de Clastres sur les sociétés sans État, trop vite considérées comme des sociétés sans contrainte et sans pouvoir, l'interrogation demeure ouverte sur le repérage et la délimitation des activités politiques, opposant le camp des maximalistes considérant qu'il n'y a pas de société sans gouvernement, que l'unité sociale est toujours une unité politique, et celui des minimalistes qui, s'appuyant sur le constat d'un manque d'institutions comparables à celles de l'État moderne, plaident pour la thèse d'un politique défini simplement comme un aspect de toute vie sociale mais sans aucune identité spécifique, le pouvoir s'exprimant dans les circuits de la parenté, de la religion et de l'économie.

Ces débats touchent de front la science politique elle-même en ce qu'ils conduisent à s'interroger d'une part sur la relativité des

formes étatiques pourtant conçues traditionnellement comme inhérentes à l'exercice du pouvoir, d'autre part sur les conditions d'apparition et de développement de ces circuits spécialisés que connaissent à la fois les sociétés occidentales et certaines sociétés traditionnelles. Mais passer de la description des structures à la recherche des genèses n'implique pas l'affirmation d'une nécessité absolue de la spécialisation politique. Dans les univers où le domaine politique est restreint, des fonctions multiples peuvent être remplies indifféremment par les mêmes groupes selon les circonstances et les situations de telle manière que la fonction politique est remplie par le moyen de relations qui ne sont pas elles-mêmes qualifiées de politiques. Le politique ainsi, s'il n'est plus lié à des positions structurelles ni réservé à des groupes permanents, apparaît comme une qualification fluctuante de certains rapports sociaux, interdisant d'en tracer les frontières et d'en déterminer l'essence tandis que mythes et rites fournissent les instruments de revendication de statut et de pouvoir ailleurs ordinairement qualifiés de politiques. Certes, toute société repose sur le respect d'un ordre qui la fonde et développe les moyens nécessaires pour limiter les effets de la compétition entre les groupes et entre les individus. Mais la nécessité de lutter contre le désordre et l'éclatement n'implique pas la coercition. Et la question que posent alors aux politistes les découvertes des anthropologues est celle tout simplement de la nature du politique prise entre la définition étroite de la dévolution et du maintien de la contrainte légitime détenue par un corps spécialisé d'agents et la définition large d'une assise de l'ordre commun assurée par l'intériorisation des normes de comportements appuyée sur le religieux, le mythique et le symbolique.

Dans toute société se manifeste une dissymétrie des rapports sociaux telle que des oppositions possiblement violentes menacent la coexistence. Toute société est en outre confrontée à des menaces extérieures qui impliquent l'organisation de sa défense. Mais, si le pouvoir se renforce avec l'accentuation des inégalités et la pression des contraintes extérieures, il peut soit s'exprimer sous la forme d'un appareil spécialisé dans la coercition soit sous celle d'une sacralisation diffuse des distinctions de rôles et de statuts telle que la société est saisie comme unité sans pour autant que cette unité apparaisse comme le fruit d'une volonté et prenne l'apparence d'une domination. Ce que l'anthropologie révèle ainsi à la science politique tient dans l'articulation nécessaire mais indéterminée de l'intégration sociale et de l'intégration politique. Et si la question



demeure posée de la nature proprement politique des rapports de pouvoir, c'est évidemment une part essentielle de la théorie politique qui en vient à être affectée par les apports de l'anthropologie.

Le dossier proposé dans ce numéro de *Raisons politiques* a pour ambition d'ouvrir à une réflexion sur les apports de l'anthropologie à la connaissance du politique et sur ses rapports avec la politique elle-même, à son instrumentalisation à des fins politiques.

Georges Balandier, dans une œuvre pionnière, a procédé à une théorisation de la situation coloniale en saisissant les déséquilibres issus des relations de domination et de subordination entre les sociétés occidentales et les sociétés africaines. Il a aussi ouvert la science politique aux apports de l'anthropologie en plaçant au centre de sa réflexion la question du pouvoir dans les sociétés sans État. Dans le premier article de ce dossier, il procède à une relecture de la naissance et du développement de l'anthropologie politique, notamment dans son interprétation dynamiste des systèmes politiques traditionnels. Il rappelle combien cette discipline a contribué à redéfinir la notion de politique en dépassant ses définitions formelles pour s'attacher à déterminer ce qui fonde le pouvoir, lui apporte sa substance et sa capacité d'agir. Il explique la nécessité dans laquelle se sont trouvés les anthropologues de donner une place importante aux processus historiques qui travaillaient les sociétés qu'ils étudiaient et insiste sur les réflexions qui ont vu le jour concernant la nature de l'État traditionnel et sa rencontre avec l'État moderne. Évoquant les apports récents de l'anthropologie politique, il plaide pour le redéploiement de la discipline vers de nouveaux objets et de nouvelles problématiques plus sensibles à la pluralité et l'inventivité des mondes sociaux et des assises du pouvoir.

Luc de Heusch, spécialiste renommé des royaumes interlacustres africains, reprend le débat sur les rapports entre États et sociétés et sur les systèmes de transformation du pouvoir dans les complexes culturels lignagés et acéphales mais aussi dans les royaumes guerriers où la sacralisation du monarque est apparemment moins vive que dans d'autres sociétés traditionnelles. Ce rapport entre sacralité et pouvoir est au centre des interrogations de l'anthropologie et il convient de préciser les rapports entre les fonctions rituelles et les fonctions politiques qui incombent aux chefs. On en vient ainsi à un bilan nuancé des conclusions des recherches anthropologiques sur le pluralisme des systèmes politico-religieux où des interactions et des concurrences s'expriment entre sorciers et seigneurs. La

conclusion appelle à reconsidérer l'identité de l'État dans les sociétés sans écriture qui n'est en aucune manière une préfiguration de l'État moderne occidental et engage à une réflexion de fond sur la nature du rapport au pouvoir et à la transcendance de la société.

C'est à Yves Schemel, politiste familier de l'anthropologie, qu'il revient d'ouvrir une réflexion sur les rapports de cette discipline avec la science politique. L'anthropologie politique ne s'est jamais imposée comme une branche reconnue de la science politique. Pourtant les problèmes auxquels s'attache l'anthropologie politique – sortir de l'anarchie, éviter la guerre, accumuler le pouvoir et se choisir un avenir – sont incontestablement ceux qui préoccupent aussi la science politique. Les apports de l'anthropologie politique sont essentiels à la réflexion des politistes : pouvoir limité des chefs et domiciliation du pouvoir dans la civilité, nature dangereuse et contrôlée du pouvoir, instauration des divisions et des classements sociaux fondateurs de l'ordre. Mais la science politique ne s'est pas vraiment approprié les résultats des recherches anthropologiques, sans doute en raison de la domination de l'approche sociologique sur la définition de la discipline. Pourtant, aujourd'hui, un certain nombre de recherches portant sur les aires culturelles comme sur les manifestations et les célébrations collectives ainsi qu'une attention plus grande accordée aux processus de traduction des différences sociales en capacité politique ouvrent à une nouvelle alliance entre l'anthropologie et la science politique. Sans oublier que, à la suite de la première qui s'interroge sans cesse sur les partitions entre le permis et l'interdit, la seconde ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les valeurs et d'un dépassement du descriptif par l'évaluatif.

Mais les rapports entre l'anthropologie et la politique ne peuvent être réduits à l'examen des postures de recherche, à l'épistémologie des disciplines et à la délimitation de leurs influences réciproques. Il ne faut pas oublier que les recherches anthropologiques ont aussi une fonction proprement politique et ont même fait l'objet d'une instrumentalisation par les pouvoirs.

Ainsi, Romain Bertrand, chercheur au Centre d'études et de recherches internationales de Sciences Po et spécialiste de l'Indonésie, retrace le rôle joué par les ethnologues et islamologues dans le projet impérial néerlandais à la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle. La vision notamment que développe Snouck Hurgronje de l'islam et du caractère superficiel de son implantation à Java permettra de justifier la politique coloniale néerlandaise à l'égard

des organisations musulmanes mobilisées contre la colonisation. À sa suite, nombre d'orientalistes s'engageront dans une justification savante des projets de réforme de la gestion impériale du domaine insulindien, indiquant que le discours scientifique de l'anthropologie peut devenir la grammaire idéologique d'entreprises de conquête et de maintien des dominations.

Dans un autre contexte plus récent, l'anthropologie a été utilisée par le pouvoir soviétique puis par les dirigeants de la Russie pour fonder en raison leur politique à l'égard des nationalités. Alexandra Goujon, maître de conférence à l'Université de Bourgogne et spécialiste de la question des nationalités après l'effondrement de l'URSS, présente un entretien qu'elle a obtenu auprès de Valery Tishkov, directeur de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des sciences de Russie depuis 1989. On perçoit dans les débats retracés ici autour de la théorie de l'ethnicité, catégorie sociale ou catégorie biologique, les enjeux politiques qui ont traversé les revendications nationalistes et les réponses du pouvoir au moment de la dislocation de l'URSS et par la suite. La définition des catégories identitaires n'est pas seulement un problème de l'anthropologie scientifique mais aussi de la politique des nationalités et de la gestion des autonomies nationales et culturelles. Et les rapports entretenus notamment par Valery Tishkov avec les autorités publiques ne sont pas sans lien avec ses positions scientifiques. Manifestation de l'imbrication des enjeux de connaissance et des enjeux de pouvoir, caractéristique des situations autoritaires, mais peut-être révélatrice au-delà de ce contexte particulier de la permanente implication politique des élaborations scientifiques.