

Anthropologie politique de la globalisation

Collection *Anthropologie critique*

dirigée par Monique SELIM

Cette collection a trois objectifs principaux :

- renouer avec une anthropologie sociale détentrice d'ambitions politiques et d'une capacité de réflexion générale sur la période présente,
- saisir les articulations en jeu entre les systèmes économiques devenus planétaires et les logiques mises en œuvre par les acteurs,
- étendre et repenser les méthodes ethnologiques dans les entreprises, les espaces urbains, les institutions publiques et privées, etc.

Dernières parutions

Patrick HOMOLLE, *D'une rive à l'autre. Associations villageoises et développement dans la région de Kayes au Mali*, 2009.

Laurent BAZIN, Bernard HOURS & Monique SELIM, *L'Ouzbékistan à l'ère de l'identité nationale. Travail, sciences, ONG*, 2009.

Claire ESCOFFIER, *Transmigrant-e-s africain-e-s au Maghreb. Une question de vie ou de mort*, 2008.

Charlotte PEZERIL, *Islam, mysticisme et marginalité. Les Baay Faal du Sénégal*, 2008.

Rodolphe GAILLAND, *La Réunion : anthropologie politique d'une migration*, 2007.

Fernandino FAVA, *Banlieue de Palerme. Une version sicilienne de l'exclusion urbaine*, 2007.

Julie DEVILLE, *Filles, garçons et pratiques scolaires. Des lycéens à l'accompagnement scolaire*, 2006.

Marie REBEYROLLE, *Utopie 8 heures par jour*, 2006.

Rémi HESS & Gérard ALTHABE, *Une biographie entre ici et ailleurs*, 2005.

Carmen OPIARI, *Le candomblé : images en mouvement. São Paulo, Brésil*, 2004.

Alina MUNGIU-PIPPIDI & Gérard ALTHABE, *Villages roumains. Entre destruction communiste et violence libérale*, 2004

Bernard HOURS Monique SELIM

Anthropologie politique de la globalisation

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2010
5-7, rue de l'Ecole polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-11169-1
EAN : 9782296111691

Sommaire

Introduction	7
La fin du développement et les bonnes œuvres globalisées	13
Humanitaire et ONG	13
Logiques sociales et normes globales	53
La santé unique	55
Vers un système global de travail	65
L’envahissement sécuritaire	83
Les politiques de la compassion	101
Prescriptions éthiques	115
Des acteurs idéologiques de la globalisation	123
Icônes féminines actuelles	125
L’étranger imaginaire	141
Renvoi à la nature : “les peuples autochtones”	153
La généralisation des schèmes coloniaux	161
La chute dans l’indignité en Ouzbékistan	175
Pauvreté et richesse au Vietnam	199
L’investigation ethnologique à l’épreuve de la globalisation	211
Le cadre	211
Modes de communication ethnologique	231
Retour sur le terrain	253
Conclusion	259
Bibliographie	275

Introduction

Bernard Hours
Monique Selim

La globalisation entendue ici débute après la chute du mur de Berlin suivie de l'effondrement de l'URSS. C'est aussi le commencement réel du troisième millénaire. Des phénomènes particuliers sont observables à des époques antérieures, comme la découverte du monde par les grands navigateurs. Néanmoins, par leur ampleur et leur nature, les divers processus observables aujourd'hui se conjuguent pour mettre en œuvre des logiques efficaces convergentes appelées globalisation. Celles-ci font éclater les mesures du temps, de l'espace, produisant une configuration nouvelle que même les anthropologues ne peuvent plus nier, malgré leur attachement académique à des objets présumés, à tort, pérennes : les fameuses traditions trop longtemps présentées comme des plats froids pour musées. Prendre pour objet de recherche la globalisation c'est accepter l'évidence d'une somme de changements en forme de mutation profonde, cohérente, articulée, complexe, appelée ici globalisation.

Il s'agit d'un phénomène plurivoque, autogénéré, produisant des normes nouvelles dans tous les domaines. Sa dimension géographique exprimée par la notion de mondialisation est trop étroite et limitée à l'espace pour être retenue. Ce sont les diverses normes productrices du sens de la globalisation qui nous intéressent dans

cet ouvrage. Les dimensions idéologiques et politiques retiennent notre attention car elles sont les moins étudiées, les anthropologues préférant, pour une large part d'entre eux, se pencher sur les flux culturels liés à la globalisation, souvent avec un culturalisme et des œillères apolitiques. Le développement planétaire de l'économie de marché capitaliste se double de la production de normes globales dans des domaines tels que la morale, la santé, la sécurité, trois champs où l'efficacité des logiques globales s'observe, se construit, se développe à grande échelle. Tout se passe comme si un système économique devenait projet de civilisation, univoque et unique. La fin apparente de l'idéologie du progrès, des récits et aspirations politiques antérieurs, sonne l'extinction des lumières du XVIII^e siècle européen. Il y a là une rupture manifeste, profonde, durable, qui n'est certes pas la fin de l'histoire mais l'ouverture d'un autre chapitre dont la durée et la viabilité sont des inconnues face auxquelles les présomptions néolibérales, naïves ou arrogantes, pèsent peu.

La globalisation mobilise plus les politistes et les économistes que les anthropologues pour lesquels elle apparaît comme un risque mais aussi un défi. Comment en effet penser le local du global lorsque le local ne peut plus se prévaloir d'une autonomie évanouie comme l'espace et le temps anciens ? La liberté des acteurs locaux demeure, mais elle est en permanence exposée à la mise en scène de spectacles dits "culturels" ou de pseudo-informations, comme si chacun n'était plus qu'un figurant dans un théâtre global sans adresse, ni murs. Ce non-lieu où tout se passe en temps réel est pourtant le cadre où s'inscrit progressivement une partie de l'humanité aujourd'hui. Le destin de "l'autre partie" est évidemment préoccupant puisqu'il représente un danger potentiel, une contestation permanente, possible, des consensus virtuels qui fondent la fiction globale. Car la globalisation se présente comme une énorme bulle, financière, environnementale, politique, morale, sanitaire, qui se constitue par le simple effet de l'interdépendance généralisée qui enchaîne tous les acteurs du système, à l'exception de ceux qui se situent hors de ce système, c'est-à-dire les non-solvables, les fameux "pauvres" de la Banque mondiale, tous ceux

qui ne sont que des créatures hors globalisation car hors marché. Leur existence constitue un danger permanent et c'est pourquoi il faut, à tout prix, les intégrer dans le cycle de la consommation : leur vendre téléphones mobiles, abonnements à des semences génétiquement modifiées, quitte à leur proposer des crédits, voire même des microcrédits afin que seuls quelques-uns en réchappent, voués à la délinquance ou à l'assistance humanitaire.

La globalisation, qui n'est pas, répétons-le, un processus univoque, fait éclater plusieurs notions qui structuraient la pensée au XX^e siècle. Parmi elles on se penchera sur le destin du développement, du concept binaire Nord-Sud, du couple nature-culture. Enfin, *last but not the least*, le sens de la liberté, au-delà de son acception idéologique libérale, est complètement réinterrogé avec la fin des lumières du XVIII^e siècle européen qui s'éteignent sous nos yeux de façon irréversible. Tous ces phénomènes concomitants, parmi d'autres, nous mettent en présence, en sciences sociales, de discours fréquemment en porte-à-faux, qui utilisent par économie ou nécessité des concepts souvent vidés de leur sens ou inadéquats pour analyser les phénomènes observés. Le propos n'est pas ici d'apporter un cadre théorique complet pour expliquer le monde nouveau mais, plus modestement, à partir de l'examen de quelques domaines observés sur des terrains divers, de proposer quelques pistes d'analyses susceptibles de contribuer à la réflexion, pour l'heure assez limitée, sur la nature des processus dits de globalisation. Il s'agit en particulier de forger des outils, des concepts, des hypothèses ajustées à la conjoncture contemporaine dont il est facile de dire qu'elle n'est pas totalement nouvelle mais contestable de lui appliquer des instruments devenus, pour partie, obsolètes. Penser la globalisation suppose une "gymnastique" extrême dans la mesure où les dimensions sont multiples, intriquées, parfois contradictoires en apparence. L'objectif ici n'est pas de produire un discours abstrait, mais un cadre d'analyse appuyé sur des études de cas dans des pays variés, pour la plupart asiatiques et exposés fortement aux processus de globalisation ou à certains d'entre eux.

Cet ouvrage se présente en quatre parties. La première aborde la globalisation comme un processus idéologique multidimensionnel.

On analysera les champs idéologiques que sont le développement (idéologie historique du développement), l'action humanitaire et la multiplication des ONG comme acteurs idéologiques d'une globalisation morale, la démocratie occidentale aujourd'hui bien problématique, l'inflation sécuritaire étroitement liée à la gestion des risques sanitaires.

La seconde partie se penche sur les transitions idéologiques postérieures à la fin de l'URSS qui a rendu possible le système économique unique qu'est le capitalisme désormais et qui a permis la mondialisation économique avec ses tentatives consécutives de globalisation des normes de toute nature. L'examen du "socialisme de marché", formule obsolète, constitue un excellent indicateur de mutations en cours dans des pays comme le Vietnam, la Chine, le Laos ou l'Asie centrale, cette dernière hors "socialisme de marché" mais bien postsoviétique. L'accent est mis sur les pivots de la globalisation que sont la santé, le travail, la sécurité, la charité, l'éthique.

Dans la troisième partie, on observera en particulier la multiplication des productions identitaires sur la figure de l'étranger, les normes sexuelles, la pauvreté comme anormalité, la nature.

La quatrième partie sera consacrée aux conséquences méthodologiques et épistémologiques de la globalisation qui modifie, partiellement, les objets et les méthodes de l'anthropologie. Tout au long de ces chapitres il apparaîtra que la globalisation est d'abord la production de normes à vocation universelle dans tous les domaines, en particulier l'économie (capitaliste), la morale (humanitaire ou des droits de l'homme), la santé (pour la vie de longue durée), la politique (où la démocratie occidentale s'efforce avec difficulté d'être un modèle universel accepté) et aussi à travers les multiples déclinaisons contemporaines des marqueurs ou marchandises identitaires qui proposent des instruments de gestion de l'altérité sexuelle, ethnique, économique, religieuse, qui restructurent les sociétés et les modalités de l'appartenance à des entités sociales collectives largement recomposées ou en voie de recomposition.

En effet, derrière les flux culturels, les hybridités et métissages décrits par les culturalistes se pose, pour l'anthropologie, la ques-

tion de la nature des logiques en œuvre dans ces processus. La simple description ethnographique des conduites observées et des pratiques, spectaculaires ou non, n'apporte à cet égard aucune lumière sérieuse sur le sens des usages étudiés qui demeure, en dernière analyse, le cœur du questionnement anthropologique, avant, pendant, et après globalisation. L'astuce qui consiste à mettre au pluriel les concepts trop problématiques a ici été écartée puisque notre hypothèse initiale postule l'existence d'une logique globale à identifier, à travers le maintien, voire le développement d'une extrême diversité laquelle progressivement n'est plus productrice de sens mais du spectacle de la diversité qui tend à devenir parodie de soi-même dans des scénarios identitaires programmés suivant des normes non plus plurielles mais uniques. C'est bien là le centre de la problématique de cet ouvrage et son ambition principale.

L'autre, l'altérité, sont au cœur du questionnement anthropologique. Accompagnant la colonisation, l'anthropologie s'est bâtie au XIX^e siècle comme une "scène" de l'autre. La dimension fantasmatique de l'autre, inséparable de sa constitution en objet d'étude, a été maintes fois soulignée dans des champs disciplinaires variés ; à chaque période historique, les visages de l'autre se renouvellent donc en écho aux enjeux du moment. A travers l'autre se décryptent les imaginaires et les lignes de fuite des groupes sociaux et des sociétés. Cet ouvrage aborde la globalisation en mettant au centre de ses interrogations les notions d'autre et d'altérité. Il ne s'agit pas d'adopter le point de vue de l'autre, ce qui se révélerait un mirage et une croyance naïve ; éviter corollairement l'altérisation de l'autre, qui se présente comme le principal danger des variantes ethnographiques, est une préoccupation constante des auteurs. La perspective retenue s'inscrit ainsi sur une crête semée d'écueils où l'autre se tient au-delà des vagues de fictionnalisation comme un personnage qu'il faut protéger de toutes les réductions menaçantes qui l'assaillent. Pourquoi pourrait-on se demander ? Parce que la disparition de l'autre signe un rêve mortifère d'un monde lisse, entièrement réglé et habité par des individus privés de l'altérité qu'inscrit leur subjectivité.

La globalisation met fin à l'altérité politique et économique qu'ont incarnée les différentes modalités nationales du communisme. Elle implique un regard historique qui embrasse une foule d'autres succèsifs qui ont hanté les esprits : parmi ceux-ci le communiste, un couteau entre les dents, assassinant les chrétiens, est en bonne place après le sauvage cannibale, jouissif et infantile, et avant le terroriste musulman, fanatique et rivé à son archaïsme indéracinable. Les terrains qui alimentent les réflexions proposées sont nombreux et feront voyager le lecteur au milieu d'une multitude d'autres et de leurs propres chimères altérisantes

La fin du développement et les bonnes œuvres globalisées

Humanitaire et ONG

Bernard Hours

La globalisation comme production de normes universelles

La globalisation se construit à partir des normes produites par des instances à prétentions universelles (organisations supranationales ou multilatérales), des entités politiques ou technocratiques néo-impérialistes, c'est-à-dire à vocation de domination sans pressions militaires ou impositions violentes.

La globalisation ne tombe pas du ciel, c'est une normalisation généralisée qui s'impose suivant des processus particuliers. Parmi toutes ces normes, on abordera d'abord celle du développement, qui par opposition au "sous-développement" se présente durant toute la seconde moitié du XX^e siècle comme l'objectif naturel, légitime, de toutes les sociétés nationales, colonisées ou non. Dans les sociétés européennes des années 50 cela s'appelait l'accès au confort et prenait place dans une évolution nommée progrès, supposée libérer les hommes et les femmes des contraintes les plus aliénantes en termes de tâches domestiques ou salariées. Les machines devaient produire de la liberté et tous ces phénomènes, de l'usine à la cuisine, qualifiaient le progrès, la modernité, au Nord

aussi bien que le développement au Sud. Les sociétés occidentales étant les plus “avancées” dans ces domaines, s’autoqualifiaient elles-mêmes de “développées”. En conséquence, les autres sociétés étaient déclarées “sous-développées” puis, par une insigne courtoisie, en “voie de développement” pour entretenir l’espoir de résultats ascensionnels absents de la réalité sociale et économique durant cinq décennies. Le Petit Robert (1987) définit ainsi le sous-développement : “Pays, région en développement dont l’économie n’a pas atteint le niveau des USA et de l’Europe occidentale.” Ce schéma est profondément évolutionniste, programme une évolution identifiée par des objectifs. Il est porteur du colonialisme et fonde le néocolonialisme développementaliste, mais son cadre renvoie à l’évolutionnisme du XIX^e siècle qui posait le trajet de l’homme du sauvage au civilisé. Le développement apparaît comme une des figures majeures de la gestion de l’altérité.

Le développement se présente donc comme une norme de progrès et un indicateur essentiel de celui-ci. C’est à ce titre qu’on peut le confronter avec la globalisation contemporaine en se demandant s’il y a continuité ou rupture entre les deux notions et si la globalisation n’est pas la globalisation du développement ? Pour répondre à cette interrogation, il convient de revenir à l’histoire idéologique du développement et de mettre en perspective ce projet dans sa nature et son déroulement.

De l’altérité coloniale aux ambitions américaines

Le colonialisme a largement exploité les ressources des pays colonisés. Il s’est doublé dans certains cas d’une volonté, plus ou moins sincère, de “civiliser” les populations grâce à l’ouverture d’hôpitaux et d’écoles, sans parler des églises, pourvoyeuses du salut. Le “devoir de civilisation” avancé au début du XX^e siècle pour légitimer l’ambition coloniale de la France est explicite à cet égard (Girardet, 1972). La “mission civilisatrice” vient se greffer sur l’exploitation et elle préfigure en partie la “nécessité du développement” telle qu’elle est formulée par le président Truman dans le point IV de son fameux discours de 1949 (Rist, 2001). Ce discours, d’un pays non colonisateur, inaugure, dans sa version

pseudo-humaniste, l'impérialisme américain au XX^e siècle qui avance sous les oripeaux du développement, c'est-à-dire du business à l'échelle mondiale. Dans ce discours, remarquablement analysé par G. Rist, apparaissent plusieurs idées convergentes et articulées où s'observent un mélange habile de réalisme ou de pragmatisme et un emballage humaniste mou. On y affirme, avec justesse, que le développement inégal des différentes régions du monde est un danger pour la paix et que le développement économique est l'assurance de cette paix. Le développement économique et technologique occidental doit être exporté et partagé (inégalement s'entend) car cette exportation est profitable aux pays développés comme aux pays "sous-développés". L'axe du raisonnement est d'une grande clarté. Le développement de l'Occident suppose d'étendre son marché pour en faire partager les bienfaits à toutes les sociétés. Cela est moral et bon pour les économies occidentales. Au passage, les puissances coloniales sont discrètement égratignées pour avoir laissé tant de populations dans la misère.

Ce discours habile se lit évidemment dans le contexte de la guerre froide naissante, d'une concurrence directe avec le socialisme soviétique. C'est un discours éminemment politique qui se défend de toute ingérence ou domination mais évoque un projet collectif appelé à l'époque développement. Le ton employé est à la fois paternaliste et bien intentionné. Il s'adresse plus à l'intelligence qu'au cœur : tout le monde a intérêt à partager ce projet car c'est l'intérêt de tout le monde. Ce monde n'est pas encore "la planète" d'aujourd'hui. Il s'agit du cercle des nations, indépendantes ou en cours d'émancipation, que les USA se voient bien guider vers le progrès à l'américaine, c'est-à-dire une économie de marché dynamique, solution, déjà, de tous les maux. Apparaît là une première continuité dans l'héritage de la globalisation : l'accent central mis sur le libéralisme économique comme dynamique des sociétés, c'est-à-dire l'exportation du modèle capitaliste de société. Ce discours marque aussi l'affaiblissement de l'impérialisme des puissances coloniales européennes blessées par la guerre. Un autre impérialisme apparaît avec beaucoup de discrétion qui dit clairement ses ambitions planétaires en les habillant de morale. Après le

développement à partager viendra la liberté à imposer et le maccarthysme.

Développement, guerre froide, tiers-mondisme

L'USAID aurait développé le monde entier suivant le discours du président Truman si la guerre froide n'avait pas entretenu un puissant mouvement anti-impérialiste contre les deux impérialismes distincts évoqués : celui des puissances coloniales européennes et celui des USA. L'affaiblissement des pays européens sous le plan Marshall et la dette politique de guerre vont favoriser la naissance d'un "camp occidental" allié ou aliéné aux USA qui perdure jusqu'à ce jour, même si l'Occident est une entité des plus problématiques désormais et son message de moins en moins goûté hors de ses frontières comme en témoigne le *stand by* de l'OMC, lieu d'un impossible consensus économique, malgré les effets de la globalisation.

Au-delà de ces dimensions politiques postérieures à la seconde guerre mondiale, le contenu idéologique américain se retrouve presque intégralement dans le "nouvel ordre économique international" proclamé en 1974. Le programme "novateur" ne fait rien d'autre que de s'appuyer sur la croissance économique, l'expansion du commerce international, l'augmentation de l'aide, c'est-à-dire une parfaite réplique du programme de 1949, où les populations et les dynamiques sociales demeurent ignorées.

A ce courant lourd, durable, né aux USA d'un impérialisme post-colonial qui perdure jusqu'à nos jours sous de nombreux avatars, va s'opposer durant trente ans, sensiblement ceux des trente glorieuses, de 1960 à 1990, un courant tiers-mondiste puissant, appuyé sur la guerre froide. C'est un courant idéologique profondément anticolonial et anti-impérialiste dont l'objectif principal est de libérer les hommes du joug de la domination politique d'une part, et de la misère économique (sous-développement) d'autre part.

En politique, l'un des événements fondateurs est la conférence des non-alignés à Bandung en 1955 où se réunissent des leaders du "tiers-monde", chefs d'Etats neufs, de la stature de Nehru ou de

Tito, revendiquant leur non-alignement sur un camp de la guerre froide, et le développement économique et social comme programme central de leurs politiques nationales. Leur conception du développement est celle dominante à l'époque, c'est-à-dire évolutionniste et mécaniste, à la manière des étapes du développement de Rostow. Tous en quête de "décollage" vers un processus de développement continu, ces chefs d'Etat sont anticolonialistes et anti-impérialistes. Ils représentent le tiers-mondisme d'Etat. Pour eux le développement est la suite de la libération coloniale, le chapitre suivant, programmé. On assiste là au début des nationalismes développementalistes, par exemple en Egypte, en Algérie, qui vont s'effondrer dans les années 90, tant sous le coup des politiques d'ajustement structurel qu'avec la fin de l'URSS qui permettait un espace de négociation et de surenchère à l'aide étrangère qui disparaît avec la guerre froide.

Les déficits des budgets nationaux ne sont plus subventionnés par l'étranger, les services publics se dégradent, l'Etat perd son autorité. Le développement n'a pas été livré comme annoncé et attendu. Devenues "en développement", les populations ne sont pas bien mieux loties que lorsqu'elles étaient "sous-développées". Dans ces fractures béantes s'engouffrent le FMI, la Banque mondiale et tous les multilatéraux, tandis que les coopérations bilatérales reculent, les anciens colonisateurs cessant progressivement de faire de la substitution. Hors de ce tiers-mondisme d'Etats nationalistes ou des "jeunes nations", se développe et s'exprime durant trente ans un mouvement associatif d'ONG qui véhicule une approche du développement à la fois anti-impérialiste et non étatique, voire anti-étatique tardivement. Aux sources du tiers-mondisme idéologique on relève des œuvres phares comme celle de Franz Fanon auteur anticolonialiste majeur, dans *Les damnés de la terre* ou encore *Peaux noires et masques blancs*. Le tiers-mondisme révèle deux courants majeurs largement convergents. Le tiers-mondisme marxiste, comme celui de Fanon, met en avant l'oppression des peuples et leur libération. Celle-ci repose sur des classes élues (paysannerie, ouvriers), présumées acteurs idéologiques de cette libération. De son côté, le tiers-mondisme chrétien (Cabedoche,

1990) met en avant les pauvres et vise la libération des hommes plutôt que celle des peuples propre aux marxistes. Ce ne sont plus des classes qui sont élues, mais des pauvres, nos frères, ces derniers qui seront les premiers, comme dans la Bible. Ces pauvres vivent dans des “communautés” fraternelles, qui partagent la pauvreté.

Marxistes ou chrétiens les tiers-mondistes sont anti-impérialistes, œuvrent pour la libération de la domination, la justice sociale et leurs poids se cumulent dans un messianisme partagé, libérateur des peuples ou des hommes. Que le messie soit l'avènement du socialisme ou celui de la justice divine ne constitue pas une rupture profonde dans l'action. Ce seront plutôt le rôle de l'Etat et la question, tardive, du totalitarisme, qui creuseront des nuances, modérées, dans le tiers-mondisme. Instrument principal de libération dans le tiers-mondisme, le développement est aussi justice économique et sociale, c'est-à-dire partage plus équitable des ressources naturelles et technologiques. Plus précisément le tiers-mondisme idéologique construit les rapports Nord-Sud sur le constat de l'échange inégal et sur la nécessité de donner au Sud le trop du Nord, comme dans des vases communicants. Cette libération émancipatrice met en scène la dignité politique (marxiste) ou culturelle (chrétienne) de ces “damnés de la terre” ennoblis en symboles. La dignité culturelle des acteurs du Sud (chrétiens), l'héroïsme de leurs régimes (marxistes) produisent une profonde sublimation, un élan messianique de construction de la dignité de l'autre qui ont totalement disparu aujourd'hui où l'autre est suspect, étranger, violent, agent d'insécurité symbolique ou réelle. “Ici et là-bas”, paraphrase du Nord et du Sud, devient une expression lyrique. “Là-bas” réside le salut, révolutionnaire ou mystique, qui permet de souligner la dimension messianique avérée de cette quête du développement, qui produisit certainement beaucoup plus de phantasmes (respectables) que de résultats durables. Le rattrapage économique est balayé par le lyrisme tiers-mondiste qui alimente les stratégies d'animation et de participation “communautaire”, notions aujourd'hui recyclées par les technocraties à court d'idées.

Après 1968 se développe une approche culturaliste et l'apologie des communautés (ici et là-bas) vient s'insérer dans le paysage, ainsi qu'un antitotalitarisme qui met en avant les tiers-mondistes chrétiens et place les marxistes en position défensive. Les opprimés, les pauvres, les femmes, n'ont pas connu, durant ces années d'intense activité des ONG, la libération attendue, même si des progrès ont été réalisés, souvent fragiles. La dignité de ces autres a été projetée plus qu'installée. L'anti-impérialisme qui dénonçait le "pillage du tiers-monde" et "l'échange inégal" est demeuré durablement puissant avec une contestation de la domination d'un centre sur une périphérie, notion aujourd'hui déplacée par la globalisation. La guerre froide a entretenu et favorisé ce champ de débats qui s'inscrivent dans un contexte néocolonial, celui du développement sous tutelle, et ses politiques d'aide et de dettes à perpétuité, au lieu des "rattrapages" promis. Le messianisme tiers-mondiste s'est révélé par contre plus volatil et n'a pas résisté aux assauts de l'urgence humanitaire mise sur orbite au milieu des années 80. Anti-impérialisme et/ou messianique, le développementalisme tiers-mondiste se caractérise d'abord par son approche pédagogique qui vise à transmettre des capacités, pour les développer, tels des arbres plantés pour croître et produire ressources et dignité. Cette approche humaniste s'inscrit dans la tradition des lumières et de la Révolution française. Elle a probablement disparu en même temps que cette tradition car la globalisation inscrit une rupture dans ce champ. La même approche pédagogique s'observe tant dans les nationalismes développementalistes (Nasser, Tito, Boumediene, Nyerere) que dans les ONG de développement comme le CCFD (Comité catholique contre la faim et pour le développement), Terre des hommes, Frères des hommes, en France, Oxfam en Grande-Bretagne.

Ainsi le développement s'inscrit dans une stratégie politique (Truman, 1949), dans une abondante production idéologique anti-impérialiste et libératrice, dans une pédagogie humaniste, c'est-à-dire productrice et transférant des capacités entre des hommes, entre des peuples, des sociétés. Ces trois dimensions n'ont jamais cessé de structurer l'histoire du développement et surtout celle de

ses avatars. Les politiques dominant (impériales ou multilatérales), les militants protestent, comme dans les réunions du G7, développent des projets d'ONG sur le terrain, les humanistes seuls n'ont pas d'enceinte réservée, à l'exception de figures telles que le Pape, ou le Dalaï Lama. Avant de mesurer le développementisme, courant idéologique pluriel à l'aune de la globalisation, observons d'abord la nature du développement, concept idéologique, projet politique et économique, à la lumière des analyses de Gilbert Rist dont les travaux sont tenus à l'écart à défaut de pouvoir être ignorés, par les croyants en cette croyance occidentale.

Le développement, histoire d'une croyance occidentale

Tel est le titre de l'ouvrage de Gilbert Rist sur lequel nos réflexions sont largement appuyées. L'idée selon laquelle la colonisation a engendré la misère qui nécessite le développement est inexacte car le développement part d'une politique occidentale. Selon Rist, le développement se présente comme une histoire naturalisée, c'est-à-dire une évidence naturelle. Il est conçu comme directionnel (du moins vers le plus), continu (processus croissant) et cumulatif. Il est considéré comme irréversible, comme une évolution d'espèce naturelle. Au cœur de cette conception occidentale se trouve l'idée qu'il existe une histoire naturelle de l'humanité, c'est-à-dire que le développement des sociétés, des connaissances et de la richesse correspond à un principe naturel, autodynamique. Assimilable à un progrès sans fin, où l'on fait comme si la croissance était possible pour tout le monde, le développement est selon Rist une manière prophétique d'envisager l'histoire. Il s'apparente à une sorte de *cargo cult*, ces mouvements messianiques mélanésien où les attentes rituellement répétées tiennent lieu de résultat. J'ai observé à la fin des années 70, dans l'île de Santo au Vanuatu, un tel mouvement dont l'attente mythique portait justement sur la venue quasi miraculeuse du développement comme ensemble de biens et de technologies. En l'absence de tout résultat durable équitablement distribué durant cinq décennies, comment croire encore à la réalité du développement sinon comme croyance, nécessité, mais certainement pas comme processus réel et maîtrisé. Développement

humain, durable, ou croissance éternelle, nous voguons dans le mythe salvateur autoproclamé, autojustifié, qu'est le développement. Les épisodiques productions idéologiques multilatérales sont des slogans tautologiques où la répétition des objectifs tient lieu d'argumentation aussi bien que de résultat. C'est le monde bien identifié des "y a qu'à, il faut absolument" ...injonctions normatives bien conformes à l'idéologie globale actuelle. Comment ne pas qualifier de slogans des expressions comme : "ajustement à visage humain", "guerre propre", "développement durable", ou encore aujourd'hui "ingérence humanitaire", sans parler de "la santé pour tous en l'an 2000 » que nous attendons encore ! Le caractère éminemment normatif du développement est patent à l'examen des définitions de ce projet sans fin. Chez Nyerere, le président de la Tanzanie socialiste dans les années 70, "le développement est un processus qui permet aux êtres humains de développer leur personnalité, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence libre et épanouie. C'est un processus qui libère les populations de la peur, du besoin et de l'exploitation et qui fait reculer l'oppression politique, économique et sociale. C'est par le développement que l'indépendance acquiert son véritable sens" (cité dans *Défis au Sud*, 1990). Cette définition est un remarquable concentré du tiers-mondisme développementaliste, par la voix d'un des principaux promoteurs de la *self reliance* et du développement "autocentré", slogans des années 70 tant de la part des États progressistes décolonisés que des ONG. Dans le rapport mondial sur le développement humain du PNUD de 1991 on relève : "Le principal objectif du développement humain est d'élargir la gamme des choix offerts à la population qui permettent de rendre le développement plus démocratique et plus participatif."

Que ces vœux, malheureusement pieux – et on ne peut l'ignorer – émanent de figures ou d'instances aussi différentes qu'un chef d'État, symbole du progressisme socialiste, et du PNUD, organisation multilatérale technocratique par nature, nous met en présence d'une évidence pénible à admettre. Les discours sur le développement sont normatifs, tautologiques souvent, et incantatoires. Ils sont fréquemment démagogiques tant les sociétés "en développe-

ment” révèlent des échecs plus ou moins avérés si l’on observe les PNB, les phénomènes dits de corruption, les inégalités socio-économiques, les progrès suivis de régressions dans la santé ou l’éducation, l’inéquitable répartition des richesses et la montée de la violence sociale désormais. Indépendamment d’une lecture critique, décapante et déconstructive de la croyance occidentale au développement, Rist propose quelques points d’appui solides pour penser ces phénomènes et démonter le mythe idéologique. En effet, le développement est une croyance efficace parce que “l’acte de croire est performatif et s’il faut faire croire c’est qu’il faut faire faire”, aux Etats, comme aux paysans, tous engagés dans ce vaste dessein qui s’effondre sous nos yeux, sans qu’on puisse oser proclamer morte une croyance qui se survit comme nécessité non plus économique mais morale, dévoyée en thérapies humanitaires. Et par quoi remplacer le développement, sinon par la lutte contre la pauvreté qui est une autre affaire ?

Rist, dans ce contexte, propose une définition extrêmement éclairante du développement : “Le développement est constitué d’un ensemble de pratiques, parfois contradictoires en apparence, qui, pour assurer la reproduction sociale, obligent à transformer et à détruire de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux en vue d’une production croissante de marchandises (biens et services) destinées à travers l’échange, à la demande solvable” (Rist, p. 35). Cette lecture, riche et articulée, n’est pas réductible à la défense ou à la nostalgie de l’autosuffisance perdue, de la part d’altermondialistes autogestionnaires, recyclant une partie du tiers-mondisme déchu. Ces analyses, même si elles en sont assez proches, ne sont pas non plus réductibles à “l’antidéveloppement” de Serge Latouche, qui fonctionne dans un champ contestataire et idéologique qui s’assume comme tel. La pensée de Rist livre une grille de lecture pour les sciences sociales, sur un domaine et un concept où les chercheurs académiques, économistes, sociologues, ne brillent guère par l’innovation et l’originalité de leurs propos, de croyants, pourrait-on dire. Producteurs de critiques pertinentes du néolibéralisme ou de l’ajustement structurel, on constate avec

étonnement que les mêmes auteurs s'abstiennent de toute tentative de démystification à l'approche du tabernacle ...

Rist souligne un point important. Le développement serait la "destruction progressive de la *self reliance*", c'est-à-dire de l'autonomie et de l'indépendance économique, politique et culturelle des sociétés. Que cette autonomie puisse être érigée en mythe, et que les grands navigateurs soient les premiers destructeurs et découvreurs des nouveaux mondes, n'enlève rien à ce constat. Il permet d'articuler la question du développement à celle de la gestion de l'altérité et de réfléchir aux formes de dépendances introduites par plusieurs siècles d'intrusions chez les autres, à coup d'armes, de normes ou de religions, toujours violemment. Constaté cela n'oblige pas nécessairement à revenir à l'âge de pierre, ou à des sociétés closes, mais pose la question de l'autonomie relative des sociétés. L'interdépendance globale, qui enchaîne tous les acteurs aux marchés, s'inscrit alors comme l'objet d'une inévitable réflexion d'anthropologie politique. Au-delà de la grille d'analyse fournie par Rist s'est développée toute une littérature scientifique ou militante, ou scientifico-militante qui s'est penchée sur les flux économiques, la sociologie des acteurs ou les causes des échecs observés, appelés obstacles (Hours, 2007). Ces travaux, dont une partie est de très bonne qualité, s'inscrivent dans des postures qui ne remettent pas en question l'évolutionnisme naturaliste pointé par Rist. Cela ne les invalide pas mais les rend, *in fine*, improductifs puisqu'on en revient toujours à des erreurs de stratégie, au lieu de critiquer les objectifs tels qu'ils sont produits par le champ idéologique qu'est, d'abord, le développement. Le vocabulaire employé par les institutions multilatérales (FMI, Banque mondiale, UE, Banque asiatique de développement) a évolué au gré des "stratégies mobilisatrices" qui ont occupé la scène. S'y mêlent toujours oxymorons, déclarations d'intentions, vœux pieux, pour aboutir à des résultats marginaux, qui ne sont pas à l'échelle des problèmes, identifiés par des étrangers. La plupart des succès en termes de croissance économique furent le fait d'Etats autoritaires, de fortes mobilisations nationales dans le passé, ou désormais du passage brutal à l'économie de marché qui provoque une dynamique ex-

trême durant quelques années (Chine, Inde) avant la montée des questions de redistribution des richesses et les dérives structurelles, financières ou de “corruption” qui fragilisent de telles croissances rapides et interdisent de parler de développement, tant les déséquilibres sont la condition de ces croissances rapides.

Parmi les évolutions, qui ne sont pas que de vocabulaire, on soulignera la rupture intervenue entre le développement, dans le projet développementaliste tiers-mondiste des années 60, et la lutte contre la pauvreté dont la Banque mondiale s’est faite le chantre, avec le succès que l’on sait.

Du développement à la lutte contre la pauvreté

La lutte contre la pauvreté n’est plus et n’est pas le développement. Elle implique des paramètres nouveaux et une logique différente, conforme aux normes produites et constitutives de la globalisation.

Si l’on considère que le noyau dur idéologique du développementalisme réside dans le tiers-mondisme postcolonial, de “jeunes nations” ou d’ONG de développement, nous nous trouvons dans une conception évolutionniste, pédagogique, de transfert de capacités. Il s’agit de transmettre, d’aider, de soutenir, d’améliorer ... tout, hommes et milieux, en vue d’améliorer la vie de tous dans des communautés locales ou nationales où la distribution et le partage des richesses sont inscrits au cœur de l’agenda du développement ainsi envisagé. Développer est juste et développer est une forme de justice. Inspirés par un humanisme hérité de l’époque des lumières, fondé sur l’idée de progrès, ce sont derrière ces valeurs que se sont engagés comme volontaires puis professionnels, des milliers de jeunes gens dans des projets d’ONG de développement, certains d’entre eux devenant experts consultants, captifs du marché, exposés à l’évaporation progressive de l’idéalisme initial, qui n’est pas jugé ici, ni comme vertu, ni comme péché. On retrouve aujourd’hui des profils analogues dans l’action humanitaire, elle-même fort distincte du développement passé. Favoriser et participer au passage, à l’évolution, au progrès économique et social, voilà l’objectif central de trois décennies (1960-1990) d’activités du

développement, d'acteurs alternatifs, par exemple des politiques bilatérales menées par la France en Afrique durant la néocolonisation et le tiers-mondisme associatif à son apogée (1965-1985). Animation rurale (Belloncle), développement communautaire, tels sont les stratégies mises en place au début de cette période qui constitue l'apogée du développementalisme, qui est la mise en œuvre de l'idéologie du développement, en particulier par les ONG historiques : CCFD, Frère des hommes, Terres des hommes, Secours populaire, Oxfam, pour ne citer que les plus connues. Ces ONG, ou la majorité chrétienne d'entre elles, mettent en œuvre une approche évangélique qui culmine avec la théologie de la libération. Elles s'appuient sur des microgroupes, auxquels sont montrés, décrits, annoncés, des processus dynamiques communautaires qui projettent les sociétés locales dans un avenir meilleur, de développement.

Cette approche repose sur une pédagogie fraternelle de formation, de transfert, de partage, qui doit provoquer le développement. Des stratégies de communication et d'animation sont lancées vers des groupes de producteurs, d'enseignants, des agents de santé ... P. Freire, le grand pédagogue brésilien appelait cela la "conscientisation". Derrière ces pratiques s'observe une mythification des "communautés" de base en idylles de solidarités souvent inventées, et une dérive culturaliste dont on retrouve encore quelques traces dans l'altermondialisme contemporain (cf. l'idée de libération par la culture, qui est sympathique, mais politiquement pauvre). Lorsque le paysan devient un symbole de la libération, on assiste à la mise en orbite du "socialisme familial" des *ujamaas* en Tanzanie et à la célèbre déclaration d'Arusha de Nyerere, le président tanzanien, qui en 1967 portait le développement socialiste autocentré à son paroxysme idéologique. Vivre au village devient un ordre. Les communautés rurales sont érigées en essence et gardiennes de la culture locale, exposée aux risques, eux bien réels, du capitalisme et de l'exploitation. Toutes ces stratégies développementalistes sont évidemment participatives. Après quelques années de brillante idéologique, l'expérience tanzanienne échouera dans un silence embarrassé chez les plus croyants. Et Nyerere ne fut pas Mao

Zedong. Le chapitre, et cette illustration, sont néanmoins des moments importants dans l'histoire idéologique du développementalisme et ils permettent de le qualifier. La lutte contre la pauvreté nous a transportés, sans le dire, voire le savoir, dans un autre monde : non plus celui de la pédagogie mais celui de la gestion des risques liés à l'exclusion et à la pauvreté. La problématique de la lutte contre la pauvreté n'est pas de développer les hommes et les sociétés. Son objectif est de limiter le nombre des pauvres, qui sont dangereux et qui sont déplacés, superflus, pathologiques, dans une économie de marché fondée sur le marché de dupes "gagnant-gagnant", c'est-à-dire la concurrence et le bluff, qui ne peuvent que produire des victimes puisque tout le monde ne peut pas gagner. La fortune des *winners* se fait sur dos des *losers*, sauf dans des bandes dessinées. La lutte contre la pauvreté mise en scène, plus qu'en œuvre, par la Banque mondiale, n'est que le énième avatar de l'échec du développement.

L'une des particularités de la lutte contre la pauvreté, c'est qu'elle signale une approche thérapeutique, éradicatrice de la pauvreté, comme s'il s'agissait d'une maladie. Cela est cohérent avec une vision libérale irénique selon laquelle l'économie de marché peut permettre à chacun de faire fortune, comme dans le capitalisme primitif américain. La fortune est même envisagée comme une récompense de la vertu, sans considération sur les conditions de son acquisition. Dès lors, les pauvres sont des anomalies et des incapables, des exclus par incompetence dans la pratique de la concurrence. C'est pourquoi il faut tenter de les recycler, de leur donner des formations, des crédits, des microcrédits même, afin d'en faire des entrepreneurs nécessairement performants. S'ils échouent encore c'est qu'ils n'ont rien compris au jeu, qu'ils sont inaptes et handicapés. A ce titre ils deviennent justiciables d'une prise en charge humanitaire à l'usage des déçus, exclus, déchets du capitalisme. Ce sont de véritables sinistrés que leur absence de ressources rend superflus et déplacés dans une économie où ils ne peuvent ni consommer, ni produire, mais juste survivre au prix de stratégies éventuellement inquiétantes. Car ces "pauvres", ces ratés de la richesse, ces incapables ou ces malchanceux sont dangereux

s'ils sont trop nombreux, comme les "classes dangereuses" au XIX^e siècle. Personne ne peut croire qu'ils accepteront durablement de voir dans les devantures des biens qu'ils ne peuvent acquérir sans être tentés de les voler, de mourir, faute de soins coûteux, sans que leurs enfants aient envie de mettre le feu à l'hôpital. Et un jour de le faire. Et ils sont trop nombreux pour être tous parqués dans des camps.

Le développement reposait sur l'espoir du progrès et d'un meilleur partage. La lutte contre la pauvreté n'est, quant à elle, que la gestion prévisionnelle des exclus, un simulacre de seconde chance, qui sauve autant de familles de la misère qu'il en tombe dans la trappe des statistiques chaque mois ou chaque année. A la fin le compte est au mieux nul. On peut craindre qu'il n'augmente à mesure que la concurrence s'exacerbe et que les riches deviennent plus riches sur le dos des plus pauvres, conformément aux lois réelles du marché réel.

Avec la lutte contre la pauvreté nous sommes en présence de la gestion globale d'un phénomène planétaire, produit de la mondialisation du capitalisme, du recul des droits et de la protection sociale là où il y en a encore. Les "pauvres" ne sont plus au Sud, ils sont partout, au Nord comme au Sud, car dans chaque société s'observent des personnes solvables qui vendent et achètent, et des gens sans ressources, ni capacité d'en produire dans le cadre en place. Chacun vit dans son ghetto, avec des chiens ou des gardiens. Ainsi dans chaque société, un Nord et un Sud cohabitent, mal, dans le soupçon, la peur, avec les conséquences que l'on sait, toujours exploitées par des politiciens populistes, qui ne sont pas tous dans l'hémisphère Sud.

Ainsi, l'examen du développement révèle deux matrices idéologiques distinctes mais en partie complémentaires : le développement impérialiste à l'américaine d'une part, le développement progressiste postcolonial, tiers-mondiste d'autre part. Ces deux approches fort différentes, voire concurrentes, ont en commun un évolutionnisme d'origine occidentale et une vision du progrès calquée sur des étapes. Leurs oppositions sont plus nombreuses.

L'impérialisme paternaliste américain repose sur le libéralisme, c'est-à-dire la croyance selon laquelle le capitalisme et le marché constituent le seul modèle d'économie et de société, la seule source de liberté. Le tiers-mondisme, à l'inverse, considère que la libération des hommes et des peuples doit terrasser l'hydre de la domination et de l'oppression telle qu'elle s'inscrit dans l'histoire de l'humanité, capitalisme inclus. Le progrès, ce n'est pas celui du capitalisme, mais la sortie progressive de l'aliénation ancestrale, sous toutes ses formes, économiques, sociales, *pro parte* culturelles. Dans le contexte de la guerre froide cette posture idéologique, si elle n'est pas toujours socialiste, partage néanmoins beaucoup d'aspirations formulées dans les discours communistes de l'époque et dans le marxisme. Outre cette opposition idéologique, il faut noter que, dès la fin de la seconde guerre mondiale, les Etats-Unis proposent au monde de s'intégrer au marché capitaliste, programme qu'on ne peut considérer comme libérateur, mais qui cinquante ans plus tard, constitue, pour partie, ce qu'on appelle la globalisation aujourd'hui. Ce succès, *de facto*, probablement temporaire, est largement dû à l'effondrement de l'URSS qui met un terme, par KO, à la première guerre froide, qui prend fin en 1991. Nous appelons "seconde guerre froide" la résurgence, de plus en plus explicite depuis 2000, d'Etats qui refusent la démocratie occidentale telle qu'elle est exportée par les USA et leurs alliés européens, à travers les organisations internationales et multilatérales et les ONG. Ces Etats ont un poids géopolitique et énergétique croissant et incluent la Chine, la Russie, les Etats postsoviétiques et d'Asie centrale, l'Iran ... tous réunis, avec des statuts variés dans le groupe dit de Shanghai qui a mis en place des traités de coopération militaire et économique et de sécurité régionale, destinés à s'opposer aux ambitions américaines, à la fois candides et brutales, dans une région stratégiquement capitale où l'Occident a perdu la partie entamée à la chute de l'Union Soviétique. Le monde qui y renaît n'est pas socialiste, même en Chine, il est capitaliste sans aucun doute et repose sur des régimes autoritaires peu émus par la rhétorique des droits de l'homme devenue il est vrai, de moins en moins crédible lorsqu'elle est gérée par les présidents d'Etats où subsistent la peine de mort, la torture, et où les détenus s'entassent

dans des cellules surpeuplées, peu conformes à la prise en compte de la dignité humaine *a minima*. Le paysage global nous montre un capitalisme triomphant, particulièrement dans des régimes peu démocratiques, c'est-à-dire une déconnection entre le marché et la liberté qui met brutalement l'Occident devant son double langage et le libéralisme américain au pied de ses contradictions historiques. Le marché ne produit pas la démocratie, pas plus que l'aide n'a produit le développement.

Ce discours sur les droits de l'homme est au cœur du développement de l'action humanitaire produite par une idéologie humanitaire spécifique que nous abordons maintenant. Elle se situe historiquement dans la suite du développement et déplace le champ de l'économie (croissance) à la morale (démocratie), pour en faire, comme toujours, un produit ou modèle d'exportation de normes et de valeurs non négociées.

Du développement à l'humanitaire

L'action humanitaire est, en partie, une spécialité française, de telle façon que le label MSF (Médecins sans frontières) couvre de nombreuses ONG nationales indépendantes. Elle se distingue de la philanthropie américaine qui a une longue histoire, attachée au développement du capitalisme américain. L'éthique protestante obligeait à blanchir l'argent acquis par l'exploitation d'autrui et ces fondations ostentatoires produisaient la vertu requise pour diriger les entreprises avec une autorité ainsi moralisée. En Grande-Bretagne, comme à Hong-Kong, on retrouve encore les origines particulières de cette philanthropie anglo-saxonne liée au capitalisme, pour le meilleur et pour le pire.

L'analyse qui est ici développée résulte de plusieurs décennies de recherches dans des pays dits "en développement" et d'une familiarité en partie engagée dans le mouvement associatif des années 80. Chercheur à l'étranger et militant en France, j'ai pu observer, comprendre des phénomènes rarement portés sur la place publique et ignorés du public qui doit se contenter de déclarations d'intention ou de slogans sur la générosité, la solidarité, les droits

de l'homme. Pour aborder l'irruption brutale de l'idéologie humanitaire dans les années 85, il faut évoquer le contexte de l'époque et les dynamiques historiques qui se rencontrent dans les dernières années de l'URSS, affaiblie par la guerre d'Afghanistan.

Antitotalitarisme, antitiers-mondisme, urgence humanitaire

En 1983, Pascal Bruckner publie *Les sanglots de l'homme blanc*. En 1985, Yves Lacoste fait paraître *Contre les antitiers-mondistes et contre certains tiers-mondistes*, réponse molle et embarrassée à une offensive critique illustrée par Rony Brauman, alors président de MSF, dans *Le tiers-monde en question*. Ces ouvrages, à moitié oubliés, ont l'intérêt d'illustrer l'affrontement idéologique de fin de guerre froide qui se développe en France entre 1985 et 1990 à grand coups de colloques médiatiques et de proclamations tonitruantes à la Kouchner.

Cet épisode, lui complètement oublié, programmé par la CIA et des fondations américaines néoconservatrices, telle la fameuse fondation Héritage, présente l'intérêt d'identifier des logiques idéologiques profondes qui continuent de structurer ce champ, quoi que puissent en penser ceux qui limitent leur regard à l'occurrence des catastrophes, à la misère dans les camps et à l'émotion humanitaire, fût-elle un peu intellectualisée. La ligne d'analyse déroulée ici consiste à affirmer que l'anti-totalitarisme des années 80 alimente un antitiers-mondisme idéologique tandis que l'urgence humanitaire vient se substituer au développement en termes de stratégies. Il s'agit donc d'une charnière, période brève mais intense, dont le caractère idéologique est soigneusement occulté à l'époque puisque les acteurs concernés affirmaient, avec autant de culot que de candeur, qu'ils étaient "apolitiques". L'antitotalitarisme de cette période s'alimente à la critique du goulag et aux écrits de dissidents comme Soljenitsyne sur la situation des libertés en URSS. Il est nourri aussi par la guerre en Afghanistan où l'Union soviétique va s'enliser face à des talibans islamistes armés par les USA. Critiquée à l'intérieur de ses frontières aussi bien qu'à l'extérieur, l'URSS est érigée en symbole du totalitarisme, construit lui-même en mal absolu, comme la figure d'Al

Quaïda par G. Bush et suivant les mêmes procédés éprouvés de la guerre froide et de la lutte idéologique aux Etats-Unis. L'émoi légitime provoqué par la situation des dissidents en URSS ou l'occupation de l'Afghanistan est largement exploité et démultiplié par un traitement médiatique orchestré par les USA. Une nouvelle vague d'anticommunisme est ainsi alimentée et, par proximité relative, le tiers-mondisme va sembler faire l'objet d'une contagion idéologique toxique. Si le développement est un échec, ce n'est pas la "faute à Rousseau ..." mais à Marx qui a alimenté des illusions liberticides. Aux dissidents russes et à l'Afghanistan s'ajoutent les méfaits du polpotisme au Cambodge, les *boat people* fuyant le Vietnam pour être sauvés par le bateau *l'île de lumière* du Docteur Kouchner, objet d'une couverture médiatique sans rapport avec le nombre des personnes secourues en mer de Chine. Dans cette ambiance qui précède la chute du mur de Berlin, l'offensive néolibérale américaine prend pour cible, dans notre champ, le tiers-mondisme. Celui des chrétiens est jugé pleurnichard et impuissant. Celui des marxistes est facilement diabolisé vu les dérives multiples offertes par l'histoire du communisme (Hongrie, Tchécoslovaquie, Cambodge, URSS, Afghanistan, Corée du Nord, Roumanie, ...).

Dans le domaine dit du développement, on assiste alors à la montée de l'urgence humanitaire, à partir de l'explosion de la visibilité de l'urgence médicale. La France est le théâtre de l'affrontement le plus radical, probablement comme "patrie des droits de l'homme", lieu d'un fort mouvement marxiste, et enfin, parce qu'elle dispose de démagogues de talent, philosophes comme Glucksmann ou médecins aux ambitions politiques comme B. Kouchner à l'avant-garde de ces débats. Outre l'antitotalitarisme et un antimarxisme viscéral, l'homme blanc est blanchi du pêché colonial, producteur de sanglots superflus selon Bruckner, résidus d'une culpabilité chrétienne anachronique. L'aide, surtout étatique, est ridiculisée. Elle produirait des assistés chroniques, incapables de se développer. Ces propos sonnent étrangement proches du discours contemporain néolibéral. Au plan économique, les économies du Sud décolleront grâce à la mise en œuvre d'un libéralisme rigoureux, qui

en libérant l'initiative privée, loin des malversations d'Etats corrompus et suspects de "socialisme", produiront, enfin, le développement économique. Cette vision idéologique, qui est celle de l'antitiers-mondisme, est mise en œuvre et en musique par la fondation "Libertés sans frontières", proche de MSF et soutenue par des fondations américaines et instrument de guerre idéologique. LSF s'autodissoudra après quelques brèves années, mission accomplie, comme les espions qui changent d'identité à la fin de leur contrat. C. Malhuret qui présidait LSF fut ensuite premier secrétaire d'Etat à l'action humanitaire du gouvernement Chirac, tandis que, peu après, B. Kouchner occupait la même fonction dans des gouvernements de gauche. Son arrivée actuelle auprès de N. Sarkozy est parfaitement cohérente et confirme la profondeur historique de l'idéologie humanitaire. Deux colloques, particulièrement tapageurs et représentatifs des enjeux, l'illustrent. Les 23 et 24 janvier 1985 la fondation LSF organise une grande manifestation où l'on entend des discours réhabilitant le colonialisme et dans lesquels le sous-développement pourrait être un héritage de la décolonisation ! La Corée du Sud et la Thaïlande, les NPI (nouveaux pays industriels) sont cités en modèles universels de développement, *ex abrupto*. Enfin le credo central du libéralisme figure en bonne place. La démocratie occidentale et l'économie de marché, qui va avec, produisent automatiquement le développement. Le tiers-monde n'est pas unique. C'est une fiction idéologique. Quant aux Etats-nations, ils sont incapables d'apporter le développement à leurs populations. Ces arguments qui s'emboîtent avec l'antitotalitarisme évoqué sont une machine de guerre idéologique. Le second colloque qui se tient en janvier 87 s'intitule "Droit et morale humanitaire. Le devoir d'ingérence". Son sous-titre racoleur s'exclame : peut-on les laisser mourir ? Ce lyrisme kouchnérien nous renvoie aux auteurs, B. Kouchner de Médecins du Monde et le juriste Mario Bettati, qui fait figure d'alibi universitaire. L'objectif principal du colloque est de valider juridiquement l'ingérence humanitaire. Les droits de l'homme sont au centre du débat, toujours convoqués, jamais précisés.

L'Etat est toujours suspect, potentiellement totalitaire. On voit se mettre en place une médicalisation de la souffrance chrétienne destinée à émouvoir les donateurs qui commencent alors à être assommés de publicités, du métro aux mailings, d'une extrême production émotionnelle, médiatique, avec le marketing direct qui met sur orbite les premières "marchandises morales humanitaires" sur le marché de la moralité globale. Il faudra attendre 1988 pour voir l'ingérence humanitaire validée par la résolution 43131 à l'ONU. D'abord devoir d'aider du médecin, guère contestable, ce devoir s'est transformé en droit sans le moindre débat, alors qu'il demeure très problématique et contesté par de nombreux Etats, faibles et forts. Cette atteinte à la souveraineté, qui n'est pas intangible, au nom d'une morale dont l'universalité ne fait l'objet d'aucun consensus, n'a pas empêché la poursuite des violences et exactions quotidiennes qui peuplent nos journaux. L'opération a été réalisée sous le couvert du "droit d'accès aux victimes", notion suffisamment malléable pour servir d'instrument politique diversement apprécié dans le monde.

Devant ce type de manipulation, à l'ombre des "droits de l'homme universels" dont l'universalité exprime une ambition, une aspiration, mais certainement pas une réalité, le droit d'ingérence a produit de nombreuses tensions politiques et quelques victimes. Il ressemble fort à un "droit de conquête humanitaire" (Hours, 1992), à une recolonisation morale dénoncée particulièrement en Asie et dans les pays musulmans. Prendre ses désirs pour la réalité est une forme de pensée douteuse qui exprime un soliloque ethnocentrique dont la "moralité" fait sourire ou irrite, selon les moments, de Chine en Russie, en passant par la Malaisie, l'Asie Centrale, Etats plus ou moins démocratiques dont le poids politique et énergétique devrait inciter à des pressions plus fines, plus ajustées et désormais moins cinématographiques que lorsque le président de "Guantanamo State" va donner sa leçon à l'étranger, ou que le président de la "patrie des droits de l'homme" va de son côté "constater" (sic) "les progrès des droits de l'homme" en Tunisie (sic). L'ingérence humanitaire est d'abord politique et cela dès son introduction sur la

scène internationale où son usage demeure extrêmement problématique.

L'ingérence médicale est présentée comme le modèle d'action et l'alternative à des politiques de développement tiers-mondistes frappées de "marxisme". Au développement économique et social des deux décennies antérieures se substitue progressivement une réalité émotionnelle et morale. Des afflux d'images, souvent complaisantes, parfois obscènes, toujours peu respectueuses de la dignité des victimes ainsi étalées, assaillent les citoyens sommés de "s'indigner" (Kouchner). Le discours adressé aux donateurs est simple et tient en peu de mots : "Ces gens sont malheureux. Leurs Etats sont incapables et immoraux. C'est à nous (occidentaux) de faire quelque chose. Il le faut." De ce message sont nées des heures d'images catastrophistes et misérabilistes, aussi larmoyantes finalement que "les sanglots de l'homme blanc" honnis. Ces images assénées en boucle, au milieu des "trente glorieuses", ont confirmé l'Occident dans sa superbe néocoloniale et popularisé un impérialisme tranquille parce que moral. Il ne s'agit plus de rééquilibrer un échange inégal comme dans le développement mais de faire circuler de la moralité du Nord vers le Sud. L'assurance de cette supériorité morale de "nos valeurs" sur celles des autres est offerte aux donateurs éblouis en échange de leurs chèques, en outre sources d'avantages fiscaux. Le passage d'une arène de type militant à un champ médiatique est manifeste, tout comme celui du militant, actif et engagé personnellement, au donateur passif, ainsi préparé à une moralité globalisée d'aujourd'hui où les normes se veulent universelles, en particulier lorsqu'elles ne sont pas mises en œuvre.

Le caractère urgent et indispensable des interventions ne résulte plus d'une analyse logique mais de la mise en spectacle des besoins des autres, réels et inventés, et de deux manques essentiels : le manque de santé et le manque de démocratie, qui sont attachés ensemble, comme l'économie de marché et la liberté dans le libéralisme américain. Face à de tels besoins, il faut faire vite et bien, c'est-à-dire sans compter sur les Etats. La nécessité rend l'intervention urgente et si cela est si rapidement réalisé c'est que c'est absolument nécessaire. A l'inverse du développement qui

voulait transférer des compétences, l'urgence humanitaire, en particulier médicale, impose une complète substitution sans aucun transfert. Cela supposait évidemment de dévaloriser les sociétés du Sud, abusivement mythifiées par le tiers-mondisme parfois, pour justifier de l'ingérence et de la substitution face à des incapacités locales décrites comme structurelles parce qu'entachées d'étatisme ou pire encore de socialisme. La médecine devient dans ce dispositif idéologique le symbole d'un sauvetage de la vie biologique mais aussi de la morale. Il serait hasardeux de contester le fait que sauver la vie de son semblable est moral. Dès lors dans cette évidence va s'engouffrer toute l'idéologie humanitaire, *made in France* sur brevet américain, et aux vertus tellement globalisantes que les chefs d'Etats les plus démagogues ont remplacé sur leurs agendas le golf par des discours humanitaires salvateurs. La France demeure très performante dans ce domaine du verbe humanitaire. A défaut de politiques économiques et sociales à succès, cela distrait l'électeur, dont la vie n'est pas encore en danger, de ses problèmes quotidiens.

De l'urgence médicale à la victime via le sauvetage de la vie

La série télévisée baptisée "Urgences" connaît un succès durable car elle rassure les téléspectateurs ramollis sur la rapidité et l'efficacité de la prise en charge des risques de santé dans les pays équipés d'hôpitaux performants. C'est "l'héroïsme" des médecins de commandos humanitaires après les catastrophes qui a popularisé cette figure mythique du salvateur médical, motivé et performant. Dans ces services pour s'identifier à la scène, mieux vaut des acteurs américains ("blancs" et "noirs") ou européens. C'est seulement dans les journaux télévisés que les drames du Sud sont montrés, brièvement, violemment, car l'identification n'est pas recherchée, juste le choc à l'état pur qui produit l'illusion gratifiante de notre propre sécurité, surtout si l'on dispose d'un hôpital à proximité du récepteur de télévision et de son fauteuil, et si l'on a les ressources pour y être reçu. Car les héros américains de la série "Urgences" fonctionnent dans une fiction hors du système de prise en charge et d'assurance des USA, dont on connaît l'extrême insuf-

fisance. L'urgence médicale s'adresse à un sujet malade ou sinistré, dans la détresse en termes de santé et de ressources. C'est une personne diminuée, relativement passive, à l'inverse du sujet du développement envisagé dans les années 70 comme un sujet politique, social et économique, un citoyen dirait-on aujourd'hui. Le malade sinistré n'est pas un citoyen, c'est une victime. Cette victime a des droits qui ne sont pas politiques mais des "droits de l'homme" généraux et génériques, d'un exemplaire de l'espèce homme, l'une des espèces dans la biodiversité. Toutes les catégories de populations ont "des droits", enfants, handicapés, gays, pêcheurs, chasseurs, animaux mêmes. Parmi ces droits que leur abstraction rend inopérants dans la plupart des cas, et dont bien peu sont inscrits dans la loi qui les rendrait opposables, c'est le "droit à la santé" qui est mis en avant par la médecine humanitaire d'urgence. La notion de "droit à la santé" n'a aucun contenu précisé, sauf à dresser la liste de prestations de santé attribuées gratuitement aux personnes, à l'heure où, en France, héritière d'une protection sociale de qualité, l'assurance maladie est contrainte de rationner ses prestations faute de ressources suffisantes de la collectivité et où, partout, les marchandises de santé se répandent et s'acquièrent au prix fort dans les pays émergents. On relève donc une énorme contradiction entre la crise financière des systèmes de santé dans le monde et ce "droit à la santé" verbal qui tient du verbiage et de la démagogie grossière. Cette aspiration légitime n'est pas un droit et se formule au mépris de la situation réelle de tous les modestes de la planète, c'est-à-dire énormément de monde. Ces gens-là n'attendent pas des droits mais des services accessibles et des prestations de qualité correcte. L'objectif presque unique de l'urgence médicale est de sauver des vies, comme le SAMU. Mais l'urgence humanitaire s'applique, elle, à des populations, gérées en nombre, et qui n'ont pas appelé ni par téléphone, ni par radio. Leur appel est par nature silencieux car leurs besoins sont définis par d'autres qu'eux-mêmes, qui décident de l'urgence des besoins et déclenchent les couvertures médiatiques.

La vie biologique et sa préservation sont donc au centre de l'urgence médicale humanitaire, ce qui est bien naturel de la part

de médecins signataires du serment d'Hippocrate, dont celui-ci ne présumait probablement pas qu'il servirait de prétexte éthique pour s'ingérer, à tort ou à raison, dans tous les recoins de la planète susceptibles d'être filmés, montrés, avec du sang et des larmes, le plus souvent suggérées plutôt que concrétisées, car dans leur malheur, la plupart des victimes, sauf les plus fragiles, font montre de dignité plutôt que ne se répandent en lamentations. Comme ces paysans du Bangladesh, sous l'inondation, vus en 1990, qui s'interrogeaient sur les mobiles de ces étrangers d'ONG, frénétiquement à la recherche de victimes depuis longtemps prises en charge, ou ces braves pompiers de Tarbes, venus avec des chenillettes inaptes à franchir les diguettes des rizières, ou encore les ULM de Médecins du Monde, interdits de vol, bloqués sur un marigot visité par les enfants de la bourgeoisie locale, amusés ou ébahis. Des leçons ont été tirées dans la plupart des ONG sur ces aventures ridicules, fréquentes durant une décennie de prétentions méprisantes pour ces autres dont on veut sauver la vie en leur parachutant du beurre de cacahouète et des couvertures, comme les Américains en Somalie. Néanmoins, l'épisode récent de l'Arche de Zoé montre que le délire humanitaire n'est pas éteint tant qu'une stricte rigueur professionnelle n'écarte pas les aventuriers plus ou moins honnêtes ou naïfs, qui prennent le monde pour l'arrière-cour de leur maison et ceux qui le peuplent pour des figurants de leurs scénarios d'autogratisation.

La principale faiblesse intrinsèque de l'action humanitaire c'est qu'elle produit des victimes qui ne sont pas des sujets de droits mais des corps biologiques, c'est-à-dire des personnes diminuées, hors liens sociaux, qui iront s'entasser dans des camps dits "camps de réfugiés" dont la multiplication est directement liée au développement de l'action humanitaire depuis trente ans. Une victime (humanitaire) c'est un corps, rien qu'un corps. Le tenir en vie ne constitue pas le projet d'une vie décente, qui n'est pas de la compétence des médecins. Ceux-ci sont aujourd'hui heureusement plus modestes qu'au début des années 90, à l'exception notable de B. Kouchner qui, détroqué en ministre des affaires étrangères, pour-

suit ses déclarations indignées et ses silences couards dans le petit monde des feux de Bengale berluskoziens.

Le corps de la victime se présente donc comme l'une des principales pièces du dispositif humanitaire, avec le postulat de l'universalité des droits de l'homme. Ces corps ont peu de qualités, sinon celle, essentielle, d'être les réceptacles de droits abstraits et de la vie biologique. Celle-ci est une valeur majeure dans la médecine humanitaire, comme dans la médecine en général. Le sujet des droits de l'homme est ainsi naturalisé, enfermé dans le "droit à la vie", avant de l'être éventuellement dans un camp. Il a perdu toute épaisseur politique, sociale, culturelle. C'est un ectoplasme biologique, dépourvu de la moindre liberté de choix, d'engagement, de conduite. La victime est par nature dans la dépendance, fût-elle présentée comme salvatrice. Parce qu'une approche de l'homme par la santé et la vie biologique produit des malades soumis et des victimes présentées comme dépendantes des secours, elle est particulièrement adéquate pour substituer au sujet actif de l'histoire et du progrès dans le développement un sujet passif, en creux, tout en manques : la victime. Cette approche humanitaire produit de la dépendance, de la mise sous tutelle, l'inverse de la libération tiers-mondiste dont le "marxisme" présumé fit frémir durant la guerre froide tous les candidats à une posture impérialiste d'hommes blancs. En soulignant la genèse biomédicale de l'idéologie humanitaire et en insistant sur la nature purement biologique des hommes-victimes évoqués ceux-ci perdent plus de dignité qu'ils n'en gagnent dans ces pseudo prises en charge humanitaires, qui touchent 2% des sinistrés, ce qui est mieux que rien, mais réduit les malheureux à des "objets de soins", récipiendaires passifs et silencieux d'une assistance tonitruante dans les années 90, condamnés par leur situation à dire merci, rien que merci et souvent rien.

L'antimilitarisme pacifiste au XX^e siècle dénonçait les jeunes hommes pris comme "chair à canon" des guerres. La moralité humanitaire à prétention universelle d'aujourd'hui nous met en face de populations qui ne sont que de la "chair à émotions humanitaires, à charité occidentale", imparablement paternaliste et attentatoire, sans le vouloir, à la dignité des gens secourus, lorsque ceux-

ci sont identifiés à des victimes chroniques de catastrophes naturelles, de guérillas, de dictatures. L'idéologie humanitaire, dont les principaux ressorts viennent d'être démontés, se présente, ainsi analysée, comme une entreprise de globalisation morale. Par le succès qu'elle a connu et sa visibilité médiatique l'action humanitaire, et l'idéologie qui l'inspire et la fonde, a éclipsé le développement dans une très large mesure. Tout comme la lutte contre la pauvreté s'est substituée au développement en faisant du pauvre une sorte d'incapable d'être riche, l'action humanitaire a phagocyté, littéralement avalé, les "hommes en développement" devenus, dans la logique analysée, des victimes, même si, heureusement, ils ne sont pas que cela. L'acte de décès du développement n'est pas signé car la suppression du mot créerait un vide aussi profond qu'un abîme Beaucoup de monde en vit encore. Aussi fait-on semblant de faire pour faire croire.

L'idéologie humanitaire comme globalisation morale

Les normes humanitaires ont d'abord été formulées par des ONG fondatrices, telles MSF et MDM (Médecins du Monde), à partir des massacres du Biafra, dont la répétition a nourri le mythe humanitaire héroïque. Le succès idéologique de l'antitiers-mondisme néolibéral, sorte d'ajustement structurel appliqué à la moralité Nord-Sud, a permis la diffusion planétaire des normes humanitaires. Devant un tel succès, signalé en Europe par le dynamisme des collectes auprès des donateurs jusqu'au milieu des années 90, les États occidentaux, et la France en particulier, ont pris la parole sur ce terrain qui ne pouvait être durablement abandonné à des organisations privées, les ONG. Car l'émotion humanitaire produit du consensus mou dont les politiques ont besoin lorsque leurs mesures de gestion sont impopulaires. Le discours humanitaire détourne l'attention sur d'autres conflits que les nôtres. C'est un réservoir de légitimité dont raffolent les régimes populistes. De façon moins volatile, des secrétariats d'État furent créés en France à la fin des années 80, et plus durablement la gestion des conflits a laissé une place croissante à des dimensions humanitaires. Le caractère politique de l'action humanitaire depuis son origine apparaissait ainsi

au grand jour, après les dénégations embarrassées de la guerre froide. Mieux encore, après le siècle de “la chair à canon” vient celui des “soldats de la paix”. Ceux-ci ne signalent pas la fin des conflits, de plus en plus nombreux, mais la gestion en partie humanitaire de ces conflits dont la nature a changé (Bagayoko-Penone, 2005). Les casques bleus, les forces multilatérales, sont de plus en plus multilatéralisés, comme en Irak ou en Afghanistan, théâtre de guerres occidentales d’un type nouveau. Sous une forme plus pacifique, les interventions humanitaires d’Etat envoient des troupes spécialisées dont la mission n’est plus d’éradiquer l’ennemi mais de secourir des populations sinistrées, lors de tremblements de terre ou de cyclones. Cet humanitaire d’Etat s’est engouffré dans le “droit d’ingérence”. Il est souvent bienvenu et de courte durée, contrairement à la présence des ONG qui l’apprécient peu. Il est parfois tenu à l’écart et refusé au nom de la souveraineté nationale comme en Birmanie en 2008. Cet humanitaire d’Etat hautement politique, souligne l’institutionnalisation des normes humanitaires, dès lors qu’elles sont évoquées par des Etats. Que ceux-ci soient en partie de mauvaise foi et n’agissent que par considération tactique ne change rien à ce processus d’officialisation étatique d’une ligne humanitaire, budgétaire et politique. Ainsi s’affiche un objectif moral dans le champ politique, hautement manipulé mais producteur de légitimité dans une époque où l’action politique est dans la plupart des pays dévalorisée et fréquemment associée à des aspects mafieux et clientélistes. Les partis politiques n’ont plus, pour la plupart, de messages idéologiquement chargés à proposer, les gouvernements gérant les ressources budgétaires, protégés par des expertises. La moralité ainsi affichée en politique, est d’autant plus validée qu’elle s’inscrit dans des normes globales appuyées sur un discours sur les droits de l’homme universels et la démocratie, produit et consommé en Occident, exporté avec un succès inégal ailleurs, où le pouvoir et le nombre d’Etats autoritaires ne semblent pas diminuer.

L’universalité affichée des droits de l’homme se prête parfaitement à la formulation d’une moralité à vocation globale. Des principes universels, ou qui s’affirment comme tels, produisent ainsi, logi-

quement des normes globales. La principale difficulté résulte de l'histoire purement occidentale des droits de l'homme et de l'impossibilité absolue de transformer le principe, issu d'une légitime aspiration à l'extension, en une vérité prouvée, démontrée, argumentée autrement que par sa seule énonciation, à la manière du développement, dont l'histoire est, elle aussi, occidentale. Quatre propositions ou affirmations articulées constituent l'armature du dispositif idéologique. La première affirmation, le socle, c'est qu'il est moral que les droits de l'homme soient universels. Donc ils sont universels. Et l'ingérence est légitime. La seconde proposition est une question. Parmi tous ces "titulaires" de droits, qui défendre et qui abandonner ? La mise en œuvre concrète des droits de l'homme est nécessairement sélective car l'affirmation d'universalité est abstraite par nature et n'est pas livrée avec un mode d'emploi universel. La troisième affirmation souligne que le trop moral va au moins moral, de la même façon que dans le développementalisme le trop économique du riche allait au manque du pauvre. La dernière assertion véhiculée par cette idéologie consiste à affirmer ou à laisser entendre que pauvreté et immoralité iraient de pair. Ainsi l'Afrique serait victime de la corruption, la Chine de la dictature du parti communiste. Ce regard est extrêmement fragilisé dès lors que les flux économiques et les flux moraux sont dissociés dans des pays où l'absence de démocratie voisine avec des performances économiques désormais inaccessibles en Europe et aux Etats-Unis.

Après les références à un "nouvel ordre économique mondial" au XX^e siècle, ordre qui n'a cessé d'évoluer dans un relatif désordre à l'image des négociations non abouties à l'OMS, l'idée d'un ordre moral global a pris le relais de celle du progrès et s'est vue décuplée par la crise financière de 2008, réinterprétée en termes d'immoralité. L'action humanitaire et les ONG qui y sont engagées ont connu un énorme développement. Celui-ci résulte d'un recul du politique, appelé mort des idéologies, compensé par l'entrée de références morales en politique. Les champs politiques nationaux ne sont pas plus moraux que durant la guerre froide, mais les valeurs morales sont mises en avant, avec les excès observés dans

l'Amérique de G. Bush au nom de l'axe du bien et la démultiplication des exclusions morales ou religieuses postérieures au 11 septembre. C'est bien un ordre habillé de morale globale qui est envisagé par certaines puissances et refusé par d'autres. Cet envahissement du discours politique par la morale est un phénomène particulièrement occidental de démocraties postpolitiques. Il touche des pays frappés de déclin et qui ne le savent pas encore. En quelques années, l'autorité morale des principaux pays occidentaux a connu un affaiblissement manifeste produit par les effets de la mondialisation économique et financière qui a mis en selle les pays riches en énergies, en main-d'œuvre bon marché, en marchés intérieurs immenses dont une bonne part sont assez éloignés des canons occidentaux en matière de libertés politiques, c'est-à-dire de moralité occidentale.

Des phénomènes concomitants transforment notre champ d'observation depuis 1980. Au Nord la rhétorique libérale des droits de l'homme universels monte en puissance à mesure que les droits sociaux, acquis par des luttes, sont fragilisés et désormais régressent sous prétexte de compétitivité. En contrepartie, largement symbolique, l'humanité entière se voit dotée de droits de l'homme universels, réaffirmés sans cesse et sans effets, sauf pour ceux qui peuvent s'organiser en groupes de pression. Les droits postmodernes sont surtout des droits *a minima*, en dessous desquels il y a insulte à la dignité humaine, au nom des droits de l'homme. Ainsi, le travail des enfants est vaguement protégé et le droit à l'expression de toutes les "minorités visibles", gays, handicapés... Dans le même temps, la protection sociale décline, les congés diminuent, comme si la protection *a minima* des minorités, très médiatisée, avait pour pendant le recul des droits sociaux acquis par les travailleurs au XX^e siècle dans les pays industrialisés. Dans le même temps, la médiatisation de l'émotion humanitaire, à base d'indignation, occulte les oppressions proches pour mettre en scène les conflits étrangers provoquant un assèchement relatif des scènes politiques nationales, et l'enterrement de la "question sociale" pour le plus grand bonheur du capitalisme. Le fameux recul du politique résulte en partie de l'envahissement moral et émotion-

nel humanitaire. Les deux phénomènes sont liés, sans se réduire à des causes uniques. Le démontage de ces logiques idéologiques, qui opèrent au nom de la solidarité à distance tandis que se développent la pauvreté de proximité et les exclusions diverses, révèle moins la perversité des acteurs que celle du système qui les emploie, parfois comme volontaires bénévoles en plus. C'est ainsi que les ONG seront analysées comme instruments de l'action humanitaire, de son rayonnement et de ses contradictions. Les ONG sont en effet diverses par leurs domaines d'intervention mais elles s'inscrivent toutes dans une logique de globalisation morale.

Les ONG, entreprises de moralité globale

Les ONG sont des organisations souvent associatives à l'origine, qui sont devenues des entreprises privées de moralité globale parce qu'elles invoquent des valeurs universelles. Pour balayer cette évolution étalée sur plusieurs décennies depuis les années 60, il faut se pencher sur le cheminement des ONG, du développementalisme tiers-mondiste à l'humanitaire d'aujourd'hui, sans omettre l'intégration d'une part de celui-là dans des ONG hier humanitaires d'urgence exclusivement, comme MSF et d'autres. Ces dernières qui ont appris après de brèves déclamations néolibérales que le lendemain de l'urgence s'appelle développement et que si l'on est doté d'un sens des responsabilités on s'inquiète et on organise les lendemains, après la couverture médiatique des événements et les photos émotionnelles du jour J.

Les ONG ont longtemps été considérées comme étant peuplées de gentils idéalistes bien intentionnés mais dotés d'une compétence limitée. C'était dans les années 70 le regard porté par la coopération française bilatérale sur les ONG, avant que celles-ci soient de plus en plus financées d'abord par les Etats, puis par les agences multilatérales aujourd'hui maîtresses du jeu. Ces regards d'experts institutionnels du développement, condescendants et paternalistes, ont pris fin avec l'envol de l'humanitaire d'urgence qui nécessite des intervenants de plus en plus qualifiés. Parce que ces associations émanaient de la société civile, elles étaient constituées à l'origine de militants bénévoles, ce qui n'est plus le cas au-

jourd'hui où les ONG se sont professionnalisées afin de répondre aux appels d'offres des technocraties multilatérales, peu portées sur l'amateurisme engagé. Elles sont même devenues de véritables entreprises (Hours, Selim, 1989), gérées comme telles, avec une planification et une anticipation des activités qui n'a rien à voir avec le sursaut émotionnel lié à un événement singulier, qui, comme le tsunami de 2001, sonnerait l'heure du remplissage des caisses des ONG, quitte à saturer celles-ci.

On trouve encore des écrits nostalgiques qui déplorent la professionnalisation des ONG comme une régression en termes de participation de la société civile. Notre regard est très différent puisqu'il consiste à analyser les causes et les conséquences de l'évolution des ONG, de l'ère du développement à celle de l'humanitaire, sans états d'âme particuliers. Cette position n'interdit pas de pointer les régressions, les camouflages et manipulations idéologiques rencontrées. Cette position critique n'est pas nostalgique du passé comme telle, mais elle juge seulement des offenses subies par la dignité et la liberté humaine.

Les ONG sont aujourd'hui appelées des organisations de solidarité internationale (OSI). Le critère étatique n'est plus discriminant puisque les Etats évoquent la solidarité internationale avec les victimes, avec d'autres Etats, avec une entité globale qui n'a pas de nom précis au nom de la morale, de la générosité, de la solidarité. Cette dernière a changé de nature en passant du développement à l'humanitaire. La solidarité avec les peuples du tiers-monde, décolonisés, ou avec les hommes et les femmes du Sud a fait place à une solidarité tous azimuts, sans frontières, avec des entités symboliques qui ne sont plus des sujets concrets et singuliers.

Les voyages solidaires des ONG tiers-mondistes organisaient des visites croisées et des rencontres sur le terrain des projets où des gens concrets rencontraient des personnes concrètes, qui avaient un nom et un visage. La solidarité humanitaire postmoderne est par nature et par nécessité virtuelle. Les donateurs ne rencontrent jamais leurs victimes ou bien l'enfant qu'ils parrainent, qui n'ont un nom et un visage que dans les mailings racoleurs des plus grosses

ONG. Les photos sont des signes symboliques du statut de victime. Les sujets, les personnes, sont absents dans cette solidarité à blanc, sans échange ni réciprocité. Être solidaire avec toutes les victimes, tous les pauvres de la planète c'est peut-être n'être solidaire avec personne mais acquitter une taxe de solidarité, de confort moral autogratifiant, défiscalisée. C'est en tout état de cause un rapport à l'autre aussi vide et abstrait que l'universalité des droits de l'homme. En collant sur leurs correspondances les vignettes ou timbres diffusés par certaines ONG, les donateurs font un peu de publicité gratuite, mais fondamentalement, ils signalent à leurs correspondants qu'ils sont des "gens bien", moraux, sensibles à la misère humaine. L'invitation à la générosité est égale à l'autovalorisation.

Les budgets, extrêmement élevés des grosses ONG, leur mode de gestion, leurs investissements publicitaires les désignent comme des entreprises de moralité, de charité, de solidarité, d'assistance ; contrairement aux entreprises industrielles ou commerciales, elles ne visent pas des gains financiers, mais distribuent et produisent des bénéfices en biens symboliques moraux. Ceux-ci sont destinés aux donateurs, tandis que des services socio-économiques et de santé sont accordés aux bénéficiaires, sur le terrain. Ces transactions traduisent des flux de marchandises morales ou biens de moralité, autrefois appelées bonnes actions dans les églises. Depuis 1995, les donateurs sont fatigués par un excès manifeste de sollicitations accrocheuses et de marketing. C'est pourquoi les ONG sont largement financées par les bailleurs multilatéraux que sont la Commission européenne, la Banque mondiale, les agences des Nations Unies. Nées dans l'idée qu'à travers les ONG s'exprimaient les sociétés civiles, ces organisations sont aujourd'hui de plus en plus des outils dans la main des puissances multilatérales évoquées, qui sont les principales productrices des normes globales, dès lors mises en œuvre par les ONG devenues des outils. Parce que les guichets de financements sont peu nombreux, une extrême dépendance s'est installée entre les ONG et leurs bailleurs de fonds. A l'exception de MSF qui dispose de fonds propres importants lui assurant une certaine indépendance,

les autres ONG françaises professionnelles, qualifiées et connues telles Médecins du monde ou Action contre la faim, pour évoquer les plus médiatiques, n'ont guère de marges de manœuvre et leur capacité d'initiative est réduite, sans être supprimée. Les bailleurs financent les projets qui satisfont à leurs critères technocratiques, exigeants et hautement rhétoriques. Le langage des projets ne s'invente pas et ne se négocie pas plus. Dans un appel d'offres c'est le bailleur qui pose le cadre, les objectifs, les moyens. Ce ne sont pas les exécutants. C'est probablement pour conjurer cette dépendance et regagner les faveurs des donateurs privés que certaines ONG n'hésitent pas à descendre dans la rue pour arrêter le passant et vendre leurs "marchandises morales solidaires" et leurs *T-shirts* comme s'il s'agissait de brosses à dents ... ou de brosses à reluire pour consciences.

Les ONG sont donc des organisations aptes à porter des témoignages sur des situations locales mais dans le cadre de contraintes technocratiques principalement financières. Une ONG qui dénoncerait, sans la mesure requise, certains abus émanant parfois des institutions d'aide elles-mêmes serait exposée, non pas à des sanctions directes, mais aux conséquences d'une réputation éventuellement écornée. A cause de leur dépendance financière au service des normes multilatérales globales dans tous les domaines (éducation, santé, environnement, agriculture, statut des femmes, travail des enfants), les ONG ne sont plus l'expression libre des sociétés civiles mais aussi des partenaires, sous contrôle relatif, des grandes institutions multilatérales à vocation globale. Tout comme le développement s'est transformé en lutte contre la pauvreté, la solidarité à l'égard d'autres, pauvres ou victimes, tend à s'appeler gestion de l'exclusion. Le terme d'exclu s'applique d'abord aux exclus dans nos sociétés. Mais la globalisation autour d'un marché de biens, de valeurs et de normes amène à qualifier d'exclus ceux que l'on appelait des pauvres dans des pays lointains. L'exclusion devient une question planétaire dès lors que tous les pauvres, du Nord au Sud, ne sont plus que des exclus, non-solvables, hors du marché global.

Les ONG, outils de gestion des exclusions globales

La globalisation génère des exclusions multiples car l'internationalisation du marché ne cesse d'intégrer de nouveaux venus et d'exclure certains intégrés anciens dont le statut se dégrade, jusqu'à l'exclusion. Dès lors que ce sont les performances qui produisent la valeur accordée à un individu, dans l'usine comme dans le football, la précarité des statuts et leur volatilité se développent. Dans les sociétés nationales ou locales antérieures à ces phénomènes, les statuts sociaux demeuraient relativement pérennes et servaient d'amortisseur des crises rencontrées. L'Etat, la famille remplissaient des fonctions de solidarité et de sécurité aujourd'hui très affaiblies et en recul constant. Au Nord se développent les exclusions catégorielles et culturelles, tels les sans papiers, les trop vieux, les sans compétences, les musulmans. Plus la norme est forte et univoque, plus elle exclut les moins performants qui sont largués avec une brutalité croissante. Sur les restes de la protection sociale qui rétrécit, des ONG du Nord offrent une assistance rapprochée à des concitoyens, SDF, toxicomanes, demandeurs d'asiles. Au Nord les "victimes" s'appellent des "sans droits". Ces ONG d'action sociale viennent se substituer aux insuffisances des politiques publiques. La société civile en action cogère la société. Ce type d'activité endogène, non exportée, à l'image des actions de Médecins du Monde pour les toxicomanes ou les SDF, est beaucoup moins problématique que les discours exportés qui pêchent par absence de champ balisé, de lien, de communication entre acteurs car la scène est construite par l'offre d'assistance étrangère, avec tous ses malentendus. Pourtant, non-solvables et exclus pour cela de la consommation, les pauvres du Nord et les pauvres du Sud sont tous des exclus de l'économie de marché où ils ne sont ni producteurs, ni acheteurs, c'est-à-dire pas grand-chose. Le marché gère des acteurs solvables et les autres sont des figurants en trop. Ils n'ont pas de pouvoir d'achat donc pas de pouvoir. Les nationalismes postcoloniaux unissaient les sociétés à travers une fiction d'égale dignité. Le consumérisme les divise en produisant des positions inégales. Ainsi, l'exclusion sociale se

réfère à une société comme champ de solidarité et de protection inscrit dans un espace politique et social.

Evoquer une exclusion planétaire supposée domiciliée au Sud c'est ignorer que toutes les bourgeoisies aisées de la planète consomment les mêmes biens qui les rendent moins étrangères entre elles que ceux qui mendent à leur porte ou à celle de leur condominium sécurisé. Les migrants africains qui s'échouent, morts ou vifs, sur les côtes de Gibraltar se sentent exclus de la richesse qui serait domiciliée en Europe. Ils sont à la recherche d'un Nord mythique, évanoui, effacé par la globalisation qui installe, dans chaque société, un Nord de solvables et un Sud d'insolvables car la solidarité ne s'inscrit plus dans une nation, un pays, car le monde est virtuellement unifié. La solidarité devient elle-même virtuelle, humanitaire, et les ONG sont en charge d'agir en bout de chaîne, pour des gens en bout de course. C'est ainsi que la question sociale devient humanitaire, abstraite, générale, assise sur des minima sociaux, la survie, plutôt qu'une vie meilleure acquise au prix de luttes sociales gagnées plutôt que de droits de l'homme jetés.

La multiplication de ces exclusions serait susceptible de fragiliser les sociétés et il faut donc produire de nouvelles formes de solidarité, avec de nouveaux acteurs comme les ONG. Les Restos du cœur et banques alimentaires réinventent, en catastrophe, des liens de substitution à une solidarité défaillante, devenue émotionnelle, individuelle, comme les dames patronnesses du XIX^e siècle industriel. Ce nouveau type de militantisme sans cause ni adhésion ne s'adresse pas à des personnes clairement identifiées mais à des catégories sociales invitées à la télé à être illustrées par les malheurs d'un acteur déchu, SDF, image analogue à celle des mailings d'ONG évoquant des victimes du Sud. Et si la solidarité était simplement devenue charité, compassion en miroir, appliquée à des inconnus qui le demeureront ? En devenant planétaire, au nom des droits de l'homme universels, la charité a probablement changé de nature. Elle est devenue une obligation morale *soft* (molle), appliquée à toute l'espèce qui consiste à faire semblant de se préoccuper du sort d'inconnus qui font des apparitions fugaces mais répétées dans nos médias, histoire de nous dire que nous ne sommes pas si

mal lotis et que la générosité est une noble vertu, quantifiable au Téléthon, qui est destiné d'abord aux malades de nos sociétés, sauf maladies hautement transmissibles comme le Sida. Ces kermesses, certainement utiles, sont des mobilisations postmodernes, postpolitiques, humanitaires en un mot. Ainsi, le développement des ONG signale une unification globale relative où les rapports Nord-Sud ne sont plus inscrits sur des centres géographiques mais dans chaque société, selon son degré d'intégration au marché.

Il faut souligner que notre propos évoque exclusivement les ONG occidentales, françaises en particulier. Ce qu'on appelle les "ONG locales" renvoie à deux types d'organisations. Des ONG construites et tenues à bout de bras par des ONG occidentales dont elles sont les "succursales", fortement dépendantes, des fictions de société civile. Cela est fréquemment le cas en Afrique. Ou bien des organisations réellement endogènes, soutenues par des ONG occidentales, mais ayant la capacité de maintenir leur indépendance de pensée (Hours, Selim, 1989) : on les trouve particulièrement en Amérique latine, en Inde, au Bangladesh, où ces organisations émanent de la société et expriment un discours social et politique sur leurs propres sociétés. Ces ONG, actrices locales de la société locale constituent des contrepoids et des contre-pouvoirs face aux ONG occidentales qui sont, dans une large mesure, les vecteurs de mise en œuvre des normes multilatérales globales en santé, éducation, genre, économie sociale. Plus précisément, les ONG occidentales apparaissent comme des acteurs majeurs de la mise en œuvre d'une gouvernance globale, c'est-à-dire, d'un mode de gestion des sociétés conforme aux normes édictées et financées par les grandes institutions multilatérales qui sont les grands bailleurs de fonds.

Les ONG ne sont plus des instruments de libération mais de gestion "moralement correcte" de la planète. C'est ce qui explique leur développement extrême et l'effacement relatif des Etats pour cause de ressources insuffisantes, à l'exception des Etats pétroliers qui peuvent se soustraire, partiellement, aux règles de la bonne gouvernance.

De la gouvernance à la sécurité

L'idéologie humanitaire, cette mise en scène du souci virtuel pour un autre aussi virtuel qu'inconnu, a permis le développement d'un impérialisme moral aujourd'hui de plus en plus fragile. On observe en effet la multiplication des prises d'otages et des assassinats de membres d'ONG, c'est-à-dire la révolte des victimes. On relève aussi que la moralité invoquée par leurs interventions semble de moins en moins convaincre les populations locales qui les prennent pour des acteurs étrangers et politiquement engagés. La fiction de la neutralité n'a pas résisté à la proximité des champs de bataille idéologiques, malgré la bonne foi des membres des ONG occidentales, piégées par candeur ou naïveté.

Derrière ce théâtre agité d'une actualité humanitaire permanente se joue le chapitre moral de la globalisation, c'est-à-dire l'imposition, non discutée, de normes globales portant sur la dignité humaine, sur les instruments qui la mesureraient et sur les conditions d'une saine gestion des hommes et des femmes de la planète. Au-delà de la sphère de la moralité qui empiète sur le politique, sauf dans les régimes autoritaires, l'échec du développement a été transformé en développement durable, notion destinée à naturaliser et à globaliser ce champ, auparavant local, social, économique et politique. La dimension environnementale a envahi le développement moribond et l'environnement est doté d'une puissance de globalisation illimitée. Il présente les avantages extrêmes de mettre en scène une insécurité environnementale, dont la réalité ne fait aucun doute, mais dont la gestion, comme pour la morale, se heurte aux souverainetés étatiques, objet d'un marchandage permanent. L'environnement donne lieu à une conscience profonde de l'insécurité et valide les politiques sécuritaires de toute nature, incluant la pièce maîtresse qui est la santé. L'homme global, postmoderne, est un agent économique discipliné. Producteur ou consommateur de biens et services, il doit respecter les règles de l'économie de marché, au risque d'être marginalisé puis exclu. Cet homme est aussi un être moral, doté d'une conscience formatée, qui s'engage dans une ONG pour quelques années ou fait des dons réguliers par prélèvements automatiques sur son compte. C'est un citoyen de la planète,

responsable, qui trie ses ordures ménagères et balaye devant sa porte et celle de ses voisins comme au temps de Mao. C'est un individu attentif à sa santé et qui gère ses risques avec précaution, comme ceux qu'il pourrait faire courir à autrui en conduisant son automobile.

Cet homme-là constitue le prototype de "l'homme nouveau" en voie d'engendrement par les processus divers de globalisation. Cet "homme nouveau" entend qu'il constitue l'achèvement de l'histoire, le produit final comme dans le socialisme stalinien. Sa liberté c'est celle du marché, un vaste choix de services hédonistes, et une conscience morale propre à l'espèce, attentive, sécurisée. Ce modèle ou profil connaît une indépendance proportionnelle à ses ressources mais il est enchaîné dans une interdépendance implacable à laquelle n'échappent que les exclus. Il est enserré dans un univers de contraintes drastiques pour ses polices d'assurance, son téléphone portable, son ordinateur enfin qui l'oblige à rester "en ligne", c'est-à-dire à marcher droit, ectoplasme numérique terrassé et soumis, comme les abeilles ou les fourmis. Un tel homme nouveau, qui est en train de se répandre sous nos yeux, a troqué la liberté politique, celle des droits de l'homme initiaux, contre une mise en sécurité, précaire mais réelle, à condition de payer les primes afférentes aux services de sécurité acquis. Le prix de cette transaction est incommensurable. Il est celui de la soumission et de l'entrée dans l'ordre naturel d'une espèce naturelle, protégée comme les ours ou les bébés phoques. La violence et les exactions qui ponctuent la vie réelle deviennent des anomalies à neutraliser, dans un univers dont la sécurité est devenue le principal objectif, avec la reproduction paisible requise par l'économie de marché, dont les mécanismes de régulation parfaite et spontanée, assurent à l'espèce un avenir encore plus radieux que les lendemains qui devaient chanter. Cette formulation, légèrement forcée, mais si peu, suppose d'explorer plus avant les logiques sociales et anthropologiques qui président aux dynamiques sécuritaires inscrites dans la globalisation.

Logiques sociales et normes globales

La santé, le travail, la sécurité, la charité et l'éthique paraissent aujourd'hui les principaux pivots des processus de globalisation. Dans chacun de ces champs, des transformations considérables sont en cours, impliquant toujours plus les acteurs individuels dans la gestion de leur vie métamorphosée en entreprise de soi dans le cadre d'une axiomatique partagée. Ainsi la privatisation de la santé, considérée selon son prix, maximalise les inégalités et donc les risques selon le capital détenu. Parallèlement les normes de profit dans le contexte d'une financiarisation de plus en plus périlleuse de l'économie conduisent à considérer la main-d'œuvre comme une variable d'ajustement et un tiers exclu. Bien plus que de hiérarchiser les gens et les sociétés, les agencements de la santé et du travail excluent sans merci les multitudes d'insolvables livrés à leur sort. Au-delà de la santé et du travail, c'est l'ensemble des droits qui se voient réduits au nom d'une sécurité obsidionale faisant disparaître l'hypothèse de la liberté. L'emphase mise sur la charité achève enfin d'évacuer les dimensions étatiques et collectives des dispositifs sociaux en encourageant le retour à une gestuelle personnalisée de l'aide. Comment les sujets s'inscrivent-ils dans ces mécanismes globaux, quelles représentations s'en font-ils et quelles réponses y donnent-ils, constituent les interrogations majeures de l'anthropologie, dans une conjoncture où les normes globales – qu'elles soient à l'évidence porteuses de domination sociale, politique économique et/ou de valeurs suscitant l'adhésion – offrent entre elles des contradictions notables, troublant les visions et les

décisions. A ces contradictions internes à la matrice des normes globales, s'ajoutent des processus d'assujettissement paradoxaux : d'un côté une norme au caractère moral est exaltée – par exemple la transparence, la parité ou encore l'équité – de l'autre les phénomènes socio-économiques et les institutions viennent la bafouer avec une vigueur toujours plus grande. Des clivages extrêmes en résultent entre le quotidien des individus et des groupes et des invocations normalisatrices répétées d'autant plus déroutantes que l'épreuve du réel les nie de manière permanente et détruit leur assise. La crise financière globale qui débute en octobre 2008 a démultiplié ces schizes entre les discours des instances dirigeantes et les faits, accentuant et banalisant la manipulation des détresses partagées.

La santé unique

Bernard Hours

Depuis 1946, date à laquelle l'OMS (Organisation mondiale de la santé) définissait la santé comme « un état de bien-être physique, mental, social », et 1978, date du slogan de « la santé pour tous en l'an 2000 » formulé par la même OMS, la santé aujourd'hui ne laisse plus guère de place pour des définitions idéalistes ou des slogans démagogiques. La santé tend désormais à être une marchandise, sur un marché, avec un coût et des prix. Qu'elle puisse être d'autres choses – aussi – n'y change rien. Qu'il existe des médecines au pluriel ne change rien non plus au fait incontournable qu'une seule médecine domine la scène. Les autres y figurent ou l'agrémentent, rendant les débats anachroniques ou obsolètes. La problématique de la santé est aujourd'hui beaucoup plus riche et pertinente pour les sciences sociales que celle de la médecine. Ces points de vue formulés, non pour fermer une discussion mais pour en circonscrire le champ, je me propose de brosser à grands traits l'évolution des systèmes de santé depuis un demi-siècle pour aboutir au constat actuel d'un modèle unique de santé : la marchandise santé. Faut-il préciser que mon propos est critique à l'égard de cette évolution mais que les discours culturalistes, démagogiques ou idéalistes sur la santé sont des leurres identifiés et qu'à ce titre je m'en écarte. L'approche développée ici est celle de la santé en période de globalisation, c'est-à-dire un questionnement politique.

Plutôt qu'analyser les étapes d'une évolution pour aboutir au présent, je fais le choix de partir du constat de normes de santé en voie de globalisation pour en venir ensuite aux composantes de cette évolution dans le temps pour étayer le constat. En effet, je souhaite plus analyser le sens que les détails de cette évolution sur laquelle existe une littérature aussi abondante que sont rares, encore, les écrits sur la norme contemporaine de santé. Dans une première partie, je présenterai la norme globale de santé, c'est-à-dire un contexte nouveau dont on part pour en chercher le sens et les logiques. J'aborderai ensuite la problématique de la santé sans frontières ou de l'interdépendance sanitaire. La santé n'est plus une affaire nationale. Enfin, on observera les composantes qui expliquent, dans les systèmes de santé hier divers, ce passage à un système mondial de santé en voie de constitution progressive. Ce choix de poser le cadre avant le contenu permet peut-être au lecteur de savoir où il va. Les hypothèses sont validées *a posteriori*, comme dans la plupart des travaux anthropologiques.

La norme globale de santé

Les médias consacrés à la santé représentent depuis quelques années une part extrêmement importante des journaux et des émissions. La santé est au centre du souci de soi de l'individu postmoderne. Des cosmétiques à la santé, une continuité manifeste s'est établie, le corps consommateur de crèmes, de médicaments et de soins, s'installant au cœur de ce marché. Pour qu'une telle offre trouve preneur, il a fallu que la notion de santé évolue profondément et que cette évolution produise une norme de santé impérative, à vocation universelle. Le phénomène le plus saillant semble celui de l'émergence du devoir de santé, bien identifié par les sociologues. La santé se présente désormais, non plus seulement comme une chance, une vie de mesure, mais comme une obligation morale, un devoir. Cette dimension obligatoire, radicalement nouvelle, résulte de la découverte du caractère interdépendant de la santé publique. SIDA, SRAS, grippe aviaire, sont des maladies émergentes, transmissibles, contagieuses, plus toxiques que la varicelle. A la différence des pestes médiévales, on sait comment éviter

leur diffusion et on le fait savoir, de telle sorte que personne n'y voit la main d'un Dieu vengeur. Au centre de ce paysage trône le risque qui se substitue au danger ou à la malchance d'antan. Car les maladies modernes et postmodernes ont produit une catégorie du risque, souveraine, potentiellement énorme, surplombant les individus sous la forme d'une menace rationnelle, calme, permanente. Dans ce contexte, il devient – presque évidemment – nécessaire et impératif de demeurer en bonne santé, c'est-à-dire de bien gérer son corps. La nécessité s'impose au nom de l'interdépendance, de la mobilité des risques qui voyagent, de la transmission par de multiples voies. Cette nécessaire précaution s'impose à un double titre. Pour soi, c'est un moyen de se prémunir contre le risque. Pour les autres, c'est la nécessité de ne pas leur transmettre les maladies dont je suis porteur. On voit que la dimension normative de la santé devient obligation morale vis-à-vis d'autrui. Chacun est en voie de devenir désormais responsable de sa santé, mais aussi, dans une mesure non négligeable, de celle des autres, proches et plus lointains. La santé devient ainsi un devoir moral de santé et à ce titre la norme essentielle, peut-être dans un futur proche. Cette dimension normative résulte aussi de la redistribution des pouvoirs des acteurs en place.

Les consommateurs sont soumis à une publicité incessante, directe ou déguisée, vantant les mérites de médicaments, parfois inutiles ou dangereux, expliquant les causes de telle ou telle maladie effrayante, ou vendant par correspondance comme des gadgets à piles pour soulager les maux liés à l'usure du corps, hier acceptée, aujourd'hui occultée, pour le plus grand profit du marché. La vie de longue durée résultant du devoir de santé s'impose, elle aussi, comme une norme. C'est une chance pour les personnes, probablement, mais c'est aussi une veine miraculeuse pour le marché des marchandises de santé (médicaments, soins, gadgets, actes chirurgicaux, prothèses). Chacun sait que l'inflation de ce marché provoque la crise de l'assurance maladie. S'agissant de la vie ou de la survie du corps individuel, de soi ou d'un proche, le client est enchaîné à l'offre et définitivement captif. Comment en effet envisager de renoncer à ces médications de confort, à ces produits de

bien-être dès lors que la santé, exactement comme la jeunesse qui n'est que son ersatz, est non seulement un devoir, mais un devoir conforme à la morale et qu'en plus « vous le valez bien », comme le suggèrent les spots de cosmétiques de L'Oréal. Si les clients sont enchaînés dans ce marché de la santé babylonien, où sévit à grande échelle la *nemesis* médicale dont parlait Illich, les Etats sont enchaînés par l'interdépendance des risques qui oblitèrent dans une large mesure leur souveraineté, leur capacité de choix. La dépendance des Etats à l'égard des normes de santé résulte de l'émergence d'un champ global multilatéral de santé qui gère l'interdépendance des risques, ce que seuls sont en mesure de faire les grands Etats. Elle résulte aussi des maladies sans frontières. Elle provient encore du caractère supranational des systèmes de dépistage, de veille épidémiologique, de prévision des risques, du coût des mesures enfin. C'est à ce titre qu'on peut affirmer que la norme de santé s'impose aux Etats et provoque une dépendance à l'égard d'institutions multilatérales ou de pays mieux équipés, financièrement et idéologiquement. Le nationalisme sanitaire est fini et avec lui l'époque des systèmes nationaux de santé, des politiques de santé nationales, des ambitions nationales de santé pourrait-on dire. L'ex-URSS et la Chine en offrent de parfaits exemples et Cuba est une survivance, mais plus un modèle.

La santé sans frontières

La santé sans frontières produit et résulte de la gestion des risques. Les maladies émergentes ou les nouvelles maladies qui apparaissent ont un impact décisif sur les politiques de santé. Les observatoires de risques sanitaires ou les systèmes de veille épidémiologique visent moins à protéger les individus que les populations qui sont des agrégats. Dès lors que la personne est censée se protéger elle-même par une conduite responsable, les politiques publiques de santé visent des masses de consommateurs exposés à des risques de masse tels que des maladies hautement contagieuses et transmissibles. La gestion des risques sanitaires tend ainsi à se substituer progressivement à la fonction thérapeutique des Etats qui passe au secteur privé de soins dans les pays du Nord comme du

Sud. L'Etat s'occupe – quand il le peut – des risques collectifs, l'individu gère sa santé. Un tel modèle se met en œuvre, clairement et sans bruit. Il s'impose d'autant plus que les occidentaux autant que les migrants du Sud se déplacent de plus en plus et que les pulvérisations dans les cabines d'avion, si elles tuent trois moustiques, n'arrêtent pas les virus. Cette santé sans frontières alimente donc la norme globale de santé évoquée et elle provoque l'évolution des responsabilités dans le domaine de la santé. Ces responsabilités évoluent d'abord de l'Etat vers l'individu. Dès lors que celui-ci se voit conférer un devoir ou une obligation de santé il est acteur du système. Sa responsabilisation soulage les agents de l'Etat. Une conduite irresponsable en matière de santé signale la marginalité ou la produit. Elle est stigmatisante et stigmatisée. Ensuite la responsabilité étatique dans la santé, acquise durant l'âge moderne et les conquêtes sociales, régresse – du fait de la santé sans frontières – pour passer à des organisations multilatérales qui produisent les normes que les Etats sont plus ou moins obligés d'appliquer. L'OMS, la Banque mondiale, le FMI, produisent des normes et gèrent des coûts. Ils disposent d'une puissance normative égale aux moyens qui leur permettent de financer la veille épidémiologique, les campagnes de vaccinations dans les pays dits pauvres, l'accès aux médicaments génériques. Le devoir suppose une morale qui suppose une entité pour la contrôler, voire la sanctionner. Les grands pays du Nord disposent encore des moyens financiers et techniques pour avoir une politique de santé nationale, très similaire à celle de leurs voisins. Les pays du Sud sont quant à eux dans l'incapacité d'être autonomes en la matière où le nationalisme est désormais absurde et réprouvé.

Pour toutes ces raisons, l peut affirmer que la santé sans frontières est la gestion organisée des risques et leur anticipation planétaire ainsi que le transfert du pouvoir politique (et financier) de l'Etat national à des institutions multilatérales. Dans les pays du Sud, ce qui reste à l'Etat, c'est essentiellement la gestion (souvent calamiteuse faute de ressources) des hôpitaux et dispensaires et le règlement (souvent très tardif) des salaires (misérables) des personnels de santé. Tout le reste dépend de bailleurs étrangers, en aide ou en

dette, bilatéralement ou, plus fréquemment désormais, multilatéralement. C'est pourquoi on peut évoquer une évolution vers une politique unique de santé déjà bien engagée.

Vers une politique unique de santé

Pour justifier de l'analyse présentée un retour à l'histoire récente des systèmes de santé s'impose car elle permet d'identifier les logiques de cette évolution. Au seuil de leurs indépendances, les ex-pays colonisés ont formé des Etats nationaux, présumés à tort souverains, porteurs de politiques dites de développement national dont la santé était un élément important. On sait ce qu'il est advenu des décolonisations devenues néocolonisations, puis entrées dans l'interdépendance globale où les faibles sont plus dépendants que les puissants. Le premier chapitre de l'histoire des systèmes de santé postcoloniaux du Sud se présente donc comme celui de l'indépendance sanitaire, des programmes de santé nationaux ambitieux. A l'exception des Etats socialistes où la discipline remplaçait les ressources, les ambitions développementalistes (incluant la santé) ont été subventionnées par les puissances coloniales, en pleine néocolonisation, dont la France en Afrique constitue le meilleur exemple. Le prix de ces ambitions fut le néocolonialisme et la dépendance financière et technique du Sud.

A la conférence de l'OMS à Alma-Ata en 1978 apparaît la stratégie des soins de santé primaires qui vise à mettre un frein à cette dépendance, en s'appuyant sur les ressources locales, tant humaines que thérapeutiques. C'est l'époque du développement autocentré, communautaire, de l'apologie des médecines traditionnelles. L'incapacité des Etats du Sud à gérer les coûts des systèmes de santé importés et copiés sur l'Occident explique cette volonté. Cette revendication d'autonomie, parfaitement fondée, demeure, mais aujourd'hui elle ressemble aux fumerolles qui suivent les feux de paille. Faute de volontés politiques et de moyens financiers, les soins de santé primaires ont produit plus de démagogie que de progrès sanitaires. C'est à cette même époque que l'OMS osa afficher le programme de « la santé pour tous en l'an 2000 » soit vingt-deux ans d'illusions toxiques et de discours démagogiques

pour un quasi-retour à la case départ, voire pire. Car au-delà de bonnes intentions verbeuses le pétrole intéressait plus que la santé et l'ajustement structurel remplaça très rapidement dans les années 80 les illusions gauchistes, ou progressistes, ou nationalistes, suivant les qualificatifs néolibéraux en usage à l'époque. La guerre froide alimentait évidemment tous ces feux. L'ajustement structurel était imposé par la Banque mondiale à la planète. C'est une vision néolibérale de la gestion économique, sociale, sanitaire du monde qui est mise en œuvre à coup de plans de réformes et de financements conditionnels afin de démanteler les systèmes nationaux, y compris de santé, pour les rendre plus rentables, plus performants, concurrentiels, moins publics, plus privés, suivant les canons de la pensée unique. La notion d'ajustement structurel s'est avancée masquée dans les oripeaux de l'économie, mais il s'agissait d'une réforme tout autant sociale, culturelle que sanitaire des sociétés. Sous le prétexte de rentabilité, de flexibilité, de performance, c'est tout le domaine public, la notion de bien public, qui étaient remis en question. L'ajustement structurel appliqué à la santé dans les années 80-90 était pudiquement appelé réforme du secteur santé. Cette réforme, toujours à l'ordre du jour dans les instances multilatérales, a mis en avant l'autonomie hospitalière, c'est-à-dire la nécessité comptable d'un système non déficitaire supposant un recouvrement des coûts. Cet appel au paiement par les usagers instaure un prix du service, un marché de la santé, là où auparavant régnait la subvention étatique, la charité missionnaire, en tout cas une prise en charge gratuite ou à faible coût. Parallèlement était favorisé le développement du secteur privé, c'est-à-dire l'attribution au secteur privé des soins les plus rémunérateurs (chirurgie, analyses), l'hôpital public étant réduit à facturer une prise en charge médiocre à son prix. Si l'introduction d'une certaine rentabilité est bien rationnelle, la mise en œuvre radicale de ce critère, sans mesure ni discernement, en pleine illusion idéologique, s'est avérée mortifère pour la plupart des systèmes de santé. La santé est-elle en effet une marchandise comme les autres ?

Cette réforme, au singulier, mondiale, globale, unique, établit une barrière entre les patients solvables, consommateurs de biens de

santé (médicaments en particulier) et les autres, diagnostiqués, frappés par la maladie de pauvreté justiciable, elle, d'un traitement humanitaire. Ainsi s'est installé, sans jamais déclarer autre chose que de bonnes intentions, un paysage dominé par les programmes multilatéraux de la Banque mondiale, de l'Union européenne, ou de l'OMS. Ces programmes assurent ou subventionnent une grande partie de la prévention : les campagnes de vaccination, la lutte contre des pathologies majeures et leur transmission (SIDA, paludisme...), la veille épidémiologique, dont les Etats n'ont ni les ressources financières, ni les moyens techniques. Cette prévention, financée par les pays dits riches, protège aussi – et évidemment – les ressortissants occidentaux, touristes, et protège contre les risques sanitaires des migrations. Elle n'est pas généreuse mais intéressée. Les capacités qui restent aux Etats du Sud dans ce partage des responsabilités consistent à entretenir les hôpitaux et le matériel, à payer les salaires des personnels. Ces fonctions sont, le plus souvent, mal assumées. Dans certains pays, nombreux, l'Etat n'assure plus que la fiction d'un système de santé en état de délabrement chronique. Le propos n'est pas ici de faire l'apologie du passé mais de mesurer une évolution en forme de rupture profonde dont personne n'a jamais parlé lorsque les choix, largement idéologiques, furent opérés. Nous ne sommes plus désormais en présence de systèmes de santé nationaux, aptes à produire une politique autonome. Seule subsiste leur fiction, même parfois dans les pays du Nord. Le système global qui se met en place c'est un modèle unique, celui du marché de la marchandise santé en voie d'universalisation. Critiquer les dérives produites par une telle évolution, s'y opposer, suppose d'autres arguments que le simple idéalisme car la santé est un champ politique.

Recolonisation et domination par la santé

La pluralité des médecines à laquelle s'intéressaient les anthropologues dans les années 70 est un phénomène marginal, peu problématique dès lors qu'il s'agit d'une marchandise comme les autres (culture, religion, santé) c'est-à-dire d'un hochet culturel. Les vrais enjeux s'observent dans les laboratoires pharmaceutiques et

les institutions multilatérales désormais. Avant de chercher des alternatives naïves ou idéalistes puisées dans le passé, affronter la réalité de la santé unique se présente comme une nécessité. Il s'agit d'abord du constat de l'évolution en cours, soigneusement occulté. Cette évolution est celle d'un rapport politique de domination par la santé (entre autres). La marchandise globale de santé, ce modèle unique, dont la contestation est limitée et presque insignifiante, installe une interdépendance généralisée qui se nourrit des dépendances de tous les consommateurs de soins, captifs dans le marché mondial des biens de santé. Parce que la santé constitue un bien ou une valeur particulière, qui s'aperçoit qu'elle est gérée comme une marchandise du capitalisme, comme les autres ? Parallèlement à la domination politique occidentale (américaine surtout), à la domination économique qui fonde le capitalisme néolibéral, une domination dans et par la santé s'observe. Il s'agit d'un des chapitres de la globalisation qui s'installe et de l'asservissement généralisé qui en résulte. Face à une telle situation, et pour ceux qui la jugent profondément contestable, la simple consommation de tisanes naturelles et de bonnes intentions apparaît comme un médicament de confort sans effets politiques. Tant que la santé publique ne dépendra que du seul souci de savoir qui paye et comment se prémunir contre le mal des autres, il y a tout lieu de présumer qu'elle demeurera aussi chaotique qu'inévitabile. Mais, sauf pour les malades, c'est une affaire des plus profitables.

Vers un système global de travail

Monique Selim

Le travail est sans aucun doute la première sphère où s'accomplit avec le plus de force la globalisation du capitalisme : les aspects les plus saillants en sont la fragmentation et le délitement des statuts de travail, la multiplication des formes d'emploi et des modes de contractualisation et de rémunération liées à des définitions variables de l'employabilité, la dissolution de la notion d'entreprise dans des sous-traitances et des imbrications financières de plus en plus insaisissables. Corollairement l'effondrement du salariat permanent dans les pays d'ancienne industrialisation conduit à aligner les paysages actuels du travail sur le modèle de la précarité, de l'addition de tâches émiettées et de la vulnérabilité qui était jugé auparavant, caractéristique de l'ensemble des sociétés à dominance rurale et anciennement colonisées.

Les règles du marché, la concurrence pour le profit s'appliquent désormais implacablement au travail, balayant les protections sociales et juridiques conquises. Ces phénomènes sont bien connus et font l'objet de protestations aussi vaines que répétées de tous bords. Ils sont une conséquence de la financiarisation de l'économie et aboutissent à une éjection des individus au travail dans une catégorie négligeable en regard des objectifs de rentabilité poursuivis. La crise financière de 2008 aiguise ces processus.

L'exploitation nue de la force de travail, la mise en œuvre de régimes de surexploitation banalisés, le retour spectaculaire de l'esclavage et du trafic de main-d'œuvre, constituent les contours présents des champs du travail soumis parallèlement à l'hégémonie de la notion de gouvernance. La rationalité gestionnaire et les principes moraux qui semblent en apparence animer le terme de gouvernance en font une construction idéologique d'excellence apte à faciliter l'acceptation des nouveaux fonctionnements oppressifs du travail. Elle se voit accouplée efficacement à l'hypothèse d'une couverture éthique du capitalisme qui se répand avec le commerce équitable, les produits financiers éthiques, les labels de respect des droits des travailleurs des multinationales et en particulier ceux de non-emploi des enfants.

Un système globalisé de travail se met donc en place dans la conjoncture observable aujourd'hui d'unification du monde sous l'angle du capitalisme financiarisé. Néanmoins, cette avancée ne se fait pas sans difficulté et les conflits et les rebellions se multiplient, semant des encombres importants. A un autre niveau les acteurs trouvent des lignes de fuite dans l'imaginaire à travers la construction des nouveaux rites et croyances. Oppositions concrètes et ruptures symboliques impriment donc leurs marques sur les tentatives de capture totale de la force de travail. Mais simultanément, la marchandise exerce une attraction immense en particulier sur les populations qui ont été tenues à l'écart de la consommation de masse pendant de longues décennies.

C'est ce que je montrerai maintenant, à partir d'exemples concrets pris au Laos et au Vietnam, pays qui ont mis en œuvre à partir de 1986 un programme de "socialisme de marché" initié près de dix ans auparavant par la Chine et qui forment de ce point de vue des conjonctures exemplaires. Le "socialisme de marché" spécifique aux pays gouvernés par un État-parti d'obédience communiste, se présente à la fois comme une formule paradoxale et un phénomène symptomatique : il est autant aussi de la polyvalence des processus de globalisation que de ses modes pluriels de réinterprétation endogène. L'apparente disjonction de l'économique et du politique qu'il semble désigner tend à dévoiler, dans les faits, au plan

macroéconomique comme microsocial, des axes de concentration et de polarisation politico-économiques dont l'investigation s'avère nécessaire pour mieux cerner et comprendre les avancées différentielles du marché dans une optique comparative. La période d'intenses transformations socio-économiques, mais aussi idéologiques que traversent ces pays, constitue donc un champ de réflexion majeur.

Marchés économiques et symboliques au Laos

Mon travail de terrain au Laos (1993-1994) a été centré sur deux entreprises pharmaceutiques d'Etat dans la période de sortie concrète de l'économie planifiée et d'évolution balbutiante vers l'économie de marché, ce "passage" s'effectuant dans le maintien de la continuité politique ; les dirigeants du gouvernement laotien sont les fidèles membres du *Pathet Lao*, formés par les Vietnamiens durant la longue guerre qui aboutit en 1975 à la prise du pouvoir communiste dans la péninsule indochinoise. Le choix de ce terrain, indubitablement difficile en raison des contraintes politiques qui pèsent sur la population, avait pour optique d'appréhender les rapports entre d'un côté l'autonomie des champs microsociaux et des logiques internes des acteurs, de l'autre les cadres institutionnels, organisationnels et politiques qui établissent l'usine comme une entité astreinte à une production rentable. Au-delà de cet objectif, cette étude visait à saisir de l'intérieur une situation de mutations économiques dont la spécificité pouvait en revanche être dépassée par son caractère représentatif dans le contexte de l'écroulement progressif des régimes communistes et de la globalisation.

En 1986 le gouvernement du Laos, inquiet après dix ans de planification et l'échec des coopératives, de la pénurie globale qu'il affrontait, instituait le "nouveau mécanisme économique", censé permettre de sortir de "l'économie naturelle" pour accéder au développement, à travers "une économie de marché" "contrôlée". Les mesures proposées et très lentement mises en œuvre touchent prioritairement les entreprises d'Etat auxquelles a été donnée l'autonomie de gestion, financière et de recrutement. Cette autonomie se

présente comme une réelle rupture en regard de la période antérieure. A partir de 1975, les salaires avaient été en effet fournis en tickets de rationnement pour des denrées de base (riz, huile etc.) et les études, les formations comme les carrières étaient entièrement programmées selon des critères prioritairement “politiques” privilégiant les familles et les adolescents qui se distinguaient par leur “service” au Parti ou aux organisations de masse, excluant celles dont l’origine de classe moyenne ou élevée avait conduit certains de leurs membres dans des camps de rééducation ou à l’exil. Les entretiens réalisés dans les deux entreprises pharmaceutiques dépendant du ministère de la santé mettent ainsi en évidence des trajectoires dont le déroulement fut beaucoup plus “subi” qu’“agi”, et cela, y compris pour les heureux élus de formations techniques dans les pays de l’ancien “bloc de l’Est”. La décision individuelle, comme l’adhésion, apparaissent très largement dans ce contexte des notions vides de sens ; l’histoire des familles prises dans le feu de la guerre révèle que le ralliement à un camp ou à l’autre fut majoritairement forcé et effectué sous la menace. L’obtention de salaires en argent, mise en place dans les années 1990 a constitué la première fracture dans ces espaces d’encadrement à vocation totalisante. Au même moment, le Parti décidait de changer ses mots d’ordre, délaissant les “travaux collectifs” effectués sous la direction des organisations de masse en ville comme dans les villages, au profit du “travail productif”. Dans les entreprises, les organisations de masse (jeunes, femmes, syndicat) abandonnèrent peu à peu les réunions collectives, auparavant fort nombreuses, et eurent pour mission d’expliquer que “travailler pour l’usine équivalait à travailler pour le Parti et les organisations”. Cette brutale concentration sur le travail et la production faisait suite à de longues périodes de quasi-inactivité, pour cause de manque de matières premières, de machines défectueuses, ou d’autorisations en retard... Un laxisme certain des directeurs d’usine prévalait alors et les salariés s’accordent à reconnaître qu’à cette époque le temps consacré au travail était minime. La pénurie générale obligeait d’ailleurs chacun, à tous les niveaux hiérarchiques, à tenter de pourvoir à des besoins de survie par la culture de petits champs, l’élevage, la chasse, la cueillette...

L'obligation faite aux entreprises d'assurer leur autonomie financière et de verser des salaires en argent a bouleversé ces rythmes que les générations plus âgées décrivent comme une phase de "régression" (d'aucuns parmi les lettrés bouddhistes reconstruisent le sens de cette régression comme prédéterminée par les textes). Les difficultés des entreprises restent par ailleurs structurellement très fortes en raison de contradictions maintenues : elles relèvent toujours du ministère de la santé et ne sont payées qu'après de très longs délais pour les commandes de médicaments qu'elles fournissent aux services publics.

L'enquête dans deux entreprises différentes a mis en évidence combien l'autonomie de gestion pouvait déboucher sur des processus contrastés dans une période où les lacunes en matière de législation restent immenses, la Constitution n'ayant vu le jour qu'en 1991 : l'absence de statut de la fonction publique et des fonctionnaires, l'absence de statut des personnels des entreprises d'Etat, conduisent à des nébuleuses où salariés comme dirigeants ne connaissent pas leurs droits ; ils continuent ainsi à vivre dans la peur d'un pouvoir arbitraire dont l'une des principales caractéristiques fut de se tenir en retrait de l'écrit et du juridique et d'avoir ainsi brouillé les catégories du permis et de l'interdit.

Je m'attarderai sur le profil des usines considérées dans la mesure où elles offrent à la réflexion des pôles idéaltypiques des changements sociaux ouverts par le dit "passage à l'économie de marché".

La première usine datant d'une trentaine d'années, faite de petits bâtiments inconfortables et pourvue d'un appareillage très rudimentaire, est rapidement devenue la première unité productrice de médicaments au Laos. Disposant d'une trentaine de salariés en 1986, elle en compte en 1993 environ 200. Ses salaires sont les plus élevés des entreprises d'Etat et selon toute probabilité des entreprises privées. La contrepartie en est des rythmes de production intensifs et une discipline très contraignante qui implique par exemple que tout matériel détérioré par un ouvrier soit réparé par une retenue sur son salaire. La politique du directeur, par ailleurs membre du Parti au pouvoir, fut ici de supprimer quasi totalement et l'activité

et le poids des organisations de masse ; des critères de compétence président à l'embauche et à la fonction. L'idéologie prônée à laquelle tous adhèrent est le succès sur le "marché" : publicité, nouveaux emballages plaisant au client et imitant ceux des médicaments français, multiplication des différents types de conditionnement ont été les premiers instruments de cette réussite. Chaque matin plusieurs équipes de jeunes femmes issues des anciennes classes sociales supérieures sillonnent à moto la ville, allant prendre et approvisionner les commandes des pharmacies privées. Très dynamique, le service du marketing œuvre l'après-midi à l'usine où viennent se fournir, parmi d'autres, les ONG occidentales. Pendant plusieurs années, de nombreux systèmes de salaires ont été conçus et expérimentés par le directeur, à la recherche d'une efficacité incitative maximale. Le calcul des pourcentages, rétribuant les mérites individuels et collectifs, et la production mensuelle, se sont finalement révélés trop complexes et semeurs de discorde ; le salaire fixe est à nouveau la règle, à la satisfaction de tous, qui voient là un moyen de mieux planifier leurs projets à court et long terme. Ici, les salariés sont persuadés que l'usine est "privée", ce qu'ils opposent à un statut "d'Etat" ; les nuances de la réforme du nouveau mécanisme économique instituant "l'autonomie" sont mécon nues. Chacun tente de faire recruter des membres de sa famille avec un relatif succès. Les objectifs des salariés sont en effet clairs tout en ne correspondant guère à ce qu'un observateur extérieur se laisserait aller à préjuger. Si l'expansion de l'usine est l'objet d'une fierté collective, aucune identification néanmoins n'en résulte et la représentation d'une appartenance à un groupe social soudé par le travail et se projetant dans l'avenir est radicalement absente. On ne saurait donner réellement tort à ces salariés, dans la mesure où le directeur, attendant avec impatience la privatisation de l'usine, et s'étant assuré des alliances pour la racheter, projette dans cette hypothèse une modernisation complète qui lui permettrait de licencier les trois quarts de sa main-d'œuvre du jour au lendemain. Les salariés pour leur part, sans être au fait de cette intentionnalité "capitaliste primaire", conçoivent le salaire élevé qu'ils perçoivent comme une rétribution adéquate de l'effort extrême de travail qu'ils fournissent, mais qu'ils jugent néanmoins excessif, par man-

que d'habitude. Cet "échange simple", que ne vient obscurcir aucun attachement spécifique, est dans l'esprit de tous destiné à rester limité dans le temps. La peur du contact avec les matières premières, le souci de sa santé renforcent ces conceptions où prévaut le souhait d'accumuler le plus possible d'argent en peu de temps et de quitter l'usine sans affect (de 5 à 10 ans). Dans ce cadre, les tontines fleurissent, certains participant à plusieurs. Construire sa maison, monter un petit commerce, un élevage, cultiver les champs qu'on achètera, tels sont les projets des salariés, qui visent tous à un retrait rural et paisible, offrant une petite économie de rente. La production de "marché" a donc entraîné ici un individualisme des groupes familiaux dont l'ambition est certes loin du développement d'une économie de marché, mais *a contrario* très explicite dans la mise à distance de l'Etat, de son encadrement et de ses appareils ; la brèche ouverte dans la planification des vies et des pensées permet donc la fuite vers des espaces de liberté méconnus.

La deuxième usine étudiée offre un autre paysage qui prend tout son relief dans la comparaison proposée. Résultat de l'aide japonaise, offerte au gouvernement laotien en 1986, l'entreprise est ici très moderne et dispose d'un équipement sophistiqué. Sa main-d'œuvre fut choisie, à la date de sa construction, parmi les salariés les plus qualifiés de la première usine. Elle disposait donc dès l'origine d'atouts à la fois techniques et de qualification auxquels, s'est ajoutée la poursuite de l'aide japonaise. Le nombre de ses salariés est resté stable, une centaine. Si la production s'est maintenue à un rythme acceptable dans les premières années, elle est devenue très déficiente : des semaines entières s'écoulent sans travail par manque de matières premières, c'est-à-dire d'argent pour les commandes. Tentant de cacher cette situation déplorable, le directeur oblige les salariés à rester enfermés dans les salles de production. Ici aussi, plusieurs systèmes de salaire ont été initiés, allant vers une complexité croissante au point que l'ethnologue passera de longues journées à se faire expliquer celui qui est aujourd'hui en vigueur et qui cumule entre autres des critères de "zones de danger", et de production individuelle et collective calculée par heure ! Ce système de salaire implique lui-même une surveillance de cha-

que instant par les responsables d'une feuille devant être signée à chaque changement de poste... il permet bien sûr toutes les fraudes, par ailleurs dérisoires lorsque la production est impossible et que seul le salaire de base est versé. La situation financière de l'usine est en outre si désastreuse que les salaires sont versés avec parfois plusieurs mois de retard, laissant les salariés sans aucune ressource.

L'organisation du travail est restée fidèle aux anciens schèmes, établissant la primauté de la qualité politique sur la qualification technique. L'organigramme hiérarchique est donc le doublet d'une structure politique, plaçant aux postes supérieurs les responsables des organisations de masse, leurs adjoints etc. Le mécontentement des salariés est général de voir l'usine périliter ; contrairement au cas précédent, les salariés sont en effet d'autant plus attachés à l'usine qu'ils avaient été l'objet d'une sélection positive pour travailler dans un cadre moderne et gratifiant. De plus, la conscience d'être "fonctionnaire" et de servir l'Etat domine ici, à l'encontre de la dernière mesure méconnue du ministère de la santé ne reconnaissant plus les salariés des usines pharmaceutiques comme appartenant au ministère. Dans cette usine, les tontines sont d'autant plus rares qu'accumuler des économies est presque impossible ; en revanche les salariés cultivent quelques champs autour des bâtiments de l'usine et autour d'un dortoir situé dans un village proche.

Durant les longues heures d'inactivité passées ensemble, les salariés cherchent à comprendre le déclin de l'usine et les accusations sont fortes : elles touchent prioritairement la femme du directeur, soupçonnée de corruption et de détournement, et plus globalement d'avoir pris la place de son mari... Le désir de "rejoindre le marché", de s'y intégrer est aussi fort que mythique. Si quelques-uns pensent à quitter l'usine, la majorité espèrent encore une intervention du ministère qui les sauverait de la faillite. L'enquête dans ce contexte très précis est appréhendée comme une médiation permettant de faire connaître aux autorités la réalité.

Cependant les accusations concrètes qui portent sur la direction de l'usine ne sont qu'un des versants explicatifs des salariés. A un

autre niveau, un processus d'interprétation imaginaire de la "régression" de l'usine – qui débiterait dans l'esprit des acteurs avec la venue de la femme du directeur – s'est progressivement mis en place : il fait appel principalement aux génies malévolents qui peupleraient la terre de l'usine qui aurait été un ancien cimetière (au Laos, où l'incinération est la norme, seuls les morts par accident, les suicidés, les nourrissons sont enterrés). Une série d'événements a ainsi pris un sens funeste : un serpent écrasé lors d'une fête de l'usine, des accidents d'ouvriers sur la route et de personnes extérieures devant l'usine, des jeunes gens de l'usine brusquement malades ou immobilisés et conduits à recourir à des *mo-phi ou moya* (thérapeutes faisant appel aux génies, ou herboristes) ; enfermés dans les salles de production sans travail, les uns et les autres se racontent leurs rêves auxquels le cadre culturel accorde une très grande importance. Ainsi peu à peu a pris corps un mythe collectif : l'âme d'une jeune femme violée et enterrée sur la terre de l'usine cherche à épouser et prendre les hommes jeunes les plus beaux de l'usine ; elle apparaît aux salariés des deux sexes, les tirant parfois violemment et dangereusement de leur sieste. Un autel a été dressé par un de ces jeunes gens qui nourrit régulièrement cet esprit malévolent. Certains viennent à l'usine désormais munis de "protection", petits cordons blancs aux poignets que leurs attachent les médiums de leur village. Depuis quelques années plus aucune fête n'est célébrée à l'usine sans offrandes aux génies de la terre auxquels des permissions sont demandées. La directrice du personnel, membre du Parti, originaire de la zone libérée et militante de la première heure du *Pathet Lao* se charge de faire respecter ces pratiques propitiatoires, destinées à éviter que des malheurs encore plus grands ne s'abattent sur l'entreprise : une peur fantasmatique s'est installée dans l'usine et les salariés qui ont eu de longues formations dans les pays de l'Est pensent que "là bas, il n'y a pas de génies parce que les gens sont forts, mais, disent-ils, nous, nous sommes faibles et les génies nous entourent".

Ces observations – qui établissent très précisément une jonction causale entre l'échec d'une entreprise et le retour d'un culte des génies – m'ont conduite à poursuivre l'investigation sur la présence

dans la période charnière actuelle, des cultes de possession dans leur articulation avec un “marché imaginaire” devenu une terre d’espérance et de liberté dans laquelle chacun pourrait s’intégrer. Auparavant, quelques-uns par village et représentants des génies de la terre, les médiums, durement interdits de 1975 à 1985 et devant subir parfois des séances de rééducation, ont commencé à proliférer à partir de 1990 ; les mariages avec les génies (qui constituent par la possession la forme d’initiation au statut de médium) se sont multipliés et pendant la saison sèche consacrée aux mariages, on en compte plusieurs par semaine ne serait-ce que dans les seuls villages environnant Vientiane. Trois caractéristiques définissent ces nouveaux génies en regard de la période antérieure : ils sont déterritorialisés, individualisés et privatisés ; objets d’un imaginaire personnel libéré tout en trouvant son cadre d’actualisation dans les armatures culturelles de la pensée, leur “invention” se greffe immédiatement sur les espoirs infinis de prospérité soulevés par le “marché mythique”. S’ils sauvent toujours de la souffrance psychique et de l’angoisse d’une mort imminente, ils sont censés apporter le bonheur matériel (en donnant les numéros de loterie par exemple, ce qui constitue une part très notable de leur activité), aider dans les “affaires” et la “contrebande”, favoriser les bénéfices de l’usure etc. ; bien insérés dans le “marché réel”, les nouveaux médiums les plus prisés révèlent l’éclosion d’un “marché des génies” qui se présente comme une réponse symbolique au “marché mythique” que devrait instaurer “le socialisme de marché”. Une enquête menée en 2000 m’a permis de confirmer combien l’imaginaire des génies était indexé aux réalités économiques ; en effet, de la bouche des médiums, les génies souhaitaient alors “divorcer” d’avec leurs réceptacles après la crise monétaire et s’envoler vers de nouvelles terres d’abondance.

Domination, exploitation et consommation au Vietnam

Les axes majeurs de cette étude au Laos qui donne à voir les différents niveaux de contradictions économiques, politiques et imaginaires en jeu dans le passage au marché doivent être comparés à la situation vietnamienne (1997-2000) où le dynamisme économique

et industriel est beaucoup plus affirmé qu'au Laos. Au Vietnam s'impose l'évidence d'une pluralité des phénomènes socio-économiques en réponse à des injonctions identiques d'intégration dans le marché global. Les différences constatées de ce point de vue entre le Laos et le Vietnam sont saisissantes. Au Laos, l'Etat, par crainte de voir son monopole de pouvoir politique fragilisé, a freiné au maximum l'avancée des restructurations internes tout en ouvrant, en principe, très largement le pays à des investissements étrangers qui se heurtent à des difficultés énormes, liées en particulier à l'absence de juridiction appropriée aux échanges internationaux. Le maintien d'une hégémonie politique coercitive conduit la population à mettre en œuvre des stratégies de distanciation de l'Etat et de toute instance d'autorité, qui s'épanouissent dans les brèches entrouvertes par le relâchement des structures d'encadrement à vocation totalisante. En conséquence, les échanges marchands se développent à un niveau essentiellement micro-social, reflétant les aspirations des acteurs à recréer des plages d'autonomie, proches de la subsistance. Au Vietnam on observe à l'opposé un ensemble remarquable d'inventions microlocales de dispositifs d'ajustement à la réforme économique. Ces innovations, aussi visibles dans le secteur d'Etat que dans le secteur privé, toujours sous un ferme contrôle politique, ne concernent pas seulement la segmentation de la main-d'œuvre (retour à l'embauche massive de journaliers exclus du syndicat et de toute garantie sociale, pratiques croissantes d'achat du travail et de vente de la main-d'œuvre par des intermédiaires variés) et l'organisation du travail qui met fin à "l'égalisation" des conditions ; elles touchent aussi la structure elle-même des entreprises avec par exemple, l'institution au sein d'entreprises d'Etat, de contributions monétaires forcées pour installer des sphères internes de haute rentabilité qui prennent la forme "d'usines privées" ; ou encore, l'instauration de micro-systèmes complexes de redistribution de "travail privé", au sein même de l'entreprise d'Etat. Les diverses pratiques organisées d'adaptation au marché ont en revanche un point commun notable : dans tous les cas appréhendés, syndicats (plus largement "organisations de masse") et directions assument de façon conjointe la gestion de l'entreprise et le management du personnel

et dans cette configuration typique, le “capital politique” est converti en “capital économique” selon des mécanismes aussi habiles que polyvalents. Il en résulte, bien sûr, l'émergence d'une différenciation sociale aussi brutale qu'étendue, mais surtout la perdurance de l'appareil politico-syndical, démontrant ses aptitudes à conserver son cadre antérieur de pouvoir par son implication directe et polymorphe dans la logique des profits et de l'exploitation. Ainsi les mutations socio-économiques au Vietnam présentent-elles un aspect d'autant plus intéressant qu'elles dessinent un paysage original, caractérisé par la “réhabilitation économique” des anciennes élites politiques : en se métamorphosant en acteurs stratégiques de la réforme, et en orientant tout d'abord les flux financiers dans leurs propres intérêts, celles-ci paraissent en mesure de construire de nouveaux sites pour l'Etat-parti dans le marché mondial. Dans ce contexte, appréhender de manière approfondie les différentes logiques des acteurs en rapport avec la position qu'ils occupent, les bénéfices ou les pertes qu'ils perçoivent en fonction des changements en cours est essentiel.

Je me suis donc concentrée tout d'abord sur une grande entreprise d'Etat de confection réussissant avec succès sa mutation ; ses profits et les prix de “héros du travail” qui lui furent décernés en font un modèle, dans tous les sens du terme : interne dans un contexte d'émulation politique non seulement toujours d'actualité mais de surcroît revigoré ; externe dans l'option de délocalisation de la production des pays capitalistes avancés, remplaçant peu à peu les échanges et les trocs en cours dans l'ancien empire communiste. Une année s'écoula auprès de la population de ce laboratoire d'excellence du “socialisme de marché”, dans son ghetto résidentiel contigu à l'usine mais aussi dans des quartiers adjacents où des familles avaient choisi de fuir les excès pesants d'une surveillance incessante. Afin d'éviter l'enfermement dans ce qui pourrait sembler un cas d'école, j'ai choisi, pour la continuation de l'enquête, l'ancien bastion de formation politique des cadres : ce quartier de Hanoï, construit autour du siège national du syndicat, de son université et de quelques établissements industriels constitue une autre sorte de prototype de la conjoncture présente ; abritant autrefois

exclusivement un groupe social exemplaire sélectionné sur son mérite politique, il s'est – avec la spéculation immobilière découlant de l'irruption du marché dans la capitale – peu à peu diversifié. Se sont offertes là à l'observation les ruptures à l'œuvre dans les modes de vie et de pensée empreints de souffrance d'une couche militante et de ses descendants, issue des fractions les plus édifiantes et aussi les plus pauvres de la période orthodoxe du communisme. Le devenir de ce parangon politique a été d'autant plus instructif qu'il comprenait deux usines, permettant une comparaison concrète avec le premier cas étudié.

Enfin parce que, quels que soient les ordonnancements politiques et économiques dominants qui se succèdent, les individus ne sauraient se réduire au travail et aux bases de vie ou de survie qui leurs sont imposés, j'ai ouvert un troisième volet d'étude sur les imaginaires en cours : le constat d'un extraordinaire regain des cultes, des pratiques divinatoires et cérémonielles et d'un ensemble de croyances hétérogènes – encouragé par l'opération étatique de revitalisation identitaire et de reculturalisation normative – m'a conduit à explorer cet autre segment du marché que constituent les exils symboliques. Les sotériologies et les magismes examinés à travers une foule de nouveaux rédempteurs aux profils divers et de leurs adeptes et clients ont permis de saisir les interprétations forgées par les acteurs des contraintes et des ouvertures actuelles, leurs modes d'incorporation et d'échappée dans leur rapport avec l'Etat prescripteur.

Ces différentes enquêtes enjoignent en premier lieu de souligner les visages de la domination en constante transformation sous l'influence d'un marché aux injonctions lourdes et difficiles. Son exercice dans le cadre du travail est très contrasté selon les cas étudiés : soit elle prend pour pivot l'appareil de contrôle politique qu'elle amplifie et remodèle avec inventivité pour obtenir des profits fondés sur une surexploitation à la fois contrainte et consentie, soit au contraire, elle semble diluer ses formulations et ses moyens politiques pour se rapprocher d'une rationalité économique à court terme où la main-d'œuvre devient un tiers négligeable. Dans la conjoncture sociétale globale où l'Etat-parti conserve tout en les

enjolivant ses orientations politiques fondatrices, ces deux stratégies instaurent de façon identique des situations hiérarchiques tendues où la rupture de communication entre les strates est inévitable en particulier pour les acteurs en bas de l'échelle. En effet, la distance qui sépare les microcosmes des modes de légitimation globaux de l'autorité ne cesse de s'agrandir : le spectacle que les dominants offrent au plan microsocial aux couches inférieures apparaît si éloigné des discours de l'Etat-parti qu'un affrontement dans l'imaginaire surgit dans les antagonismes simplifiés riche/pauvre, ouvrier/pouvoir, etc. D'une certaine façon la présence ou l'absence de mobilisation idéologique dans le travail aboutit à ce même résultat pour une frange importante de la main-d'œuvre. Le recours au schème d'inégalités croissantes remplaçant une égalité antérieure n'explique pas les ressorts en jeu car, du point de vue des sujets, cette égalité fut toujours une fiction exogène. En revanche, la cohérence des liens entre les actualisations microsociales de l'autorité et sa figure imaginaire qui les légitime de manière principielle est fortement entamée : la voie est ouverte à un vide où pour l'instant les frustrations et les oppositions restent contenues par des instances de coercition autant omniprésentes qu'incorporées.

A un autre niveau, la place de la domination est aujourd'hui de plus en plus occupée par l'enjeu consumériste qu'exhibent les élites au plan micro comme macrosocial. Il tend à incarner un modèle politique à double tranchant : d'un côté il est le vecteur d'une intégration symbolique, réparatrice des béances entre couches inférieures et supérieures, de l'autre il souligne les scissions lorsque le rêve de jonction s'avère un délire personnel. Mais la monétarisation généralisée des rapports – qui remplace une redistribution dont l'existence antérieure aussi minime fût-elle a été annulée – rend difficilement viable une formation sociale placée précisément sous une égide autoritaire, promettant une croissance partagée. Jusqu'à présent, chacun, quelle que soit sa position s'accorde à louer la venue du marché qui a libéré des impositions concrètes des "services de la vie quotidienne" en matière de logement et de nourriture. Les jugements sont beaucoup plus mitigés, voire négatifs pour tout ce qui concerne l'éducation, la santé et le travail, dont la mercanti-

lisation actuelle provoque dérégulation et angoisses. L'accumulation des attentes sur une décennie expérimentale depuis le début des années quatre-vingt-dix où les mécanismes de libéralisation économique ont été réellement mis en œuvre, comporte le risque de logiques agonistiques, en dépit d'une adaptation certaine des jeunes à l'omnimarchandisation des relations et des institutions, naturalisée.

De ce point de vue, l'accent doit être mis sur l'efficacité de la sujétion politique dans l'apprentissage du marché : la domination politique n'est pas seulement un excellent adjuvant de l'exploitation et du profit, corrélative à la désindustrialisation des démocraties capitalistes avancées menant à la délocalisation de la production dans un bloc de pays disposant d'une armée de réserve ouvrière pour le monde globalisé. Elle est aussi, dans ses courroies de transmission entre générations, la matrice endogène par laquelle s'opèrent les transformations les plus rapides des ordonnancements sociaux. Pour les plus jeunes, le paysage actuel du monopole politique comme siège d'une appropriation économique multiforme et incontrôlable est d'autant plus internalisé que la domination est une constante irréfragable de leur univers et qu'elle est, dans sa puissance même, donatrice et détentrice de la légitimité.

Dans cette configuration globale, l'insertion permanente de la parenté comme paradigme primordial d'accès à toute ressource est un facteur amphibologique dans la durée. En écho à la thématique politique de l'assignation à l'origine, à l'appartenance et à l'autochtonie, la convocation de la parenté échappe aux accusations et humanise imaginativement les rapports en permettant une médiation au cœur des édifices hiérarchiques. Dès lors qu'une telle croyance s'évapore, que les atouts de la parenté sont perçus comme se refermant sur les fractions sociales, qu'en quelque sorte elle se castéise pour clore les privilèges, elle surenchérit dangereusement sur les fractures hiérarchiques en jeu, comme l'ont montré les plaintes répétées et orageuses des ouvriers.

L'analyse des écartèlements observés invite dans cette optique à éloigner les tentatives symétriques d'ontologisation du marché ou

de l'essence communiste du régime généralement érigées comme opposées, mais aussi celles d'une spécification par l'item culturel qui engloberait les précédentes. La singularité de la conjoncture actuelle tient tout entière dans cet enkystement, reproduit à tous les niveaux de la société, de la reconversion des dispositifs institués de délégation de l'autorité et de leur instillation dans les usages d'un marché dont le sens et la praxis sont constamment recréés et réinventés par les gens à partir de leur perception des impasses quotidiennes issues des rapports entre dominants et dominés : la formulation des logiques du marché est exemplairement prise dans ces rapports de domination happée verticalement par les pôles supérieurs. La généralisation de la marchandise dépasse ainsi de loin celle qui a cours dans les démocraties du capitalisme avancé où une égalité formelle des droits est un frein légal, aussi imparfait et bafoué soit-il. Lorsque l'inégalité hiérarchique légitimée par le politique constitue une armature évacuant l'idée même d'un droit négociable sauf s'il est monnayé, le marché connaît une diffusion sans restriction ni obstacle. Le déferlement de la marchandise est donc à l'exacte mesure de la domination politique historiquement edifiée.

Dans une seconde étape, intimement articulée au décryptage des nouveaux paysages du travail et de la consommation, l'analyse des imaginaires qui accompagnent le développement du marché à travers la foule des croyances et de leurs promoteurs fait découvrir les assises idéelles de la domination mais aussi de la marchandise symbolique et ce d'autant plus que l'Etat-parti tente de contrecarrer par des réponses idéologiques idoines les contradictions en jeu. Le nouveau marché des croyances, étudié sous ses différentes facettes les plus saillantes (cultes de Lieu Hanh, divination, médiums divers et "retrouvailles" des morts, etc.), a ainsi pour caractéristique principale de constituer un appareil symbolique d'Etat par la légitimation de l'Etat-parti qu'il produit à travers, en particulier la médiation de la figure sanctifiée de Hô Chi Minh, mais aussi de se présenter comme un encensement de la fortune et plus globalement du marché économique. Une fois de plus la comparaison avec la configuration laotienne se révèle fructueuse en montrant que dans

un même contexte politico-économique les imaginaires issus de la transformation actuelle d'expansion du capitalisme dans des pays restés politiquement communistes, divergeaient fondamentalement du divorce avec l'Etat à une union fusionnelle dans son sein.

Le “socialisme de marché” : un “passeur” de la globalisation

L'immersion proposée au lecteur dans le Laos et le Vietnam de la décennie 1990-2000 pour analyser les différents régimes d'expansion du marché et la mise en place d'un système globalisé de travail conduit à revenir sur le rôle qu'aura tenu le dit “socialisme de marché” dans le processus de globalisation. Soulignons en effet que ce modèle de “socialisme de marché” est aujourd'hui tombé dans l'obsolescence ; la Chine qui l'avait au sens propre inventé est rentrée désormais de plein-pied dans une économie capitaliste que le gouvernement souhaiterait “harmonieuse” selon le mot d'ordre officiel. Si le parti-Etat chinois continue à s'appeler communiste, il a en effet peu à peu abandonné tous les préceptes et les objectifs qui caractérisaient cette utopie si malmenée par ses modalités réelles d'effectuation. En revanche, l'autoritarisme maintenu de l'Etat chinois favorise pleinement l'épanouissement capitaliste, en lui assurant des capacités de répression efficace contre les manifestations ouvrières et paysannes qui éclosent quotidiennement sur un fond de sentiment d'injustice et d'exploitation insupportables et qui se sont considérablement accrues après la crise financière de 2008.

A trois niveaux au moins, le “socialisme de marché” aura donc été un “passeur” dans la généralisation du capitalisme financiarisé qui caractérise la configuration mondiale actuelle ; il aura tout d'abord permis d'occulter les transformations économiques essentielles impulsées par les gouvernements en maintenant le regard rivé sur la permanence apparente des Etats-partis communistes. Cette duperie aura fonctionné tant à l'intérieur des pays qu'à l'extérieur où ce qu'on dénomme “l'anti-totalitarisme” continue à se déchaîner sur le cadavre du communisme comme si cette idéologie politique continuait à exister dans les esprits et la réalité. Du côté des popu-

lations, corollairement, le passage par le “socialisme de marché” aura bercé et berné les acteurs dans une pseudo-continuité où les appareils des Etats-parti auront assumé la gestion de l’exploitation, revendiquant ultérieurement une bonne “gouvernance” des “réformes”, termes désormais qui sont les maîtres mots dans tous les contextes politiques, économiques et culturels.

Enfin la reconversion des élites politiques en managers soucieux de leurs profits aura achevé la restructuration complète des rapports sociaux et des mentalités, orientant chacun vers la jouissance consommatoire, appréhendée comme un statut dans les nouvelles échelles hiérarchiques de la dignité. L’étape terminée du “socialisme de marché” aura finalement enraciné partout la conviction qu’aucune alternative au capitalisme n’est possible et par là même que ses formes actuelles sont des nécessités, aussi douloureuses soient-elles. Dans cette marche forcée vers l’obsession monétaire qui tourne de façon récurrente au délire, la “démocratie” qui devait accompagner la plénitude capitaliste aura été réduite au rang d’appendice laissé sur le bord du chemin, et ce d’autant plus que les futurs régisseurs du capitalisme mondialisé pourraient être précisément ces pays qui – telle la Chine – auront refusé l’imposition démocratique avancée par l’Occident dans un dernier sursaut impérialiste. Le retour en 2008 du slogan de la “guerre froide” sous une nouvelle forme – près de 20 ans après sa disparition – est de ce point de vue symptomatique, d’un côté, d’une montée des contestations de l’hégémonie occidentale, de l’autre, de l’association éprouvée de l’autoritarisme politique au développement capitaliste. Dans cette perspective, l’autogestion de l’exploitation qui incombe à chacun parfait un tableau où s’allient les subjectivités reconfigurées aux répressions objectives assumées. La quête de travail, réduisant une majorité d’individus, traqués, à mendier leur survie, apparaît alors comme une norme économique qui n’a plus besoin d’être justifiée.

L'envahissement sécuritaire

Bernard Hours

Le troisième millénaire s'entame sous les auspices d'une atmosphère d'extrême insécurité, réelle ou virtuelle, doublée d'une inflation de normes sécuritaires dans tous les domaines : environnement, santé, transport, loisirs... sans parler de sécurité alimentaire, des relations de genre, de sécurité démographique (*sic*), économique (*sic*), financière, informatique... La liste est sans fin si l'on accepte une vision du monde réduite à la gestion technocratique des risques, l'une des dimensions du projet civilisateur central et unique aujourd'hui : la reproduction tranquille du capitalisme comme civilisation globale.

Cette "tranquillité" est évidemment en contradiction avec la dynamique de l'optimisation des profits. Mais cette jouissance paisible des marchandises du marché suppose la sécurité des échanges, celle de la consommation : une reproduction sûre, seule susceptible de mobiliser les investisseurs et de tenir durablement les consommateurs en vie, pour qu'ils consomment longtemps, et même au-delà de leur décès dans des funérariums sophistiqués, avec des rites et des gadgets. Le décès ressemble de moins en moins à la mort sous François 1^{er}. Décéder n'est plus vraiment mourir car, avec ou sans croyance en une vie future, le corps est assuré d'un traitement sûr, programmé, choisi et payé d'avance, aux USA en particulier.

A l'inverse, ceux qui, malencontreusement, vivent dans des zones de guerres civiles ou de conflits ethniques, n'ont droit qu'aux charniers. Les ONG humanitaires n'interviennent pas encore *post mortem*. C'est le travail du tribunal pénal international. Ce détour par la mort ne signale pas un goût macabre mais simplement la butée ultime à laquelle se heurte, en partie, tout projet radical de sécurité, c'est-à-dire, en termes d'aujourd'hui, de sécurisation, ou de mise en sécurité. C'est aussi une façon de relativiser, de mettre à distance sans l'exclure, la lecture politique classique de la sécurité au siècle dernier (le XX^e) pour affirmer que l'explosion sécuritaire contemporaine et globale, constitue un phénomène propre, d'une nature en partie nouvelle, même si, *in fine*, la problématique politique, classique elle aussi, de la domination, de l'abandon consenti ou arraché de liberté contre la sécurité est un vieux marché auquel aucune société ne peut échapper, ni l'humanité.

Pour analyser ici les logiques et les composantes d'une éventuelle "idéologie sécuritaire", envisagée comme un complexe idéologique contemporain, résultant d'articulations spécifiques entre des normes, des valeurs, des rapports politiques, je présenterai un processus de transfert du pouvoir politique qui va de la souveraineté de l'Etat vers des pouvoirs multilatéraux. J'aborderai ensuite le concept de gouvernance qui suppose de programmer une sécurité globalisée. Un projet, celui de la sécurité globale, sera ensuite examiné comme objectif dont l'idéologie sécuritaire est l'instrument. L'articulation entre ce processus, ce concept, et ce projet constitue "l'idéologie sécuritaire" abordée ici.

De la souveraineté nationale à la gouvernance

Pour comprendre le sens de la sécurité, il faut sortir du champ de la sécurité car l'exigence sécuritaire s'autoproduit. La sécurité ce n'est plus seulement la sécurité politique, l'ordre étatique et répressif contre le désordre. C'est aussi désormais l'émergence d'un ordre supra-étatique, supranational, virtuellement mondial, à prétention globale. La force publique destinée à faire appliquer la loi qui assure la sécurité des citoyens demeure. Mais les polices multilatérales se multiplient depuis la fin de la guerre froide, avec des forces

multilatérales dites d'interposition. La légalisation de l'ingérence porte un coup d'arrêt irréversible à la souveraineté nationale et à l'Etat comme champ exclusif du droit public. La multiplication d'instances multilatérales sectorielles ne supprime pas la dimension étatique de la sécurité. Elle la relativise dans une mesure qui n'est pas négligeable. Il ne s'agit donc pas ici de dénier à l'Etat le monopole de l'usage de la force sur son territoire, mais bien de souligner que ce monopole n'en est plus un dès lors que des normes multilatérales sont imposées, y compris par la force militaire à des Etats récalcitrants.

Considérer, comme le font les juristes internationaux, qu'il s'agit d'une progressive maîtrise de la sécurité collective (la paix entre les nations) grâce au développement d'une sagesse ou d'une morale internationale appuyée sur un droit international constitue une abstraction sympathique, comme le droit international. De la société des Nations à l'ONU cette aspiration demeure aussi respectable qu'elle est inopérante car elle occulte la domination exercée par les Etats les plus forts. Le droit de veto au conseil de sécurité met les choses au point clairement. On aurait tort d'en déduire que l'arbitraire étatique des puissances les plus impériales prouve que l'Etat garde la main. L'Iran ou la Corée du Nord sont soumis à d'extrêmes pressions sur leur arsenal nucléaire. Les USA après avoir fait les gros bras aimeraient bien être remplacés en Irak par des forces multilatérales. La notion "d'Etats voyous" se réfère bien à une virtuelle loi ou morale internationale, même si celle-ci fait l'objet de transgressions de toutes parts. Il faut donc distinguer les discours et pratiques sur un droit international fréquemment bafoué et la montée en puissance notable de normes de sécurité formulées par des instances multilatérales dans de multiples domaines. Le processus ici évoqué porte moins sur un transfert formel de pouvoirs de l'Etat à des instances supranationales, qui est très relatif, que sur une pression normative nouvelle et croissante qui s'exerce bien au-delà de la sécurité traditionnelle, politique, liée à la résolution des conflits et à la paix civile.

Si l'on observe l'évolution de l'Union européenne, on voit très bien ces phénomènes à l'œuvre. Le principe de subsidiarité affirme

que les Etats disposent de toutes les compétences qui ne sont pas explicitement déclarées communes. Derrière ce principe, l'histoire montre une subsidiarité renversée. La commission s'empare de fait de toutes les compétences non appropriées, non exercées explicitement par les Etats. Les normes techniques de sécurité sont au cœur d'une telle évolution, dans tous les domaines où elles sont formulées, en termes d'environnement, de sécurité alimentaire, de traçabilité, d'OGM, de santé, de médicaments, de droits des gens mêmes, puisque la cour européenne peut condamner des Etats membres. Que de telles condamnations n'aient que des effets secondaires, pour l'heure, laisse néanmoins entrevoir une sorte de "champ moral" émergent constitué autour de toutes les déclinaisons des normes de sécurité dans leurs multiples domaines respectifs. La protection est devenue un devoir moral.

Pour expliquer comment ces normes techniques de sécurité se cristallisent en champ de morale sécuritaire, il convient de s'appuyer sur l'interdépendance qui, en provoquant un large sentiment d'insécurité, rend nécessaire la production de normes destinées à rassurer non plus les citoyens mais les consommateurs.

L'interdépendance résulte très largement des phénomènes globaux tels que la mondialisation de l'économie de marché capitaliste, la moralité humanitaire, l'inquiétude sanitaire contre les maladies émergentes sans frontières, la conscience de risques environnementaux eux aussi sans frontières. Les firmes multinationales, les droits de l'homme, la pollution, la contamination, l'Internet, sont des réalités transnationales contemporaines qui produisent des angoisses spécifiques résultant d'une prise de conscience spontanée et orchestrée d'une interdépendance nouvelle qui lie les destins des hommes, plus qu'au temps de Montaigne. Vérités et erreurs globales franchissent allègrement les Pyrénées. Le sentiment d'insécurité qui résulte de l'interdépendance signale une perte de liberté du sujet, la nécessité d'identifier, puis de maîtriser les risques de toute nature, le besoin d'incantation d'une solidarité infrapolitique, non plus entre groupes sociaux, mais entre hommes exposés aux mêmes risques. On trouve là un des chapitres où s'exercent la naturalisation et la dépolitisation des hommes au-

jourd'hui. En effet, ces hommes rendus grégaires par leurs communes angoisses, inquiets face à tous les risques dont on les menace s'ils ne sont pas disciplinés, vivent l'interdépendance comme un cauchemar en forme de jeu vidéo : les assaillants surgissent de toute part.

Le cadre national n'est plus le seul champ d'expression de la solidarité car l'espèce en danger avale la société des citoyens. Cette solidarité n'est plus revendicative mais défensive. Elle ne s'adresse plus à des Etats exclusivement mais à des risques et à des instances de gestion des risques, dont les Etats en charge de la population. Il s'agit moins de gagner des droits, déjà distribués aussi généreusement qu'abstraitemment, que de se protéger contre l'atteinte corporelle, la maladie, la mort, ce risque absolu, le plus dur à éradiquer.

On ne décidera pas ici si c'est l'interdépendance qui provoque la conscience des risques, ou si cette conscience crée l'interdépendance. Car nous sommes dans le domaine des représentations et de l'idéologie. Les risques qui terrorisent nos contemporains étaient gérés autrement auparavant. Les liens sociaux, à leur échelle, produisaient en partie la sécurité requise. L'interdépendance au contraire détruit le lien social par l'érosion de la peur. Elle remplace le sujet politique et social par un échantillon de l'espèce terrorisé par sa santé, la pollution, la violence urbaine, l'accident vasculaire ou routier, c'est-à-dire l'aléa sous toutes ses formes, devenu risque, générateur d'insécurité. L'autre, le voisin, devient facilement dangereux, comme contaminateur ou pollueur, car l'insécurité, réelle ou ressentie casse les rapports sociaux. L'interdépendance favorise donc la dimension multilatérale de la gestion des risques. A logiques globales, interdépendantes, solutions multilatérales puisque ce ne sont plus des citoyens qui sont exposés mais d'abord des hommes naturalisés, des exemplaires de l'espèce exposés aux risques de la planète, de la société, de la vie biologique. Les citoyens d'hier, qui avaient laborieusement échappé aux statuts de sujets du roi, redeviennent sujets de la nature, de la planète, du monde, du marché, toutes entités sans visages, surplombant l'individu consommateur. Ce consommateur, c'est le citoyen global, prêt à défendre ses droits de consommateur

dans l'économie de marché. Le capitalisme est en effet devenu le projet civilisateur unique et global. On l'apprend à ceux qui n'en avaient pas encore goûté les bienfaits, avec un taux d'échec élevé, en Russie, en Asie Centrale, en Afrique et ailleurs. Interdépendance oblige, il n'y a pas d'autre modèle, sauf à apparaître subversif, dangereux, producteur d'insécurité, ou malade mental. Là où le capitalisme ne rentre pas commence l'insécurité. C'est là qu'il faut appliquer les normes requises, dites normes de sécurité. Si hors du capitalisme, point de salut, il y a donc des hommes en danger et l'ingérence s'impose, quasiment humanitaire. Les normes appellent la normalisation, la mise en conformité.

Le processus tracé prend acte de l'extension du champ de la sécurité, tant en étendue, qu'en nature. Sans frontières, la sécurité est aussi polymorphe et tentaculaire. C'est pourquoi sa gestion n'incombe plus aux seuls Etats, qui sont partie prenante plus que maîtres d'œuvre.

C'est l'interdépendance globale qui permet de construire le concept de gouvernance. Il s'agit d'une norme de bonne gestion formulée d'abord par la Banque mondiale, celle qui coordonne la privatisation au niveau mondial. *A minima*, on définit la gouvernance comme l'exercice de l'autorité économique, politique et administrative en vue de gérer les affaires d'un pays à tous les niveaux. Il s'agit bien d'affaires en effet ! Car plus largement, la gouvernance c'est l'aspiration technocratique à une reproduction paisible de l'économie capitaliste, de la consommation hédoniste des marchandises matérielles et immatérielles disponibles sur le marché, avec des tensions maîtrisées à la source, dérivées vers des jeux vidéos ou des simulations déréalisant le réel grâce à une administration des choses et des gens fondée sur la gestion des risques, le règlement des conflits, l'édiction de normes sécuritaires tous azimuts permettant de neutraliser tous les aléas naturels ou humains. Ainsi, la reproduction à l'identique et sans heurts d'une société de consommateurs disciplinés devient un projet global pensable. C'est la civilisation du capitalisme universel à son stade supposé final, dont la gouvernance constitue le modèle de gestion, le mode d'emploi et de conduite.

La gouvernance produit la sécurité et l'exige

En tant que modèle de bonne gestion, la gouvernance est une norme politique globale qui prend acte de l'interdépendance entre les nations. La bonne gouvernance est supposée produire de la sécurité politique, de la paix civile, mais aussi se conformer à toutes les normes sécuritaires formulées par les instances internationales compétentes dans les différents domaines. Il s'agit donc à la fois d'un style de gestion apte à éviter les conflits dans la société, à faire coexister des intérêts contradictoires suivant les règles en usage. Ces règles se réfèrent à deux sources : la démocratie et le marché. Elles s'appuient sur la liberté d'expression et le débat démocratique public d'une part et sur le marché et la concurrence comme modèle de relations d'autre part. Cette articulation entre démocratie politique et démocratie économique est typiquement américaine. Elle est un modèle universel et global aujourd'hui qui postule que le libre débat fait émerger les meilleurs leaders tout comme les marchés font émerger les entreprises les plus performantes, les gagnants. Les perdants, les fameux *losers* sont bons pour la philanthropie ou la rééducation dans cette vision du monde qui ne peut être crédible que dans le cadre d'une croissance exponentielle du mythe capitaliste de la croissance permanente, de l'augmentation continue des profits, sans secousses systémiques, ni crises économiques ou financières majeures, à l'instar de celle de 2008.

Cette croyance est difficile à partager pour deux raisons. Elle pose un développement continu, sans limites, qui tient de l'utopie, sauf à poser la fin de l'histoire et la reproduction perpétuelle. Elle suppose en outre un monde global, homogène, doté d'un système économique unique, le marché capitaliste, mais aussi d'une population homogène, à l'altérité bannie, consommant les mêmes biens matériels et symboliques, avec pour seules "différences" la production de spectacles culturels propres à des patrimoines gérés comme des marchandises. On peut ainsi se payer des tranches d'altérités programmées, un séjour en carton-pâte chez les indiens *jivaro* ou les *Dayak* de Bornéo. C'est l'altérité marchandise ou l'altérité *strip-tease*. La gestion de ce monde, son pilotage, c'est la gouvernance

comme aptitude à surfer ou à occulter ces contradictions latentes, nées de la vision irénique d'une communion dans l'utopie capitaliste devenue réalité illusoire. La gouvernance globale c'est désormais de pouvoir affirmer en permanence que "tout va bien" et de désigner les responsables des poches de violences dans un exorcisme et un rite de mise à distance. Ce slogan "tout va bien" rappelle étrangement les slogans socialistes, soviétiques ou chinois et toutes les langues de bois. La gouvernance apparaît donc comme l'accessoire idéologique du capitalisme global. C'est sa branche politique, celle qui repose sur l'occultation des contradictions et produit le "consensus démocratique" nécessaire aux marchés aussi bien que l'optimisme nécessaire pour consommer et investir en bourse, selon son appétit. Envisagée sous cet angle, la bonne gouvernance, c'est la recette du bonheur collectif. Ce bonheur, un moment entrevu dans l'industrie lourde et la mécanisation de l'agriculture au XX^e siècle, avec les résultats que l'on sait, est aujourd'hui un *Disney land* global où tout le monde est beau, riche et gentil, comme au cinéma d'Hollywood. Un vrai faux miracle permanent auquel on peut participer pour peu que l'on soit solvable pour payer le ticket d'entrée.

Croire en ce monde et y participer suppose une totale absence d'insécurité pour que le spectacle soit crédible. Il ne suffit pas de faire comme si tout le monde était pareil, il faut rendre l'illusion durable. La durée du spectacle suppose qu'il soit sécurisé, protégé contre toute manifestation contestant la communion hédoniste, la consommation des marchandises par ceux qui n'y participent pas. Comment consommer paisiblement et faire durer le plaisir si ce "bonheur" est à la merci d'un tireur fou, spécialité culturelle américaine, d'une inondation ou d'un feu de forêt, d'une contamination sournoise, ... de terroristes fanatiques ou pires, kamikazes. Chaque risque identifié et identifiable suppose donc une activité de prévision puis de protection, à la mesure du danger et un peu plus par précaution. Car, il faut le constater, cette "civilisation" doit être protégée. Elle a des "ennemis" (*sic* Bush). A croire qu'il s'agit d'une forteresse assiégée par les barbares. Retour au mur ? La gouvernance inclut donc une mission sécuritaire centrale. Elle est la

mise en sécurité. L'objectif essentiel de la bonne gouvernance, c'est de sécuriser marchés, transactions, consommateurs, électeurs. Cette sécurisation du capitalisme contre tout défaut de programmation, contre les risques, si elle est présentée comme allant de soi aux consommateurs citoyens, appelés à la vigilance et à la solidarité préventive, est perçue différemment par tous ceux qui ne sont pas des consommateurs calibrés et globalisés.

Vers l'insécurité globale

Il s'agit d'évoquer toutes les populations non-solvables des sociétés occidentales qui ne peuvent consommer ni les marchandises, ni les valeurs qui les enveloppent. Ces ex-"classes dangereuses" ont peu de raison d'être vigilantes ou prévoyantes car elles n'ont pas ou peu de "capital" à sauvegarder, qu'il soit social, culturel ou financier. Premières victimes de la précarisation de l'emploi, elles occupent les marges du marché, les terrains vagues de la consommation, les banlieues du capitalisme.

Outre les pauvres du Nord, et constituant un bon tiers de l'humanité d'aujourd'hui les habitants des pays les moins intégrés au capitalisme mondial perçoivent les normes occidentales de sécurité comme une violence superflue. Ils vivent dans des pays où règne la terreur politique, la misère économique pour la majorité, la corruption de l'Etat, le fanatisme religieux ou la guérilla permanente. La gouvernance est loin de leur portée. La bonne encore moins. Les normes de sécurité qu'elle implique n'ont pas de signification dans de tels contextes où il s'agit de survivre aux risques quotidiens et non de les gérer car ils échappent à votre contrôle. La maîtrise des risques est le propre des nantis et la pauvreté, mot pudique pour désigner la misère, n'est pas un risque parmi d'autres, ou une déviation sur le bord du chemin. Elle est le risque essentiel. Ces marges du capitalisme sont les lieux de toutes les violences. Comme les banlieues des métropoles urbaines, c'est de là que partent les migrations aujourd'hui, demain les révoltes. C'est là que le capitalisme produit sa propre insécurité en mettant sous le nez des populations sans revenus, les automobiles, téléviseurs, gadgets, qu'ils produisent parfois mais ne peuvent pas ache-

ter. Cet attentat à leur dignité est évidemment vécu comme une violence. Les bourgeoisies nationales de ces pays dorment sur un volcan et placent leurs économies en Suisse où leurs enfants vont en pension. Ils sont plus proches d'un Américain moyen que de leurs propres compatriotes. Globalisation oblige.

Ainsi le concept de gouvernance n'est pas anodin. Il est profondément normatif et global. Il évoque une sorte de garantie politique, de stabilité, propre à favoriser la reproduction du capitalisme, sa dynamique de développement des flux et profits, sans horizon, à l'infini. C'est la bonne gestion entendue par des technocrates occidentaux qui considèrent que le capitalisme est le stade final de toutes les civilisations pensables et qui prennent, à grands risques ces désirs pour la réalité. Cette réalité se rappelle à eux fréquemment, surtout lorsqu'on prend des otages ou lorsqu'on tire des rockets sur les hôtels cinq étoiles où logent ces "experts". Parce qu'on préfère ne pas distribuer une part des profits à des non-actionnaires, à des actionnaires de rien, ceux-ci constituent un brûlot d'insécurité qui ne se contentera pas éternellement de se noyer dans le détroit de Gibraltar, ou de croupir dans des camps de réfugiés.

La présence de ces "damnés de la terre" dans un monde interdépendant est imparable et l'aide humanitaire une drogue homéopatique qui gagne du temps. Ils n'ignorent plus là où se trouvent les richesses, qu'ils ont vues à la télé, dans des cafés de villes ou chez eux. On leur dit que pour réussir, il faut ouvrir une échoppe, une PME même. Etranglés par les prêteurs ou les banques, lorsqu'ils échouent ils ont toutes les raisons de se sentir floués, volés de leurs vies, et de devenir éventuellement méchants. Déçus par les miroirs aux alouettes, ils peuvent faire le projet de détruire les ficelles par lesquelles ces miroirs sont agités. La cause d'une telle insécurité est bien connue. Elle résulte d'un partage inéquitable des richesses entre les hommes. Ce partage déséquilibré est une vieille affaire mais le capitalisme démultiplie les déséquilibres en se globalisant. D'où l'émergence d'une menace perçue comme globale par les victimes des délocalisations comme par les capitalistes. La globali-

sation produit donc de l'insécurité et cette situation appelle des normes de sécurité globales.

Le projet de sécurité globale

Au XX^e siècle, les projets sécuritaires visaient à faire taire toute contestation risquant de déstabiliser le gouvernement de l'Etat (CRS : Compagnies républicaines de sécurité). Désormais ils visent en plus à garantir aux consommateurs citoyens une jouissance paisible des marchandises offertes. Il s'agit moins de maîtriser le désordre que de l'empêcher de naître, à la source, à la racine. D'où le désarroi temporaire devant les affrontements de Seattle et de Gênes, qui remettaient en scène des formes de contestation anciennes, c'est-à-dire politiques et non sectorielles. La gestion des contestations se passe en amont : dans la production programmée et encadrée du consensus. Ce n'est que lorsqu'en aval apparaissent des risques non prévus que la contestation peut se formuler, déjouant le plan de gouvernance.

Le sang contaminé, la canicule mettent en lumière un défaut de prévoyance du gouvernement français, tout comme les incendies au Portugal ou les inondations en Inde, sont reprochés aux gouvernements, tant en termes préventifs que curatifs. La préparation à toutes les catastrophes va devenir dans les années qui viennent une part essentielle des processus de socialisation, chacun se préparant, non seulement un abri antiatomique dans sa cave, pour les plus aisés aux USA, mais participant à des exercices "communautaires" de réponse à une réédition de la chute des tours jumelles. Les exercices de simulation de catastrophes se multiplient désormais dans le métro, les aéroports, particulièrement dans les pays anglo-saxons (USA, UK), vecteurs les plus actifs de l'idéologie capitaliste globale et mêmes fondateurs de son credo.

Ce projet sécuritaire parvient à se substituer au champ politique et aux débats politiques antérieurs qui le fondaient. Il n'y a plus débat mais gestion des contraintes économiques et des risques collectifs. Tel se présente le champ postpolitique à l'ère de "la pensée unique". Le succès ou l'échec des ministères se mesure aux déficits et

aux catastrophes mal gérés. Le président des USA subit le verdict de commissions parlementaires sur son usage des renseignements. La prévoyance, l'anticipation, sont au cœur de ces jugements qui se présentent moins comme des jugements politiques que comme des diagnostics de gouvernance bonne ou médiocre, c'est-à-dire de pilotage conforme aux intérêts de la collectivité capitaliste.

La protection se présente donc comme un devoir politique primordial. Elle exige même des guerres éradicatrices du danger affirme le président des USA. Il s'agit en outre d'un devoir moral de chaque individu. Signaler les colis suspects, les individus louches, est-il un réflexe civique et un signe de solidarité ou bien s'agit-il de l'émergence d'une société grégaire où les liens sociaux se délitent dans la crainte et les tremblements ? Quel est donc le sens d'une solidarité fondée sur la peur des catastrophes plutôt que sur la compassion fraternelle à l'égard des victimes ? On hésite encore en Europe. Aux Etats-Unis le 11 septembre a entériné le choix de la peur, durablement, on peut le craindre, faisant apparaître une espèce nouvelle, celle des hommes terrorisés et armés, se substituant à celle des hommes en société.

Marché unique, pensée unique, sécurité globale. Ce programme en trois points résume l'idéologie économique, politique, sécuritaire, du projet global. L'économie de marché capitaliste est la locomotive du système. L'exploitation sur laquelle elle est fondée engendre de telles inégalités de ressources que la morale politique démocratique est requise pour rendre l'exploitation mieux emballée. Elle permet d'entretenir l'illusion que, grâce à son énergie et à son talent, chacun peut devenir Ford ou Rockefeller et qu'une égalité virtuelle des chances règne entre les hommes. A défaut de réalité, c'est une consolation virtuelle du plus grand intérêt, surtout que le marché regorge de gadgets évitant de trop réfléchir et de sensations qui remplacent la pensée devenue incongrue et binaire grâce aux ordinateurs.

La sécurité globale, troisième étage de cette idéologie liberticide s'impose ainsi comme une nécessité. La jouissance paisible du droit de consommer toutes les merveilles produites sur le marché

suppose une calme continuité, l'évacuation des conflits, violences, contradictions, héritées d'un âge antérieur à la fin de l'histoire réalisée par ce capitalisme triomphant et profondément moral parce que civilisateur. Tous risques maîtrisés ou tenus à distance dans des camps ou des îles, comme à Guantanamo, nouveaux goulags, la jouissance hédoniste des marchandises, le bonheur du capitalisme, deviennent enfin possibles. La terreur des lendemains pourrait alors prendre fin, si avec l'optimisme requis on pouvait présumer, avec beaucoup de présomption, que les barrières ou barreaux, derrière lesquelles les exclus à ce festin nous regardent à table, à la télé, étaient en mesure de contenir l'indignation et la colère de ces milliards de non-consommateurs. Fin du scénario optimiste. Retour à la préparation du désastre.

La préparation du désastre

Les animaux sauvages tels que les lions et les chacals sont fréquemment filmés en train de s'affronter autour des dépouilles d'un animal plus faible ou moins rapide. C'est l'image de la violence de la nature. La notion de préparation aux désastres (*disaster preparedness*) a été forgée aux USA. Elle constitue le bord le plus avancé de l'idéologie sécuritaire. Elle a intégré l'évidence selon laquelle l'ennemi ou le danger est dans nos murs. Elle ne se contente plus de gérer les risques sectoriels. Elle programme intentionnellement un désastre (éventuellement intentionnellement provoqué) c'est-à-dire une catastrophe accidentelle ou non, programmée elle aussi.

Les principales civilisations se sont efforcées de produire des objectifs communs mobilisant les hommes. Parmi ces entreprises, la protection contre la précarité de la vie et les aléas, grâce à des dispositifs réels et symboliques appropriés est un fondement de toute civilisation. Maîtriser la violence en l'encadrant par un usage de la force légitime, par des normes et des valeurs constitue aussi un trait de toute projet civilisateur qui s'inscrit de la nature à la culture. Cette protection a longtemps reposé sur une interprétation des causes des maux de type magico-religieux. Dans le champ politique a émergé une notion de sécurité complémentaire des explications et

sublimations religieuses. La religion rendait la violence et la précarité tolérables et le politique encadrait cette violence sociale dans les limites de ce même tolérable et en posant ces limites. Au seuil du troisième millénaire, le projet d'une sécurité globale représente une étape dont l'interprétation suppose d'identifier les continuités et les ruptures dans les visions et approches de la sécurité.

Parmi les ruptures identifiées, la sécurité s'est infiltrée dans le champ politique qu'elle envahit désormais. La démocratie sécuritaire, celle de la gestion partagée et civique des risques se substitue sous nos yeux aux débats politiques sur des choix de société désormais passés au second plan. Les élections américaines de 2004 sont réglées autour de la question de la sécurité et de la peur. Peur du chômage, peur des attentats, peur des catastrophes, il s'agit désormais de rassurer les électeurs en Occident, ce qui contribue à faire converger les programmes qui ne sont plus que des programmations sans projet : de la gestion à l'identique si les accidents étaient tous prévus.

Ces évolutions s'observent dans l'hémisphère Nord, en particulier dans l'univers technocratique anglo-saxon qui modèle, modélise et pilote les processus de globalisation. Ailleurs, partout, la vie continue, précaire, accablée, aléatoire, soumise aux caprices des climats, des fleuves, des dictatures, des épidémies. Il faut insister néanmoins sur le développement de classes moyennes supérieures qui s'engouffrent dans le marché global et s'enivrent de ses marchandises avec délectation, comme en Chine, pour ceux qui ont un emploi stable. Une nouvelle appartenance se dessine, qui transcende les nations, les régions, les Etats. Elle définit des consommateurs globaux des mêmes biens et services réels et symboliques, mais aussi des mêmes valeurs de démocratie économique, d'hédonisme, des mêmes usages de gestion du temps produits par des consommations identiques. De telles masses ne sont plus des agrégats socialistes mais des cohortes de consommateurs, dociles mais scrupuleusement différenciées par la couleur de leurs téléphones portables ou de leurs baskets. Chacun porte une petite marque distinctive, achetée, qui le distingue de son voisin. Ils se parlent peu, en langues codées ou en sigles, et se font des appels de phares pour si-

gnaler le danger ou les gendarmes. Mais ils communiquent beaucoup, par téléphones et ordinateurs. Ils évoquent ces fameuses créatures grégaires repliées sur elles-mêmes, annoncés par Tocqueville dans “la démocratie en Amérique”.

De tous ces flux qui se croisent sans jamais se rencontrer, car en perpétuel mouvement, naissent des pratiques culturelles nouvelles, observées dans les villes américaines, indiennes, européennes, brésiliennes, ... en particulier à l'intérieur des classes d'âges exposées de façon différentielle à la globalisation. Les plus jeunes sentent fort l'exclusion si, par malchance, ils ne disposent pas des revenus pour participer à cette kermesse globale. Les enfants des *favelas* ne lisent pas Harry Potter mais ils en entendent parler. Ainsi se dessine une frontière globale nouvelle, au-delà des frontières traditionnelles de plus en plus perméables. Elle dessine deux parties dans et hors marché, dans le même monde. D'une part, le camp des riches, solvables, consommateurs globaux vivant sous la bannière du marché, de la gestion croissante des risques. Ils ont des emplois, accès à la santé, à l'éducation, aux loisirs. Ils sont inclus dans le monde global. D'autre part, le camp des exclus de ce même marché se compose de tous les largués, dans toutes les sociétés, du Nord au Sud. Ils ne sont pas solvables, reçoivent pour certains des aides dégressives, des vitamines humanitaires, des emplois épisodiques. Leurs enfants ne vont à l'école qu'à temps partiel, pour peu de temps. Ils sont parfois violents dans la famille et ces enfants fuient dans les rues.

A mesure que se développent les processus de globalisation le flux des inclus augmente, de même que le flux des exclus croît. A la différence des projets civilisateurs antérieurs, le capitalisme global – car c'est de lui qu'il s'agit – qui n'est de fait qu'un système économique, tend à réduire les hommes à des fonctions de production et de consommation de marchandises matérielles et immatérielles.

L'aliénation sécuritaire qui résulte de son projet liberticide de sécurité globale ou totale interdit toute communication sérieuse entre les inclus et les exclus, dans chaque société, et encore plus à l'échelle globale. Au lieu d'établir des ponts sur ces fossés séparant

les uns et les autres on construit des murs réels et symboliques auxquels viennent se heurter des hommes et des femmes, jeunes souvent. Après cet échec, certains tentent un second passage ... armés cette fois.

L'idéologie sécuritaire dont les principaux ressorts ont été analysés résulte d'un effort de déconstruction et de construction. Elle ne constitue pas la formulation d'une théorie exclusive mais celle d'une logique et d'une dynamique idéologique. Elle n'évoque pas les intentions maléfiques ou égoïstes d'acteurs sociaux particuliers mais les logiques d'un système de nature idéologique, de même nature que le travail réalisé sur l'idéologie humanitaire (Hours, 1998). Les anathèmes qui s'échangent au-dessus du mur évoqué, au nom du bien (sic) signalent que la sécurité globale est en danger mais surtout que ce projet est anxiogène, mortifère, car il génère une mise à l'écart qui produit encore plus d'insécurité. Il est contre-productif en termes de sécurité. Le seul danger authentique réside dans la pauvreté et l'exclusion qu'elle engendre dans un contexte de proximité, voire de promiscuité en termes de communications qui rend vaine l'érection des murs. Sécuriser c'est aujourd'hui édicter des normes compatibles avec une vie tranquille mais c'est aussi tenir à distance les non-consommateurs comme des chiens galeux.

Dans les sociétés anglo-saxonnes, les plus obsédées par la sécurité totale, la gestion des catastrophes tend à être doublée d'une préparation aux désastres, sorte de "soutien ou prise en charge psychologique", thérapie appliquée non plus après l'évènement mais avant. Le caractère occidental des catastrophes n'est plus assez apocalyptique pour les adeptes d'un Dieu vengeur punissant les pêcheurs, car un parfum de punition flotte sur la notion de désastre. D'autant plus sensible lorsque le désastre est provoqué au nom d'un autre Dieu, vengeur lui aussi. Lorsque l'accusation de pêcher se traduit par des actes terroristes suivis de guerres punitives impossibles à cibler, un vrai désastre se profile à l'horizon, où s'affrontent bord à bord des fanatismes intégristes bornés.

L'Amérique, parce que son capitalisme est encore la locomotive de la globalisation, est responsable des dérives de l'intégrisme sécuritaire aujourd'hui qui mène à un cul-de-sac où peuvent s'engloutir les civilisations, s'il en reste suffisamment. On brûlait naguère les sorcières de Salem et les badauds applaudissaient à cette revanche sur le mal. L'exorcisme du péché, d'un péché non assumé ni même identifié, n'est-il pas finalement analogue à cette volonté devenue délirante d'extirper les risques inhérents à la vie, d'éradiquer tous les dangers, de Salem à Wall Street ? Et ce péché n'est-il pas celui d'un irréfragable impérialisme dont la sécurité est le jouet ?

La sécurité totale est non seulement une utopie, mais c'est un vrai désastre, producteur de catastrophes en chaîne provoquées par ces murs, ces grillages, ces nouveaux rideaux de fers qui encerclent les territoires réels et symboliques du marché derrière lesquels on enferme la moitié de la population mondiale. Jusqu'à quand ? Tous ces hors marché n'ont aucune raison de "nous" laisser "tranquilles". Et on les comprend après trois décennies de "développement", quinze ans de "lutte contre la pauvreté" et la révélation du paradis capitaliste à portée de main et de porte-monnaie auquel ils n'ont pas accès. Bardés de droit de l'homme sans effets, et tentés parfois de les échanger contre des ceintures de grenades, les exclus du marché font face à une mobilisation où les bons offices, la médecine d'urgence ne suffisent plus. C'est pourquoi tout le monde doit devenir pompier en Occident car la moindre étincelle peut provoquer l'explosion globale.

Les politiques de la compassion

Bernard Hours

Depuis la fin du XX^e siècle, en 1990, les discours compassionnels et les pratiques philanthropiques ont connu une explosion parallèle à celle du néolibéralisme postérieur à la fin de la guerre froide et à la disparition du spectre socialiste. Les pays néocommunistes d'Asie ont adopté l'économie de marché et le capitalisme, à l'exception de la Corée du Nord qui fait figure d'anomalie, comme Cuba. Ils ne font plus réellement peur, sauf en termes de concurrence, pour la Chine.

L'interdépendance globale installe un monde nouveau, malgré l'usage fréquent d'un vocabulaire en partie obsolète sur le développement, la démocratie, la liberté, notions passablement modifiées dans la réalité sociale et politique d'aujourd'hui. Si la charité est une valeur des plus anciennes, la philanthropie s'inscrit historiquement dans des sociétés particulières. Les dames patronnesses européennes du XIX^e siècle blanchissaient l'argent extorqué par leurs époux, capitaines d'industrie. Les grandes fondations philanthropiques américaines se développent, quant à elles, avec l'extension du capitalisme américain et la nécessité de recouvrir l'exploitation industrielle par un vernis éthique, béni par la main de Dieu. Dans tous les cas, la philanthropie résulte de la volonté, non pas de redistribuer les richesses, mais d'afficher ostentatoirement,

en société, l'absence d'égoïsme, l'attention à autrui, un mélange subtil de pitié et de bienveillance qui nourrit toutes les formes de paternalisme caritatif. Nous sommes dans l'antichambre du *care* contemporain, ce souci de l'autre érigé en rempart contre les excès mercantiles d'un souci de soi excessif, appelé sommairement individualisme ou narcissisme. La philanthropie ne produit aucun lien social, mais elle masque la sauvagerie de la concurrence et de l'économie de marché. Mieux, elle l'habille de vertu puisque des USA en Chine, les plus riches organisent des galas de bienfaisance, ostentatoires où la richesse est supposée se transformer en générosité et en parodie de solidarité. Au-delà de la vogue globale des postures compassionnelles l'examen des modalités de gestion des marginalités et exclusions est déterminant pour comprendre les logiques, abstraites autant que sociales, qui président à un souci généralisé, de soi d'abord, marchandises obligent, mais aussi des autres, de la planète, le tout pour remplir la notion de développement durable, c'est-à-dire d'une gestion à long terme, se souciant des générations futures. Au nom du confort des générations futures, n'en arrive-t-on pas à faire accepter encore plus de contraintes à nos contemporains, terrassés par ce prétexte bien peu convaincant dans la bouche de la plupart des chefs d'Etats.

La compassion sur les espèces de la nature

La nature est ici assimilée à la biodiversité qui héberge des espèces "naturelles". Le souci de l'environnement s'est développé après la disparition de l'URSS, comme si la fin des deux blocs faisait place à la conscience aiguë des risques écologiques et de l'interdépendance drastique qu'ils produisent entre les hommes, sommés de respecter ce qui reste de nature et toutes les créatures qui la peuplent, humains compris. Le risque politique, le communisme, fait place aux risques naturels comme nouvelle forme d'abandon de liberté au nom de contraintes écologiques nées de l'exploitation irrationnelle et abusive des ressources naturelles. La compassion sur les espèces de la nature, sans objet durant la guerre froide, et la concurrence productive effrénée deviendront avec la possibilité de la globalisation le portail principal où s'affiche le

souci des autres espèces avec, comme corollaire, l'apparition de vocables postmodernes tels que "sociodiversité" pour évoquer la diversité des sociétés humaines. L'homme est ainsi évacué de la primauté que lui conférait l'humanisme depuis la renaissance. Il n'est plus qu'une espèce affublée de ses droits de l'homme. C'est un changement considérable qui va simultanément avec des concepts majeurs, comme "développement durable" et "gouvernance", qui prennent appui sur le sentiment d'interdépendance produit pour édicter des normes conformes au maintien de cette interdépendance. Parce que l'espèce humaine est exposée à des risques, comme d'autres espèces, mais que sa disparition n'est pas envisagée, contrairement à celle des loups ou des baleines, les citoyens de la société civile se voient enfermés dans des slogans sécuritaires au nom d'une morale de l'interdépendance. Au lien social résultant d'un contrat social fait place le sentiment grégaire d'une appartenance naturelle à l'espèce, terrorisée par les risques encourus et soumise à tous les "biopouvoirs" pensables et manipulateurs des risques, voire la menace de la guerre biologique.

Dans ce contexte l'homme n'est plus un sujet politique mais une créature naturelle, comme les animaux. Dans le cadre d'un environnement toxique ou en danger, c'est selon, cette créature est supposée faire l'objet de soucis attentifs qui remplissent les manques de justice et de solidarité. C'est pourquoi la solidarité donne lieu à des fictions et des incantations humanitaires globales. Une telle solidarité virtuelle se présente comme la sublimation d'une interdépendance grégaire, naturelle et durable. La justice, quant à elle, est nécessairement subversive dans un tel contexte. A ce titre elle est incongrue, noyée et dissoute dans les discours solidaires. Ainsi la vague compassionnelle du troisième millénaire est spécifique de notre époque et du premier acte de la globalisation, dans sa ligne morale, celle qui confond avec insistance l'interdépendance et le bien, ce qui est bien pour la planète et ce qui est moralement "humain". Cette moralisation semble bien profitable pour les Etats.

La compassion se substitue aux politiques sociales

Après un siècle de conquêtes sociales, le coût des politiques sociales est aujourd'hui présenté comme inabordable par de nombreux Etats. Les vieux pays industriels peinent de plus en plus à trouver les ressources nécessaires. Les Etats émergents projettent d'offrir à leurs populations une couverture sociale désormais trop coûteuse en Occident, et dont l'étendue tend à rétrécir. Une certaine convergence se dessine, un carrefour où se croiseront dans dix ans, ou moins, des Chinois et des Anglais, des Thaïlandais et des Allemands dans un monde unifié par les contraintes et le recul consécutif des aspirations. Pour éviter de briser des liens sociaux déjà très fragilisés par la violence de l'économie de marché, la philanthropie est une solution qui présente de nombreux avantages. Elle décharge la puissance publique d'un fardeau financier. Elle permet en outre à des personnes privées ou à des entreprises de réaliser des plus-values morales gratifiantes qui mettent en scène le sentiment de compassion, une générosité ostentatoire. En somme une normalité morale, loin de la quête brutale du profit ou de l'égoïsme individuel. C'est ce qu'on nomme entreprise éthique ou généreux donateurs.

Dans ce paysage, la justice tend à faire place à la compassion, l'exigence au sentiment. Il en va de même pour la solidarité qui tend à se remplir de philanthropie, de dons à distance pour des personnes anonymes ou jamais rencontrées, qui sont le ressort de l'action humanitaire. La solidarité ne consiste plus à partager quelque chose, mais à montrer une émotion justifiée par un don, à l'égard de victimes lointaines dont le malheur ne constitue pas une pollution de voisinage mais une pollution morale abstraite, un zeste de mauvaise conscience pour les particuliers qui n'y sont pas pour grand-chose ; un geste magnanime pour les entreprises, qui y sont pour beaucoup. Car la pauvreté pollue. Elle pollue le paysage des touristes comme la conscience des braves gens. Pauvreté, maladie, analphabétisme, violences diverses et exploitation des femmes et des enfants, ces caractères prêtés aux autres, du même monde désormais, rendent la posture compassionnelle évidente et, là encore,

naturelle. Au point qu'on peut ensuite éviter de s'interroger sur les causes de tous ces malheurs, tout éblouir par la moralité du don.

A l'heure des compassions humanitaires globales la charité n'est plus spécifiquement chrétienne et elle est une vertu pour toutes les religions. Au-delà de toute charge religieuse, la posture compassionnelle est devenue, ou tend à devenir, le marqueur d'une normalité morale globale, le signe d'une appartenance à une espèce humaine attentive à son prochain, dans une chaîne d'interdépendances où j'ai besoin d'autrui comme autrui a besoin de moi. "Aider les autres c'est s'aider soi-même". Ce slogan n'a pas été entendu aux USA mais en Chine dont nous allons aborder l'arrivée exemplaire dans l'univers de la compassion ou plutôt dans les politiques de la compassion tant l'injonction et le pilotage étatiques sont manifestes et programmés.

Les politiques de la compassion en Chine

Toute l'histoire de la Chine au XX^e siècle place ce pays à l'antithèse de la commisération, vertu religieuse autant que bourgeoise. Les révolutions sont sans pitié, par nature. Les "réformes" qui ont touché la Chine depuis trente ans ne sont pas seulement économiques. Elles ont des conséquences morales. L'adoption, de fait, du capitalisme - fût-il piloté par un parti communiste - a entraîné une évolution des normes de moralité en direction, non pas de la démocratie occidentale, mais d'un souci de l'autre qui aujourd'hui vient se substituer et se télescoper avec l'ancienne solidarité socialiste, obligée et imposée. A cet égard, les entretiens réalisés avec différentes générations de citoyens chinois, apportent des matériaux éloquentes sur une évolution idéologique et morale profonde et peu analysée.

Les investigations anthropologiques menées à Canton entre 2005 et 2009¹ permettent de mesurer l'émergence d'une moralité globale dont il y a tout lieu de penser qu'elle est une conséquence de l'adoption du capitalisme et de l'apparition d'un sujet consom-

¹ Enquêtes menées avec M. Selim.

mateur et individuel doté d'une conscience morale naguère monopolisée par l'Etat. Celui-ci, en Chine, a adopté une partie des valeurs morales, hier occidentales, pour ce qui touche la détresse, les problèmes sociaux, l'exclusion, c'est-à-dire le malheur des hommes en situations concrètes et non plus mythiques. Les travaux de terrain ont porté successivement sur des organisations prenant en charge des enfants handicapés, des malades mentaux adultes et leurs parents, des personnes âgées, des volontaires dispensateurs de services sociaux. Cette palette d'acteurs donne accès à un champ nouveau où se croisent des travailleurs sociaux professionnels ou volontaires, des organisations proches des ONG en Occident, tous sous le regard attentif de l'Etat qui se construit une nouvelle légitimité, non plus idéologique mais sociale, compatible avec l'économie de marché.

Le chômage qui, avec la crise, frappe les travailleurs migrants qui ont permis l'essor économique de la Chine, en particulier dans la région du Guangdong, est présenté dans les médias occidentaux comme un test et une épreuve pour le gouvernement chinois affronté à une tâche de reformulation du lien social et de la solidarité sociale que ne peuvent plus porter les slogans anciens. La gestion des problèmes sociaux et des inégalités est en effet l'enjeu majeur de la "modernisation" de la société chinoise par un Etat formellement socialiste et un Etat-parti qui a fait du "développement scientifique" son programme. Produire des richesses à grande échelle constitue un succès aussi avéré que fragile puisque se pose, de façon inéquitable, la question de la répartition de ces richesses dans la société, devenue diverse, avec des intérêts en partie divergents, avec des individus et des groupes sociaux brièvement grisés par les effluves du libéralisme économiques aujourd'hui en crise, et désormais plongés dans l'inquiétude, la précarité, le chômage. Habités à des succès mythifiés suivis de crises violentes, la Chine et les Chinois apparaissent comme l'un des lieux majeurs pour analyser la globalisation sous l'angle moral.

La gestion de la stigmatisation comme signe de modernité

Au pays de la révolution culturelle, la fin des stratégies de l'anathème, de la mise en quarantaine, constitue une rupture importante. A mesure que l'inclusion dans le parti communiste n'est plus qu'un accessoire optionnel de réussite sociale, l'exclusion sociale apparaît comme un phénomène problématique, pénible, dont la visibilité se développe, avec les capacités de revendication et de protestation qui vont avec. L'étalage brutal de la richesse a constitué l'extrême pauvreté en problème social ; dans le mythe capitaliste américain, le pauvre c'est celui qui est incapable de devenir riche, la tare extrême dans le libéralisme radical. En Chine, après des décennies de fictions égalitaires, l'apparition sociale de la pauvreté n'est que le pendant obligé de l'apparition de la richesse. Chaque génération de Chinois entretient une vision particulière de la société, plus solidaire pour les anciens, plus concurrentielle parmi les jeunes, sans parler des perceptions différentielles résultant de la position sociale et du milieu d'origine. La stigmatisation qui jetait, naguère, l'opprobre sur les "réactionnaires" ou les peu performants, est aujourd'hui considérée comme anormale et injuste par les Chinois urbains, éduqués, par l'Etat lui-même qui orchestre et maîtrise ces évolutions avec habileté.

Le gouvernement chinois a installé en quelques années l'image d'un Etat sensible et compatissant, bienveillant à l'égard du peuple, loin de la figure, diabolisée en Occident, d'un pouvoir totalitaire brutal. Il suffit d'observer la présence médiatique du Premier ministre sur les scènes des grandes catastrophes ou ses dialogues sur Internet, pour mesurer la maturité du phénomène. Le tremblement de terre de 2008 est symptomatique à cet égard, avec une stratégie étatique de forte présence et de visibilité. L'Etat gère le risque de désordre, mais en plus "il a du cœur" pour parodier le discours des ONG humanitaires occidentales. Cette volonté de gagner une légitimité "humanitaire" aux yeux des citoyens rend le vocable de "totalitaire" passablement obsolète dans ce contexte.

L'internement psychiatrique était devenu, sous l'URSS, le symbole de l'enfermement des dissidents, déclarés "malades". Les organisa-

tions étudiées de prise en charge d'enfants dits "autistes" et de malades mentaux se situent donc dans ce champ de postures nouvelles à l'égard des déviances les plus fréquentes ou de pathologies stigmatisantes, à un moindre titre que le SIDA, nié par les autorités chinoises jusqu'il y a peu d'années. Les thérapies de l'enfermement et de l'exclusion n'ont plus cours en Chine, sauf évidemment pour toutes les formes de contestations politiques qui sont peu tolérées, en particulier lorsqu'elles exportent le témoignage des multiples abus de pouvoir dans la société. Les enfants rencontrés dans l'ONG "Plein soleil" (nom fictif) à Canton sont diagnostiqués trisomiques ou "autistes", cette dernière dénomination désignant surtout des enfants dits "agités" en Occident. La politique de l'enfant unique fait des trisomiques une catastrophe pour les familles, bien qu'elle procure le droit d'avoir un autre enfant. Les parents sont abasourdis, autant que les grands-parents, devant de tels évènements qui traumatisent tous. La rareté ou l'absence d'institutions spécialisées provoque de grandes difficultés. De ce fait sont nées à Canton, depuis cinq à dix ans, une quinzaine d'organisations privées, reconnues ONG ou non, plus ou moins à but lucratif, qui prennent en charge la détresse des enfants et des familles, avec des thérapies comportementalistes américaines assez brutales et peu sophistiquées. Le poids de la norme sociale pèse lourdement sur les épaules des parents, qui, le plus souvent, tentent une scolarité normale jusqu'à une exclusion qui les emmène dans ces prises en charge privées de qualité inégale mais qui, objectivement, rendent de grands services en offrant, contre rémunération plus ou moins élevée, une prise en charge qui permet de continuer à travailler pour le père et/ou la mère. Le gouvernement tarde à avoir une politique à l'égard de ces familles hors de tout système de solidarité. La compassion de quelques organisations privées, parfois chrétiennes, s'y substitue. Mais il s'agit d'un service compassionnel éducatif et rémunéré qui se substitue à l'absence de politique en la matière.

Tel n'est pas le cas des malades mentaux et de différents types de handicaps qui font l'objet d'une attention soutenue et médiatisée de la part de l'Etat, à travers la fédération des handicapés. Cette orga-

nisation paraétatique, énorme ONG d'Etat ou fondation, est dirigée par le fils de Deng Xiaoping, défenestré durant la révolution culturelle et soupçonné de malversations financières importantes dans la gestion de cette organisation très riche. L'enquête réalisée auprès des parents dans un centre de jour pour malades mentaux sous la tutelle de cette fédération, nous met en présence d'une politique délibérée de prise en charge des problèmes des malades et de leurs parents, largement inspirée, et financée en partie, par des organisations privées de Hong-Kong, relais de l'Occident, avec Taiwan, dans l'introduction du travail social, de la lutte contre l'exclusion et la marginalité provoquées par les handicaps. Cette influence occidentale contribue à inscrire dans la "modernité" chinoise de nouvelles approches du handicap, non stigmatisantes, pédagogiques, visant à intégrer les handicapés dans la vie sociale. Ces approches sont intégralement importées des USA, sans ajustements vis-à-vis des contraintes locales. Les fondations charitables de Hong-Kong subventionnent de nombreuses organisations à Canton et en Chine. Elles exercent de fait une pression sur l'Etat, qui ne peut faire moins que ces organisations privées, largement chrétiennes.

Ainsi, la compassion et la pitié entrent en Chine par des canaux plus ou moins religieux mais non prosélytes. L'Etat dispense quant à lui un discours humaniste abstrait mais émotionnel qui vise à manifester son humanité et son souci du peuple, y compris dans la souffrance. Cette inflexion explicite du discours sur la société, plus social, plus sensible, plus assistanciel, marque une évolution notable, l'autorité se faisant chaleureuse et humaine, attentive aux malheurs des citoyens. L'ouverture à la société civile, aux désirs et affects des gens est manifeste. Elle demeure en partie fictive puisque l'Etat tente de se défausser sur la société, mais le surplomb autoritaire de l'Etat sur la société est clairement et volontairement adouci. Les "perdants" de l'économie de marché, les malades, les handicapés, méritent d'être considérés avec humanité et gérés avec une attention bienveillante sans les brutalités usuelles antérieures. Parmi la centaine d'entretiens avec les parents réalisés dans un centre de jour pour malades mentaux dits guéris les récits révèlent

des actes de violence à l'école ou dans la rue à l'origine de nombreux cas de troubles psychiques. Les parents interrogés sont partagés entre une sourde rancœur contre l'Etat, qui a permis la violence sociale et la corruption, et la satisfaction de rencontrer d'autres parents pour partager les mêmes problèmes. Dans ce lieu, les travailleurs sociaux en place ont pour tâche de distraire et d'éduquer les malades mais aussi de prendre en charge une partie de la souffrance et de la honte des parents réunis une fois par semaine pour entendre des conférences, participer à des jeux et au travail du centre, conformément aux méthodes classiques de l'animation participative. Ces parents sont un peu étonnés "qu'on se soucie de leur malheur" et qu'on "prenne soin" de leurs enfants adultes, car cette politique du *care* est récente et les récits de vies entendus évoquent des événements où la violence sociale domine, accablante.

Ce partage du malheur, cette compassion érigée désormais en valeur de la société par une volonté explicite de l'Etat pour "civiliser" les rapports sociaux, suivant une expression fréquente et officielle, intervient dans un paysage institutionnel presque vide de lieux de prise en charge, sauf depuis quelques années. On peut affirmer que ce sont les actions d'organisations privées qui ont contribué à déclencher des initiatives étatiques devenues désormais un début de politique sociale en direction des handicapés de toute nature. Il faut souligner néanmoins qu'à l'échelle de la Chine la tâche est énorme. Pour l'heure, on ne signale pas ici des résultats majeurs mais un virage profond dans la gestion de la société, et des problèmes des catégories sociales exposées à être exclues dans une économie de marché historiquement habituée au développement de la philanthropie. L'évolution chinoise observée ne serait, en partie, qu'une conséquence de l'adoption de l'économie de marché.

De la compassion à la solidarité

Les enquêtes réalisées auprès de personnes âgées et de volontaires bénévoles nous mettent en présence d'activités de solidarité plutôt que de compassion. Il ne s'agit plus d'alléger les souffrances nées de malheurs spécifiques ou de pathologies mais de s'adresser à des

concitoyens pauvres, âgés, jeunes, présentant des besoins particuliers. Une centaine d'entretiens ont été menés dans un centre de quartier destiné à offrir aux personnes âgées du quartier, des jeux, des éléments d'éducation, des divertissements, chants, danse, poésie. Cette organisation est gérée par le comité de quartier, soutenue et subventionnée par une fondation de Hong-Kong, comme précédemment. Il s'agit d'un nouvel exemple confirmant l'influence philanthropique à l'occidentale développée depuis quelques années en Chine, avec l'assentiment actif de l'Etat.

Les personnes rencontrées sont actives et autonomes. Elles trouvent dans ce centre une alternative à la solitude. Le programme pédagogique est celui d'une animation joyeuse à base d'émulation, parfois de slogans dynamisants, dans une ambiance évidemment participative. Cette organisation de quartier présente l'intérêt particulier de pouvoir observer l'influence de Hong-Kong en termes de méthodes pédagogiques et d'idéologie au contact des autorités du quartier qui exercent la tutelle sur le centre présenté comme un modèle de développement social. On observe ainsi, se côtoyant, les restes d'une rhétorique d'animation socialiste (chants, concours, gestion collective), tout comme des méthodes importées des Etats-Unis (musique, gadget, animation communautaire). On voit se dessiner ainsi une synthèse typiquement chinoise d'emprunts sans ajustements insérés dans un contexte organisationnel endogène, celui du quartier comme entité politique et sociale de base, avec ses autorités et ses symboles de la collectivité néosocialiste. La production principale de ce centre, outre le divertissement des personnes âgées est celle d'une image de la solidarité sociale, d'une chaleur en partie factice. Le message central est le suivant : "La société s'occupe de vous" ou "la société s'occupe des personnes âgées." Il s'agit donc d'un embryon non représentatif de politique sociale, érigé en modèle à reproduire, avec quelques héros locaux, vieillards hilares serrant la main du Premier ministre, bons élèves de la classe, dont les histoires de vie ramènent parfois des récits de malheur et d'injustice... à oublier. Cette mise en scène d'une fiction de bonheur est-elle si différente de l'arbre de Noël dans un hospice européen ? L'inscription de l'image d'une société solidaire atten-

tive à ses membres est ici centrale. Elle ne s'adresse plus à des handicapés exposés au risque de marginalité mais aux anciens dans une tradition qui convoque à la fois Confucius et le socialisme dans un élan synchrétique ajusté à la "société harmonieuse" programmée.

Cette notion de "société harmonieuse" ne mérite pas seulement la dérision dont elle est souvent l'objet en Occident. Elle présente, au-delà du slogan, un sens positif pour de nombreux Chinois, sensibles aux inégalités sociales et aux violences nées de la corruption. Les visites à domicile faites par des volontaires à des personnes âgées non mobiles, les petits cadeaux d'anniversaire qui leur sont portés, touchent un nombre très limité de personnes mais représentent une aspiration sociale et politique majeure qui vise à produire de la sollicitude pour construire un consensus émotionnel et affectif, comme dans l'idéologie humanitaire occidentale. Une telle analyse se confirme à l'examen de la vogue que connaît le volontariat auprès de Chinois de conditions diverses. Loin de la philanthropie des plus grosses fortunes qui s'étale dans des hôtels cinq étoiles à Pékin ou Shanghai, de celle tout aussi tapageuse des entreprises ou des ambassadeurs dans les mêmes lieux médiatiques dorés, de nombreux Chinois urbains, jeunes et moins jeunes se sont engagés dans des activités de services volontaires en direction de groupes sociaux ciblés, de personnes âgées ou d'élèves des écoles. Les discours de ces volontaires montrent une grande variété de profils sociaux, d'âges, de revenus aussi. Ces engagements s'inscrivent dans deux organisations principales à Canton, l'une nationale proche de l'organisation nationale des jeunes, l'autre municipale liée à la ville de Canton.

La promotion du volontariat apparaît comme une stratégie à grande échelle depuis quelques années. Depuis les *hotlines* téléphoniques, jusqu'aux visites à domicile, en passant par le soutien psychologique ou scolaire, les volontaires sont nombreux à donner quelques heures de leur temps, chaque semaine ou chaque mois. Ces prestations sont inscrites sur un carnet et les étudiants actifs reçoivent un bonus. Les mobiles évoqués par les acteurs sont les suivants : pour certains, il s'agit de donner du sens à sa vie par l'altruisme, pour

d'autres, c'est le prolongement contemporain de l'activisme politique communiste passé, pour d'autres encore "aider les autres c'est s'aider soi-même". Demain ils auront besoin de la solidarité et de la sollicitude des autres. L'économie psychique de ces investissements est souvent complexe, parfois contradictoire, lorsqu'on rencontre des volontaires qui ont abandonné leur travail, jugé sans intérêt. Les jeunes y cherchent un sens du lien social fragilisé par la concurrence sauvage. Les moins jeunes y trouvent les relents d'une société harmonieuse passée ou future, toujours réinventée, à travers les vicissitudes de l'histoire chinoise, les traumatismes de la révolution culturelle, cicatrisés, mais inscrits dans les mémoires.

La précarité de la vie quotidienne, démultipliée par la crise en cours, ne pourra que renforcer cette quête d'une société civile politiquement interdite mais socialement mise en scène pour produire le consensus requis et la stabilité qui en découle, présentée comme le suprême bienfait tant par le gouvernement que par la majorité de la société, hors dissidents et groupes sociaux en colère. Quelques figures de volontaires médiatiques peuplent cette scène par des émissions de télé-réalité productrices d'émotions morales et de la nécessaire émulation, typique des émois chinois orchestrés.

La production du consensus

Des parents d'enfants "autistes" aux volontaires des services bénévoles, en passant par les malades mentaux et les personnes âgées, l'observation des initiatives actuelles en Chine nous met en présence d'un "souci de la société" largement nouveau. "Moins de gouvernement, plus de société" dit l'Etat. Ce virage irréversible s'inscrit dans la suite des réformes économiques et les complète, comme le *care* vient avec le capitalisme et ses effets sociaux. L'Etat chinois se défausse sur la société d'une partie de la gestion du social que l'économie de marché lui interdit de monopoliser désormais ; l'émergence du consommateur a provoqué, en partie, celle d'un citoyen qui se cherche. Dans ce contexte, la production de nouvelles formes de consensus est vitale pour le régime qui l'a parfaitement et rapidement compris. L'ère des anathèmes, des slogans éradicateurs et excluant est terminée. Le marché a permis un

champ social plus ouvert, béant parfois, à l'exclusion du champ politique, le dernier monopole ou bastion dont la légitimité est indexée sur la stabilité sociale et l'ordre, entendu au sens le plus large, auquel les Chinois semblent majoritairement attachés.

La politique du *care* consiste pour l'Etat à prendre soin de la population et à manifester sa sollicitude à l'égard des plus fragiles. L'attention portée à autrui s'interprète dans ce champ qui est présenté comme moral et qui est politique. Il s'agit en effet de produire du consensus social dans une société fracturée par les réformes et une croissance peu maîtrisée. La destruction des solidarités antérieures impose à l'Etat de traiter les "perdants" avec une humanité susceptible de rendre le pouvoir moral et bienveillant, aimable finalement plutôt que craint. Cette moralisation du politique en Chine passe par le développement d'une civilité jusque-là oubliée, d'un retour à des pratiques "civilisées" conforme à la morale véhiculée par la globalisation. C'est le prix à payer par le régime pour bénéficier durablement des dynamiques globales.

Pour l'heure, il semble qu'on observe plus d'attitudes et de discours que d'actions, mais la crise présente accélère ce passage à l'action et rapproche rapidement la société d'un mode de production occidental du consensus probablement inéquitable. Par sa capacité à produire des liens sociaux nouveaux, conformes à la situation actuelle, l'Etat chinois parviendra, ou non, à assurer sa reproduction, avec ou sans parti communiste "humanitairement".

Prescriptions éthiques

Monique Selim

L'éthique a acquis récemment une position centrale, renouvelant son influence dans tous les domaines, qu'il s'agisse de la conduite individuelle, des agencements familiaux ou des champs sociaux, économiques, politiques, nationaux et internationaux. Cette ampleur est sans précédent et elle ne peut être comparée à l'espace philosophique et intellectuel général qui était dévolu traditionnellement à la réflexion éthique. Le bien et le mal ne semblent plus des objets de doute, de questionnement, de controverses aporétiques et ce qu'on dénomme les valeurs paraît être réenluminé d'une évidence immédiate. Ainsi, l'élaboration de "bonnes pratiques" s'inscrit partout comme une obligation autant dans des entreprises que dans les instituts de recherche par exemple. Les "bonnes pratiques" sont censées épouser dans des lieux spécifiques des normes éthiques apodictiques, universelles dont il serait vain d'interroger les fondements. Ces processus d'hégématisation de l'éthique renvoient à la fin de la bipartition politique du monde qui soutenait l'hypothèse de morales disjointes socialement produites et ontologiquement séparées par les ordres politiques antagonistes régnant qu'étaient l'Occident capitaliste dit libre et la constellation conflictuelle des pays appelés communistes et totalitaires. La médiatisation de l'éthique, sa vulgarisation et son aura actuelle se lisent comme une des conséquences idéologiques les plus visibles de la

globalisation. Sur un mode explicite, transparent, l'éthique est convoquée pour mettre des limites au marché, à l'expansion sans bornes des rapports marchands et à la transformation de toute entité en objet marchand. Si on peut donc se réjouir cette sorte de coupe-feu moral salubre, il est aussi important de faire l'analyse des formes et des enjeux imaginaires et symboliques du déploiement de la production et de la consommation éthiques présentes.

Dans le champ économique, la critique de la fonction exorciste du placage éthique a été maintes fois faite, qu'il s'agisse des fonds éthiques ou du commerce équitable et du tourisme responsable représentant à la fois l'établissement de nouvelles normes et l'extraction de ressources rentables inédites. Que le profit accompagne le développement éthique a été mis en lumière par de multiples études économiques et travaux de terrain ethnologiques soulignant la perpétuation de mécanismes de domination et d'exploitation en particulier dans les espaces ouverts par le tourisme responsable et le commerce équitable. Corollairement la dimension éthique collée à la spéculation financière offre à ses bénéficiaires une plus-value symbolique, déculpabilisante, ainsi que cela a été plusieurs fois souligné. Loin d'être freiné par l'éthique, le marché l'inclut pour conquérir des zones non défrichées et donc pour un meilleur épanouissement. Dans le champ économique, les arguments pour des placements éthiques exposent d'ailleurs en toute honnêteté cette rationalité financière et l'éthique est vidée de son signifié axiologique qui peut varier sans affecter la logique invoquée. La crise a conféré à l'éthique dans le champ économique un rôle prédominant à travers la thématique de la moralisation urgente du capitalisme pour éviter des dérives incontrôlables, contre lesquelles la morale semble bien impuissante.

Dans le champ politique, l'éthique a pris aussi une place considérable face à la multiplication des conflits et de leurs ravages. Mettant un terme à l'idée de luttes politiques violentes délégitimées par les catastrophes auxquelles elles ont abouti, l'éthique resplendit dans les objectifs de pacification sociale, faisant table rase de passés monstrueux et orientés sur la recreation des sociétés sur de nouvelles bases saines, morales. Repentance et réconciliation des

combattants qui se sont entretués sont désormais des programmes à vocation générale qui ont débuté lorsque ceux qui avaient fui les régimes communistes – tels le Laos en 1975 – avaient été internés dans des camps de réfugiés puis, pour une partie d’entre eux, la plus “malchanceuse”, avaient été renvoyés dans leur région d’origine. Du Rwanda au Cambodge il est demandé aux acteurs de renouer des relations quotidiennes cordiales alors même que la dichotomie bourreau/victime continue à être utilisée – à juste titre – pour décrire les terreurs antérieures. Le criminel reconnaissant ses fautes et appelant au pardon sur une des scènes locales d’un théâtre moral mondial est l’un des acteurs idéologiques prédominants de la globalisation. Dans cette optique en avril 2009, le procès de Douch, ancien directeur de la prison S21 à Pnom Penh, est un parangon, l’ancien tortionnaire contrit, admettant publiquement les atrocités commises, présentant ses regrets, se déclarant responsable, coupable, honteux et souhaitant être pardonné². Se moulant parfaitement dans le rôle qui lui est proposé, Douch participe là à une extraordinaire occultation des rapports politiques sous l’égide de l’éthique. L’aide américaine et chinoise au régime des Khmers rouges sombre dans l’oubli et le communisme polpotien devient une descente culturelle solitaire en enfer guidée par quelques despotes psychopathes. A l’antithèse du tribunal Russel, qui visait le dévoilement du politique, Douch, sous le visage du repentir modèle, figure sous certains aspects la normalisation éthique vue de l’extérieur. En effet, de l’intérieur, le discours de Hun Sen refusant que d’autres Khmers rouges soient recherchés et traduits devant la justice, et agitant la crainte du retour de la guerre civile, traduit – bien au-delà de la hantise personnelle de se voir rappeler sa collaboration – les rapports de domination politique qui se jouent dans cette fresque éthique : l’accusation de Douch et de bien d’autres individus, leur permettrait d’enterrer définitivement l’énorme responsabilité politique internationale qui a sous-tendu le drame cambodgien.

² *The Phnom Penh post*, 1^{er} avril 2009

Dans le champ des ONG qui lient le politique à l'économique, toujours au Cambodge où se rassemble un nombre exceptionnel d'ONG et qui apparaît un laboratoire d'expérimentation, des coordinations d'ONG constituent des centres d'excellence où les ONG peuvent se former et recevoir un certificat de "bonnes pratiques". Cette norme de "bonnes pratiques" – qui rapproche les ONG des entreprises comme des institutions publiques – montrent que celles-ci sont devenues de véritables appareils de la gouvernance globale impliquant un fonctionnement éthique dans lequel s'inscrit les injections de genre.

Fonctionnant comme adjuvant, l'éthique dans le champ économique agit comme un facteur d'excellence interne au marché, alors que dans le champ politique, elle tendrait à progresser sur le fonds de dénégation et de dissolution du politique et opérerait une métamorphose radicale de ses axiomes par substitution. Mais le domaine privilégié de l'éthique est le champ biologique où font débat nombre de progrès et d'expérimentations scientifiques – clonage, OGM, etc. – mais aussi où s'observent les effets inattendus des rapports marchands : vente d'organes et éclatement en différents segments de la reproduction humaine. La fragmentation de la reproduction biologique constitue l'objet le plus révélateur des contradictions et des affrontements entre marché et éthique, la vente d'organes engendrant des rejets unanimes et paraissant à tous scandaleuse. Au cœur de la reproduction parcellisée deux innovations méritent l'attention particulière de l'anthropologue : la gestation pour autrui et les banques de sperme qui induisent de remarquables transformations des formes de parenté et qui, en conséquence, réveillent passions idéologiques et conceptions morales.

S'il ne fait guère doute que la gestation monétarisée pour autrui, soit la rémunération des mères porteuses, se banalisera et que les condamnations qui la frappent dans les médias participent *in fine* à son implantation et à sa légitimation, en revanche les termes des oppositions méritent examen. En effet, l'attaque contre les mères porteuses incrimine généralement deux points. Le premier vise la séparation entre la grossesse et l'éducation de l'enfant assumée par deux actrices différentes et potentiellement génératrice de troubles

et pour les deux “mères” fonctionnelles, et pour l’enfant arraché à l’une, accaparé par l’autre ; l’acte “unique” d’enfanter est appréhendé implicitement ou explicitement comme relevant d’une nature humaine, féminine en l’occurrence, quasi intangible et sacralisée. Quelques féministes se sont aventurées dans ce type de défense conservatrice qui évoque beaucoup de combats passésistes, en pointant corollairement un second argument massif, celui de la marchandisation de la fonction de la grossesse, morceau d’un tout insécable et sans prix. Les “mères porteuses” mettraient donc en scène un corps féminin quasi morcelé dont l’utilisation d’une partie est vendue. Le fait que les mères porteuses soient souvent plus “pauvres” que les mères stériles, viennent parfois de pays “autres” met l’accent sur le rapport de domination marchand, éventuellement ethnicisé, qui sectionne la maternité en deux. Les mères porteuses seraient donc doublement exploitées et finalement leur existence affecterait la dignité de toutes les femmes. L’éthique commanderait dès lors d’interdire par la loi un tel phénomène qui est le résultat du marché globalisé, la mère porteuse pouvant se trouver avec Internet à l’autre bout du monde. La loi aurait dans cette perspective une efficacité éthique et régulatrice. L’exhibition de relations chaleureuses et de longue durée entre mère biologique et mère sociale, la transparence face à l’enfant du mode de production de sa naissance, la complicité affectueuse du père respectueux des deux femmes sont quelques-uns des clichés qui, en réponse à ces accusations de mise sur le marché des utérus des opprimées, visent à humaniser le tronçonnement des actes de la reproduction biologique. Pour l’anthropologue qui porte son regard sur les transformations des rapports de parenté dans le cadre de la globalisation, et qui souhaite éviter le piège moral, deux éléments ressortent de ces diatribes ; il faut tout d’abord souligner que la nouveauté du phénomène en jeu ne réside pas dans la disjonction entre mère sociale et mère biologique, le don et/ou la promesse – rémunérés indirectement ou non – d’enfant étant bien connu dans de nombreuses sociétés mais dans son caractère systématique, opérationnel, technologique, planifié qui permet à travers une institution médiatrice marchande de rapprocher des actrices qui n’auraient jamais pu être en contact autrement. En second lieu, comment imaginer dans une

conjoncture de généralisation des interactions marchandes que des zones soient préservées et pourquoi la parenté serait-elle tenue aujourd'hui à l'écart des flux monétaires alors même que le mariage a toujours impliqué des transferts de biens de toutes natures assimilables à l'achat de femmes ? Les mères porteuses dont la grossesse, l'accouchement, les soins de santé, etc. sont précisément tarifiés sont donc intégrables dans une série de faits sociaux divers et font moins rupture qu'il ne semble aux moralistes outragés.

La commercialisation du sperme avec la possibilité d'abandonner l'anonymat si le donneur le souhaite constitue un second cas de figure où marché et éthique devraient être conduits dans l'avenir à s'affronter. En effet, le don de sperme n'étant pas limité et étant par ailleurs rémunéré confortablement comme dans l'entreprise danoise Crios³ – ce qui en fait un revenu d'appoint prisé en période de crise – la levée de l'anonymat induit potentiellement à faire d'un donneur le père identifié et identifiable d'une cohorte d'enfants. Ces enfants ne connaissent *a priori* pas leur père mais peuvent le rechercher, le rencontrer et, dans la foulée, revendiquer leur part symbolique et matérielle d'héritage, ce qui pourrait entraîner de sérieux conflits. Le donneur se retrouve donc dans une position en miroir avec la mère porteuse dont néanmoins le nombre des grossesses se voit borné par la fécondité et la durée de la gestation. Paternité biologique et paternité sociale sont disjointes puis éventuellement ressoudées, enchâssées dans des prestations monétaires de différentes natures, le don de sperme ayant un prix, mais le développement potentiel d'une multitude de relations de paternité étant imprévisible. Que dans cette hypothèse des donneurs effectuent des placements au nom de leurs enfants encore inconnus est significatif. Que, en outre, la démultiplication infinie de la paternité avec des impacts monétaires provoque moins de sursauts que les mères porteuses fait réfléchir, en dernière instance, sur les modes contrastés de substantialisation de la maternité et de la paternité. La paternité s'inscrit dans l'imaginaire pleinement et légitimement dans le marché et l'abondance de la filiation est un signe de ri-

³ *Le Monde*, 17-7-2009

chesse. La maternité, au contraire, doit rester un refuge symbolique inatteignable par les forces de l'argent et maintenu dans son intégrité, au risque d'une mise en péril de l'éthique. C'est dans ce cadre de symbolisation que se déchiffre la cohérence du refus dans des pays comme la France de laisser les femmes user comme bon leur semble du sperme congelé de leur conjoint défunt pour enfanter. Tout se passe comme si une loi du père fictive devait s'insurger pour le bien de l'enfant contre le désir d'engendrement de la mère, demandant restitution des précieux gamètes à l'institution qui les conserve moyennant finance. Le rapport marchand – banalisé dans certains pays – se voit alors bloqué au nom d'une morale vague ; la présence vivante du père, serait le garant de l'éthique du marché contre la prolifération anarchique de relations marchandes indéfinies.

Les quelques exemples retenus parmi bien d'autres dans les champs économique, politique et biologique montrent que l'éthique est construite en postulat transcendantal de la gouvernance du capitalisme qu'elle sublime mythiquement. Sa puissance supposée de contrecarrer les forces du marché se donne à voir comme une romance des temps globalisés sans poids véritable, autre que de faire rêver. De plus, l'encastrement des luttes éthiques dans des conceptions métaphysiques ou archaïques de la condition humaine les affaiblit. L'anthropologue est souvent convié dans le champ biologique à incarner une figure éthique, sur la base de sa connaissance de la diversité des rapports de parenté qui lui conférerait une capacité à discriminer les déviations léthales. Il importe qu'il évite de se faire happer dans cette posture de producteur d'éthique, au risque de renoncer à ses facultés d'entendement et de se métamorphoser en illusionniste. Mieux vaut qu'il étudie les arènes diversifiées de l'éthique comme des terrains idéologiques, y compris de surcroît les chartes éthiques de sa discipline. La lecture de la charte de l'*American Anthropological Association* (sur le site de l'association) est de ce point de vue éloquent : "la responsabilité envers les populations et les animaux avec lesquels les anthropologues travaillent et dont ils étudient la vie et la culture" en est un des premiers articles, invoquant les

obligations habituelles de respect de la dignité des êtres animés et non animés, hommes, bêtes et matériaux confondus. Les avatars du marché, ses incidences à travers la monétarisation directe des matériaux de recherche ou l'inscription des projets de recherche dans des appels d'offres marchands n'est jamais mentionnée. Recherche et marché ne sont pas conçus comme antagonistes.

Des acteurs idéologiques de la globalisation

La femme, l'étranger, l'autochtone et le pauvre sont aujourd'hui des personnages référentiels qui émergent dans tous les contextes sous leurs facettes positives et négatives imbriquées. Des modèles spectaculaires sont ainsi offerts dans les médias mais aussi dans la vie quotidienne aux gens, leur permettant de se repérer. Les dichotomies dans lesquelles s'érigent ces sortes d'effigies sont bien tranchées et d'un accès facile, simplifiant des réalités complexes et accomplissant un travail remarquable d'exposition et d'incorporation des normes. Ces vignettes sont continuellement alimentées et enrichies par les événements en série qui forment l'activité du monde globalisé. Loin d'être figées, elles évoluent de façon incessante, sans crainte des contradictions et elles répondent ainsi à un besoin commun de penser au jour le jour. On en donnera quelques exemples qui permettront de comprendre certains aspects de la fabrique idéologique présente qui forme le creuset d'une tentative d'unification bien problématique et toujours remise en cause par les crises, les conflits, les guerres.

La femme occidentale libre et sa consœur, opprimée par des barbares lointains qui se rapprochent et menacent la civilisation ; l'étranger assimilé, policé, intégré, serviable et souriant et son frère qu'il faut expulser pour délinquance, abus d'aide sociale, violence sur de faibles femmes, et terrorisme potentiel ; l'autochtone qui se bat valeureusement contre tous ceux qui veulent l'exterminer et qu'il faut conserver comme un réservoir de traditions harmonieuses réconciliant nature et culture, alors même que la terre risque de disparaître avec l'humanité ; le pauvre qui ne cesse de se multi-

plier, qu'il faut aider à survivre par des microcrédits, à se développer par des ONG afin d'éviter qu'il n'envahisse tous les espaces et qu'il faut donc maintenir à sa place.

Ces acteurs idéologiques fluctuants sont bien reconnaissables à travers des personnalités concrètes à l'existence éphémère, le plus souvent très vite oubliées, après l'acmé de leur renommée. Au-delà de ces individus attachants qui n'ont guère les moyens de contrôler les étapes de leur transformation fulgurante, se profilent des processus de normalisation décisifs qu'on s'efforcera de mettre à jour à travers des terrains précis.

Icônes féminines actuelles ⁴

Monique Selim

Les constructions symboliques de la dualité sexuelle, tout en étant extrêmement variables, traversent l'ensemble des sociétés et impriment profondément les schèmes de lecture du monde. Quasiement partout où elles ont été étudiées, elles élaborent une séparation ontologique et hiérarchique des appartenances sexuelles, positionnant les hommes au cœur des dispositifs sociétaux, refoulant les femmes vers la nature et la reproduction de l'espèce. La prépondérance des hommes, l'infériorisation des femmes s'imposent dans un horizon universalisant, et ce au-delà de la pluralité des regards et des interprétations qui vont du postulat d'une différence irréductible au constat d'une inégalité flagrante. En se nichant dans la poche supposée la plus "naturelle" de la conscience humaine – la sexualité – le schème de catégorisation masculin/féminin étend son influence sur tous les champs sociaux et en vient à fonctionner comme une métaphore de généralisation des rapports de domina-

⁴ Ce chapitre reprend la première partie rédigée par moi-même d'un article cosigné avec Anne Querrien qui en écrivit la seconde partie. Il fut publié dans *Chimères* 71 sous le titre "Vers des normes sexuelles globales, micro et macropolitiques de la dualité sexuelle dans le cadre de la globalisation".

tion. Cette logique de sexualisation de l'autorité, de l'oppression et de la subordination est un ressort d'autant plus puissant des ordonnancements sociaux que dans le même moment elle les naturalise dans l'imaginaire. La dualité sexuelle prend ainsi le visage d'une prison où acteurs et actrices s'enferment avec passion sans pouvoir entrevoir de portes de sortie puisque le monde entier et ses microcosmes se font l'écho infini de la partition sexuelle. Ainsi la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle voient des femmes se déguiser en hommes pour tenter à la fois de parcourir le monde, et d'échapper à l'assignation sexuelle, ce qui, finalement, revient au même.

Les mouvements d'émancipation qui ont éclos au XX^e siècle font resplendir les idéaux de progrès et d'égalité des conditions. C'est dans ce cadre que surgit la problématique du "deuxième sexe". La dualité sexuelle devient alors l'objet d'une tentative d'égalisation, de neutralisation et de réduction des écarts. Selon les continents, sous des formes et à des degrés variables, la perspective "modernisatrice" se diffuse et entend libérer les femmes de leurs chaînes singulières. Au Bengale musulman (devenu le Bangladesh en 1971) comme dans la république soviétique d'Ouzbékistan (devenue indépendante en 1991), les franges masculines éclairées de la population militent donc pour l'éducation des petites filles, remettent en cause la réclusion qui frappe les femmes et les revêtements astreignants qui les dissimulent aux regards au point, sous ces torrides climats, de risquer de les étouffer, qu'ils soient de tissus souples ou rigides comme chez les Ouzbeks.

Les productions politiques de la dualité sexuelle

La globalisation capitaliste – qui devient effective avec la chute de l'URSS mais surtout depuis la fin des années 80 avec l'intégration à l'économie capitaliste des derniers pays aux gouvernements communistes (Chine, Laos, Vietnam et désormais Cuba et Corée du Nord) – transforme profondément ces expectatives linéaires, tendanciellement millénaristes. Au fur et à mesure que la concurrence capitaliste s'accélère et fait consécutivement tomber en désuétude les mythes du progrès et du développement partagé, essen-

tialismes et différentialismes font retour, affectant profondément la question des agencements sexuels. En effet, la période actuelle est animée de tensions idéologiques qui irradiant les scènes nationales, modèlent une arène globale et se réfractent sur les femmes comme matrice symbolique ultime des affrontements. Analyser les mail-
lons qui articulent aujourd'hui cette instrumentalisation idéale des femmes apparaît d'autant plus nécessaire, qu'une fois de plus, dans l'histoire politique et économique, les femmes font l'objet d'une emprise aussi violente qu'aveuglante.

Les formatages sociaux et culturels spécifiques de la dualité sexuelle – et en particulier les normes de comportement des femmes – constituent d'une façon constante un appareil idéologique important des constructions politiques de la domination. Cette dimension apparaît autant dans les rapports de classe que dans ceux marqués par l'altérité. Le contrôle des femmes – de leur tenue, de leur apparence, de leurs agissements, etc. – se révèle ainsi exemplairement dans les situations coloniales un enjeu partagé. Du côté du colonisateur sa "mission civilisatrice" doit arracher les femmes indigènes à la barbarie. En revanche, du point de vue du colonisé, il s'agit de conserver une maîtrise absolue de "ses femmes" comme une propriété intime et intouchable. Cette volonté s'intègre dans des conceptions de l'honneur qui – bien qu'ayant fait l'objet d'attentions ethnologiques infiniment détaillées – sont avant tout la simple traduction culturalisée du maintien d'une omnipotence masculine. La position d'otage qui incombe alors aux femmes est donc d'une certaine manière consubstantielle à leur statut assujéti dans des contextes de conflits de normes reflétant eux-mêmes des rapports de domination. En effet, la possession des femmes, leur mise sous tutelle se donnent à voir comme une part essentielle de l'identité qu'une société édifie par le biais de ses représentants légitimes, soit masculins. Porter atteinte à "ses femmes" – les toucher, les violer, mais aussi les éduquer, les affranchir – est ressenti comme une agression identitaire.

Les croyances développementalistes qui prévalaient au XX^e siècle laissaient supposer que, avec l'évolution des sociétés, ces archétypes se seraient progressivement estompés, l'éducation et l'emploi

des femmes augmentant et effaçant donc tendanciellement leur caractère de “bien commun naturel” exploitable. L’expansion de l’économie capitaliste à l’ensemble de la planète semble au contraire avoir redynamisé les processus qui conduisent les femmes à devenir la proie d’injonctions paradoxales, leur “paraître” étant érigé en étendard identitaire. On peut voir là le résultat d’une nouvelle déclinaison des logiques identitaires qui ont peu à peu prévalu sur les anciens schèmes de décryptage socio-économiques, axés sur les échelles de statut et non, comme aujourd’hui, sur “l’être culturel”. Ces paradigmes identitaristes surgissent simultanément dans différentes sphères et envahissent dans le même moment les espaces politiques. La dualité sexuelle est ainsi un de leurs premiers terrains d’application, faisant reculer les aspirations émancipatrices par un retour à des rationalisations d’ordre biologisant et naturalisant. Dans les démocraties industrielles – comme dans les pays en croissance ou d’ailleurs en décroissance – reviennent de façon massive des visions de la dualité sexuelle comme une différence de nature fondamentale entre hommes et femmes. Dans cette perspective, que traduit d’ailleurs remarquablement bien le slogan de la parité, les mesures publiques pour corriger des injustices trop criantes entendent s’ajuster aux contraintes différentielles dans lesquelles actrices et acteurs devraient s’épanouir. Dans les espaces politiques, les paradigmes identitaires – sous leurs formes nationalitaires autant qu’ethnacistes – font quotidiennement tant de ravages sur tous les continents, de l’Inde à l’Afrique qu’il paraît superflu d’en donner des exemples. Enfin, à l’échelle du monde globalisé, les paradigmes identitaristes ont trouvé leur accomplissement dans l’invocation des civilisations, de leur ancrage, de leurs soubassements religieux, pour glorifier leur irréfragable rupture, et souligner leur impossible cohabitation. C’est dans ce plateau idéologique globalisé, redécliné aux échelles inférieures, que les femmes se voient réinscrites et érigées comme des sortes de pantins devant désigner là où les fractures ne sauraient être colmatées.

Les femmes : actrices idéologiques de la globalisation

Dans cette optique, l'opposition hypostasiée entre "l'Occident" et "l'islam" – notions où s'imposent des guillemets tant les masses qu'elles érigent sont des fictions – illustre remarquablement le rôle auquel les femmes sont convoquées. Alors même que cette antinomie voudrait constituer une réponse à un terrorisme dont le caractère islamique est une parure de la misère économique, politique et morale régnante, là où il fleurit, de part et d'autre le degré de liberté des femmes est édifié en mur infranchissable, séparant définitivement des régimes "culturels".

Le personnage de l'écrivaine Taslima Nasreen⁵ illustre depuis maintenant près de 15 ans avec pertinence cette montée de chimères agonistiques et le piège qui se referme sur les femmes quelles que soient les orientations qu'elles choisissent dans de telles circonstances. Rappelons brièvement le parcours chaotique de cette femme issue des classes moyennes d'une ville de province du Bangladesh. Sa famille, musulmane, et éduquée entend néanmoins marquer les limites qu'une fille "convenable" doit respecter tout en souhaitant l'épanouissement de ses talents. Ainsi, très jeune, Taslima ressent – comme beaucoup de Bengalis – une vocation de poète et d'écrivain, se fait publier dans de petits journaux et devient médecin tout en commençant à acquérir une réelle réputation nationale pour ses écrits. Elevée dans l'esprit universaliste de la guerre de libération du Bangladesh – qui voit triompher des idéaux socialisants et laïcisants à l'encontre de l'Etat islamique du Pakistan – Taslima Nasreen, qui vit en "femme libre" et se déclare athée, dénonce dans un de ses premiers ouvrages les persécutions dont ont été victimes les minorités hindoues de la part de la population musulmane, majoritaire à plus de 80%. Le livre connaît un succès immédiat en Inde et provoque l'ire au Bangladesh, partis islamistes en tête – lançant des injures d'ordre sexuel – mais aussi une grande

⁵ Taslima Nasreen, 2005 : *Rumeurs et haine*, P. Rey, 1996, *Une jeune femme en colère, un retour*, 1994, *Scènes de mariage*, 1993, *Mon enfance*, 1990, Stock.

part de la population, toutes classes sociales confondues, qui le perçoit comme une humiliation pour la “nation” sur la scène mondiale et une trahison d’autant plus impardonnable qu’elle est opérée par une femme. Traduit en plusieurs langues, ce livre fait très rapidement de l’écrivaine une héroïne globalisée, victime de l’obscurantisme de l’islam et protégée par l’Occident où elle se réfugie. Enivrée par cette reconnaissance inespérée, Taslima – authentiquement imprégnée par le romantisme bengali et bangladeshi – déchantera une décennie plus tard, entrevoyant la figure de potiche qu’on lui fait jouer dans une configuration mondialisée où la dénonciation occidentale de l’islam se veut d’autant plus efficace et convaincante qu’elle est diffusée par une femme d’origine musulmane, de surcroît venue d’un lointain pays dont on ignore presque tout. Errant de pays en pays, fatiguée de n’être appréciée que sur ce seul registre anti-islamique, déçue de ne pas être estimée à ce qu’elle considère sa juste valeur littéraire, intellectuelle et politique, Taslima Nasreen est le parangon d’une configuration qui est reproduite de façon récurrente aux échelles nationales : dans différents pays européens, des figures de proue féminines, toujours d’origine musulmane, sont brusquement tirées de l’anonymat pour devenir les emblèmes du combat “occidental” pour la “liberté” des femmes contre des foules analphabètes, brutales, “arriérées”, attachées indéfectiblement à leurs croyances moyenâgeuses, bref définitivement hors de l’histoire.

Taslima Nasreen fut sans doute la première de cette série d’actrices idéologiques, condamnées à être bannies de leur pays sans se sentir vraiment pleinement intégrées dans leurs terres d’accueil et reconnuës par leurs promoteurs qui les oublient rapidement lorsqu’elles ne servent plus la cause pour laquelle elles ont été embauchées. En quelque sorte coupées d’elles-mêmes car médiatisées à l’excès, utilisées et rejetées ensuite sans vergogne, elles mettent en scène, au-delà des cristallisations idéologiques du monde global qu’elles animent avec autant de conviction que souvent de naïveté avant de sombrer dans l’amertume, une modalité actuelle d’aliénation féminine : celle-ci apparaît particulièrement tragique dans la mesure où c’est sous le couvert de la délivrance que se concrétisent de nou-

velles formes de dépendance symbolique à une féminité de bon aloi, ajustée au consumérisme capitaliste et aux croisades humanitaires. Captives des normes globales autant que des pratiques de domination endogène de leurs groupes d'appartenance, elles se cherchent d'autres destins que celui d'incarner une nouvelle servitude idéologique. De surcroît, à travers elles sous un autre angle, se joue une sorte d'éradication de l'altérité, d'arasement de l'autre devant déboucher sur sa soumission à une morale unique, hégémonique dont les femmes, en dernière instance, demeurent toujours l'objet favori et le réceptacle, sous tous les cieux et à toutes les époques.

Le genre : cible des ONG

Le Bangladesh fut le premier espace d'expérimentation des ONG qui dès les années 80 s'y multiplient, attirées par les catastrophes rituelles qui frappent ce petit pays surpeuplé : inondations, typhons, épidémies, etc. La conjoncture est doublement favorable puisque les dictatures militaires corrompues qui se succèdent par des prises de pouvoir violentes et des assassinats leur offrent une hospitalité à la hauteur des financements qu'elles apportent. L'aide alimentaire est massivement détournée de ses bénéficiaires désignés et on retrouve sur les marchés fréquentés par la bourgeoisie autochtone toutes les denrées européennes destinées aux affamés. C'est dans ce contexte qu'émergent les programmes ciblés spécifiquement sur les femmes et le pays se donne à voir comme une sorte de terre promise tant il concentre de prototypes dramatiques dont sont très conscientes les classes moyennes et dominantes qui s'adonnent depuis longtemps à des actions philanthropiques diversifiées. Pour ces dernières le travail social et la charité envers les plus démunis constituent en effet une plus-value symbolique et une forme d'élévation statutaire puisant aux sources de l'islam local, jugé comme très hétérodoxe autant au Pakistan que dans les pays arabes, en raison du partage de nombreuses croyances et pratiques avec l'hindouisme originaire de la région. La misérable condition de multitudes de femmes s'offre donc en spectacle à tous : femmes violées par les Pakistanais durant la longue guerre et rejetées

comme impures, femmes répudiées par leur mari, femme sans terre, femmes abandonnées ou veuves, jeunes et petites filles mariées de force, d'autres le visage défiguré à l'acide lorsqu'elles essayent de refuser l'union, ou encore persécutées ou brûlées vives quand la dot n'est pas payée à temps, sans oublier toutes celles qui se suicident avec des pesticides, aux effets meurtriers aussi fulgurants qu'horribles. En ville comme en milieu rural, une partie de ces femmes "destituées" selon le terme anglais, aux regards de jais intenses et aux constitutions physiques marquées par la malnutrition et la faim dès la naissance, sont corvéables à merci et on les retrouve comme domestiques, dès leur plus jeune âge, sur les chantiers de construction, dans l'industrie textile, dans les immenses entreprises de prostitution – fort bien organisées – qui comptent généralement de 3 000 à 5 000 "filles de joie", lorsqu'elles ne sont pas vendues comme épouses hors du Bangladesh.

Il est dès lors aisé pour les ONG étrangères de construire un portrait robot, victimaire et englobant, d'engager des programmes en collaboration avec les associations locales qui pullulent – dans une logique réformiste très ancrée – et se renforcent avec cette manne financière inespérée. Emploi artisanal, microcrédit, microentreprise, assurance médicale à un coût minime pour les plus pauvres, médicaments génériques, sont quelques-unes des inventions du Bangladesh, pensées en particulier par deux désormais célèbres ONG autochtones – la *Grameen Bank* et *Gonoshastaya Kendra* (Hours, Selim, 1989) – dont les "recettes" ont depuis fait fortune et se sont répandues dans le monde entier y compris dans les démocraties industrielles. Les femmes deviennent ainsi un point de mire pris dans la conjonction de deux regards, interne et externe, certes très différents mais qui s'associent tendus vers un même objectif de réparation des malheurs de la condition féminine. Au Bangladesh, sur fond d'islam, une image de femme suppliciée s'est élaborée qui est devenue un modèle et un *target* pour tous les *gender programs* qui dans les années suivantes ont augmenté en nombre et en flux financiers. Cette femme suppliciée de lointaines contrées creuse l'antinomie avec le modèle de la femme occidentale, qui serait libre de ses choix sexuels, professionnels et reproductifs, qui aurait

le loisir de consacrer argent et temps à l'entretien de sa beauté et jouirait pleinement de sa séduction. Abondamment relayée par la propagande humanitaire d'un côté, de l'autre par la publicité, cette dichotomie normative est naturalisée et incorporée par tous au point qu'elle en viendra en France à bouleverser le champ politique du féminisme, fracturant et remodelant des alliances de longue date. Corollairement, cette dichotomie en revalorisant les femmes des démocraties industrielles permet d'occulter ou d'oublier toutes les "imperfections" du modèle, des travailleuses pauvres à temps plein ou partiel, aux ouvrières licenciées, condamnées au chômage. Cette dichotomie est enfin déplacée et reproduite dans les idéologies politiques sur l'étranger interne délinquant qui peuplerait les périphéries urbaines et s'adonnerait instinctuellement à la violence sur "ses femmes".

Mais revenons maintenant aux ONG de genre qui trouvent un de leur nouveau terrain de prédilection en Asie centrale, dans les ex-républiques soviétiques devenues indépendantes en 1991 et affrontant des crises économiques majeures. Portons l'attention sur l'une de ces républiques, l'Ouzbékistan, vers laquelle les ONG visant les femmes se sont dirigées en particulier dans les premières années qui ont suivi l'indépendance avant de se retrouver avec toutes leurs consœurs définitivement interdites en 2005 par un gouvernement qui n'a cessé de durcir la répression et de se refermer. A plus d'un titre, le paysage est aux antipodes de celui du Bangladesh, tout d'abord au plan économique : parvenue à un niveau de développement important pendant la période soviétique, la population est en état de paupérisation accélérée, l'ensemble de l'appareil industriel étant démantelé et s'effondrant. L'éducation et l'emploi des femmes ont d'autre part été imposés dès les premières années du régime communiste dans cette aire musulmane et si le système éducatif, comme de santé, s'écroule aussi, les femmes d'âge moyen ont un profil et une mentalité conformes aux critères antérieurs à l'indépendance. Les programmes d'intervention des ONG sur les femmes tentent de s'ajuster à la situation : la formation de futures directrices d'ONG et de cheffes d'entreprises est un objectif important. Dans cette optique on fournit des grilles de types de femmes

dans lesquelles chacune peut essayer de se ranger : femme leader, femme-mère, femme séductrice, femme-enfant, etc ... ! Des “centres de crise” où les femmes battues et en situation de détresse peuvent appeler et être “relativement” secourues, sont d’autre part créés. Si les intentions des ONG de genre sont certes excellentes, en revanche, elles n’ont pas pris la mesure de la régression générale du pays qui réduit considérablement l’efficacité de leurs actions. Le “décalage” touche en effet particulièrement les femmes sur lesquelles s’applique un processus de retraditionnalisation générale dans la société, répondant à la volonté de légitimation idéologique de l’Etat par l’exaltation de l’“identité nationale”, de la grandeur de la “civilisation ouzbèke”, bref de la magnificence de l’ouzbékitude. En conséquence, mariages arrangés ou forcés, interdictions de sorties, de travail, de divorce, d’études, exploitation et violence domestique extrêmes, contrôle des mœurs des familles par des comités de quartier nommés par le gouvernement, sont le nouveau lot dans toutes les couches sociales de la condition des femmes, parmi lesquelles le taux de suicide augmente de façon inquiétante. Pour les femmes éduquées et les intellectuelles, la honte intime que provoque cette situation est immense et inavouable aux personnels étrangers des ONG. La fuite semble la seule solution mais reste la plupart du temps un rêve irréalisable pour des raisons affectives et matérielles. Après avoir été l’objet de dispositifs autoritaires d’émancipation sous l’URSS, les femmes sont donc le premier butin de l’indépendance nationale qui les prend en otage. Réinventées et relégitimées, les traditions présoviétiques sont ossifiées en normes locales intemporelles sacralisant les codes d’honneur des hommes et s’opposant aux normes globales.

Des modèles sexuels fétichisés

Selon des jeux de mosaïques différents, les normes sexuelles en voie de globalisation se réfractent donc sur les scènes locales, resserrant leur étau sur les femmes, les désorientant et les acculant à chercher à s’échapper de ces pièges en série. En outre, immigrant dans les démocraties industrielles, les femmes, en position d’étrangères – bien au-delà de la nationalité qu’elles détiennent –

affrontent les nouvelles logiques que postule la restauration des identités nationales des pays occidentaux, alors même qu'elles ont cru échapper aux codes de moralité des identitarismes de leurs contrées d'origine. Il leur est alors demandé de choisir entre les deux modèles rigidifiés de féminité dont on scande quotidiennement l'antagonisme définitif, sur le mode du bien et du mal, de la liberté et de l'oppression archaïque. Appelées à renier leur passé, leur généalogie, leurs familles et leurs amis, à imiter corps et âme le fétiche qui leur est proposé, elles se voient campées sur une schize intérieure et s'abîment dans d'impossibles compromis et réconciliations. La pièce n'est en effet guère jouable hors d'un théâtre qui assumerait la schize dans le dispositif scénique de distanciation. Acculées à s'inscrire dans l'un des deux camps en présence, aussi factices l'un que l'autre, les femmes sont bloquées dans leur processus d'affranchissement et piétinent sur place.

L'importance de plus en plus grande que prend l'enjeu de la dualité sexuelle dans le mode d'exposition du monde globalisé produit de fait les femmes en vecteur crucial de tout l'édifice des fables binaires qu'il requiert : d'un côté seraient liées la démocratie, l'égalité des sexes et le respect des femmes, la liberté d'entreprise et la transparence, les droits de l'homme, de l'enfant, de l'animal, etc. ; de l'autre seraient concentrés les dictatures, la corruption, une violence déshumanisante, le trafic des enfants et l'esclavage des femmes, sans oublier le marasme économique. Entre ces deux univers antithétiques – qui ne correspondent plus au vieux découpage du Nord et du Sud puisque leurs représentants gîtent dans des bastions bien protégés et des ghettos impénétrables partout dans le monde – une voie de communication se dessine à travers les campagnes actuelles de "libération" des femmes grâce auxquelles le capitalisme globalisé s'octroie une nouvelle vertu morale. Dans son expansion, le capitalisme intègre en effet de plus en plus de "produits éthiques" et l'adjonction des normes sexuelles qui s'effectue littéralement sur le dos des femmes, est une opération payante car apparemment au-dessus de tout soupçon. La mise en place de ces normes sexuelles globales – au-delà de leur efficacité symbolique pour l'assise de l'empire, selon l'expression de T. Negri – renforce

concomitamment la dichotomie identitaire des catégories du masculin et du féminin et multiplie par là même les contradictions dans les dynamiques de libéralisation économique. Par exemple, les nouvelles couches supérieures chinoises inquiètent de plus en plus le gouvernement en acceptant de payer sans problème les amendes élevées pour avoir plusieurs enfants jusqu'à l'arrivée du garçon tant désiré. Au même moment, les femmes sont cantonnées dans des segments inférieurs et précis du marché du travail, totalement bloquées dans d'autres et, en dépit du fait que l'appareil du parti, lors du XVII^e congrès en 2007 ait rajeuni et élevé son niveau d'éducation et de féminisation, au palier le plus supérieur les femmes restent absentes. Tout se passe donc comme si les normes sexuelles globales – figeant l'identité féminine tout en prétendant affranchir les femmes – se révélaient une sorte de couverture ou de parade à un nouveau laxisme face à des régressions multiformes où le sexe masculin se voit avec certitude privilégié. Les normes sexuelles globales vendent donc, sur le marché des valeurs, tout à la fois une liberté illusoire et un faux *self* aux femmes d'un côté, de l'autre une bonne conscience à un moindre coût à la société. Corollairement sur le marché économique et politique, les normes sexuelles globales ont bien des difficultés à obtenir des résultats, même de très faible envergure.

Des agentes symboliques de la transformation du capitalisme

Les crises financières régulières et de plus en plus graves qu'engendre la globalisation poussent à une accélération des transformations du capitalisme et à des recompositions notables de ses secteurs et de ses forces motrices. Les oppositions antérieures se diluent et c'est sur le fond de ces brouillages en série que les femmes sont érigées en statues de moralité, aptes à rendre à la fois plus viable et plus acceptable le capitalisme et surtout à en contrôler les dérives. Le chemin parcouru par Muhammad Yunus⁶, prix Nobel de la paix en 2006 et initiateur de la *Grameen Bank* est de ce point

⁶ Muhammad Yunus, 2008 : *Vers un nouveau capitalisme*, Lattès. Entretien dans *Le monde 2* du 26 avril 2008.

de vue autant éloquent que pionnier. Relevant avec succès dès 1976 au Bangladesh le défi de prêter sans pertes aux femmes les plus pauvres, en 2006 il s'associe à la multinationale Danone pour lancer un fonds d'investissement destiné à financer des "entreprises sociales", qui seraient rentables sans être obnubilées par la maximisation des profits. Expérimentée dans des pays où la misère est endémique, la formule serait destinée à se généraliser – comme le microcrédit l'a fait – dans les démocraties industrielles où la pauvreté croît. Promouvant un "capitalisme social", soucieux des "pauvres", l'économiste Yunus fait l'éloge de l'informel, du travail indépendant, de l'auto-emploi contre le modèle du salariat périmé et assimilé à l'esclavage. ONG, multinationales, banques et petites entreprises non seulement ne sont plus des entités antagonistes mais forment un front uni où les "pauvres" – qui constituent une nouvelle richesse – ne sont plus séparés des "riches" mais agissent en chœur avec eux. Ce paysage économique fortement restructuré, projetant dans le futur un capitalisme profondément humain et juste qui laisserait à chacun la liberté d'entreprendre – et aussi de choisir ses jours de repos à la différence du salarié esclave – offre des indices concrets de sa progression. Ainsi, en France, une entreprise (Nutrisset), dévolue à la fabrication d'un aliment thérapeutique contre la malnutrition (*plumpy'nut*) refuse toute autre production au nom d'un "choix idéologique"⁷ qui exclut l'enrichissement d'actionnaires dans ce cas inexistant. Les efforts de la PME sont salués par les ONG, comme Médecins sans frontières, et les organisations internationales telle l'OMS. A l'aube du XXI^e siècle le capitalisme transformé élabore donc des formes d'utopie qui renouent de façon visible avec ses affichages sociaux antérieurs mais révolus. Les femmes sont les muses de cet imaginaire capitaliste : c'est elles en effet qui vont réalimenter leurs enfants avec les *plumpy'nut* et combattre les famines. Mais surtout, comme le souligne Yunus, les femmes possèdent l'unique et insigne qualité du "sacrifice de soi" à un niveau tel que les hommes plus préoccupés d'eux-mêmes et de leur plaisir, ne peuvent les égaler. Solvables,

⁷ *Le Monde* 26 avril 2008

responsables, faisant spontanément don d'elles-mêmes, les femmes se dessinent comme des agents de moralisation et de salut d'un capitalisme aujourd'hui accusé d'être dévoyé et destructeur dans ses anciennes formes. On reconnaîtra là sans effort les sempiternelles louanges qui depuis des siècles ont pour conséquence d'assigner les femmes à des positions inférieures tout en encensant leurs vertus exceptionnelles. La fonction sacrificielle des femmes se voit conférer pourtant ici des ambitions inédites, susceptibles d'agir sur le monde entier. Ce rôle symbolique des femmes permet d'appréhender une autre facette des normes sexuelles globales : dans le réenchantement d'une dualité sexuelle inamovible les femmes de rêve redressent les torts et rectifient les erreurs, construisent d'autres possibles et bâtissent un avenir meilleur. Bref, les femmes retrouvent leurs tâches éternelles dès lors que le monde social global se voit pensé comme une grande famille, où trônent des mères à la fois modestes et solides, ainsi que le patronat chrétien au début du XX^e siècle le conçut.

Parce que la globalisation idéologique sous maints aspects égalise et réunit dans la validation de croyances transcendantales les différentes religions – au-delà des affrontements structurels observés – le féminisme islamique⁸ doit être mis en perspective des normes sexuelles globales qu'à sa manière il vient conforter. Rappelons que dans tous les pays musulmans, depuis environ une trentaine d'années des femmes ont élevé leur voix pour réclamer individuellement et collectivement, au nom d'une conception correcte de l'islam, égalité et dignité. Une mode de vêtements islamiques, aux couleurs attractives et à l'élégance pudique, s'est ainsi répandue un peu partout, uniformisant les sociétés et les groupes musulmans immigrés. Des mouvements féministes islamiques se sont créés, avec à leur tête des femmes se lançant dans de longues et ardues arguties théologiques, écrivant des multitudes de livres dans de nombreuses langues dont l'Anglais. L'abondance de cette littérature islamique genrée et des associations féministes qui la nourris-

⁸ A. Moors, 2008 : "Muslim women in Asia", *ISIM Review-21*, Q. Mirza, 2008 : "Islamic feminism and gender equality", *ISIM Review-21*.

sent ne doit pas cacher la diversité des courants intellectuels et des positions politiques tantôt fortement opposés aux Etats au pouvoir, tantôt jouant comme courroie de transmission des gouvernements, ou encore à la solde de réseaux islamistes transnationaux radicaux. Quelles que soient les positions internes et externes adoptées par ces mouvements notons qu'ils participent à l'édification d'une figure féminine globalisée, moins antithétique qu'il n'apparaîtrait au premier regard du personnage de la femme occidentale libre qui lui est opposé sur les scènes des démocraties industrielles. Les féministes islamiques entendent en effet dans leurs univers propres mais aussi dans le monde global lutter pour leur libération et le respect des femmes, mettant le plus souvent en avant des valeurs identiques à celles prônées par le "nouveau capitalisme social", sans oublier la fonction sacrificielle évoquée précédemment qui fait des femmes les leviers de la réforme du capitalisme.

Les idéologies mutent non par l'avancée d'unités doctrinaires mais par le développement de touches dont les semblants de contradictions et de contestations sont dépassés par une convergence à un niveau supérieur. Les femmes sont aujourd'hui emblématiques de ce type de processus de mutation idéologique : des figures symboliques en symétrie, en diffraction, en réfraction, viennent *in fine* nourrir la dualité sexuelle, et la sublimation actuelle de la femme exemplaire pourrait bien voiler une bien ancienne malédiction. De tous côtés, y compris les plus irréconciliables, affluent des éléments disparates favorisant des normes sexuelles globales qui désormais sont une des assises importantes de la mondialisation du capitalisme.

La femme suppliciée, la femme libre, la femme sacrificielle sont quelques-unes des icônes qui sont actuellement offertes aux acteurs sociaux pour composer leur propre itinéraire ; dans un contexte de précarité croissante du travail, d'appauvrissement et d'incertitude économique généralisée, la dualité sexuelle s'affirme donc comme un socle et un refuge pour la fabrique globale d'identités sexuelles fragilisées, en quête de sécurité.

La nouvelle mise en orbite des femmes se situe au plus loin des idéaux du XX^e siècle dont Herbert Marcuse⁹ a représenté un courant important : “au-delà de l’égalité la libération implique la construction d’une société régie par un principe de réalité différent, une société dans laquelle la dichotomie actuelle masculin-féminin serait dépassée dans les relations sociales et individuelles et les êtres humains.” La performance des femmes sur tous les registres – travail, loisir, reproduction, séduction, sans oublier le *care* – a remplacé l’accent mis sur le désir pluridirectionnel d’une liberté originelle, fondamentale, aux sens sartrien et guattarien des termes.

⁹ Herbert Marcuse, 2008 : *Marxisme et féminisme*, Homnisphères.

L'étranger imaginaire

Monique Selim

La globalisation économique, soit l'expansion du capitalisme, n'a pas induit une unification du monde sur d'autres plans ; loin de là, le constat peut être fait tous les jours de fragmentations, d'émiettements et de fractures sur la carte des pays. Les revendications identitaires et nationalistes se multiplient un peu partout, se fondant sur l'affirmation de différences de culture, de religion et d'origine. Les divisions se creusent, engendrant et nourrissant des partitions allophobes qui s'inscrivent à trois niveaux : les Etats se légitiment et consolident leur domination en focalisant les frustrations partagées sur des altérités négatives accompagnées éventuellement de quotas d'expulsion ; corollairement des mouvements collectifs ouvertement xénophobes explosent, s'acharnant sur ceux qui émergent comme des étrangers voleurs de travail et de richesse. Enfin, dans l'arène globale, la lutte contre le terrorisme achève la production d'un étranger radical, menaçant, à abattre. Aucun continent ne semble échapper à cette déclinaison des figures de l'étranger, qui s'articulent sur des modes internes et externes, puisant dans ce lien leur force. L'étranger intérieur (de même nationalité), l'étranger extérieur (d'une autre nationalité) et l'étranger extrême et globalisé, qui constitue un risque absolu, incarné momentanément par l'islamisme politique, sont les trois états actuels de tableaux variables, complexes et emboîtés des xénophobies d'Etat

greffées d'allophobies plus ou moins spontanées, encouragées ou fortifiées. De nombreuses dictatures se maintiennent et réussissent à éliminer leur opposition politique sans encourir l'opprobre international en affichant leur concours à la chasse à "l'étranger internationalisé", présentement revêtu des habits du terroriste musulman.

Si l'on replace cette configuration dans une perspective historique courte, elle montre en particulier face à la période coloniale de profondes transformations des images de l'altérité. Les empires coloniaux exerçaient sur des autres considérés comme biologiquement inférieurs leur oppression à coup de répression, d'exploitation et de travail forcé, mais aussi avec l'hypothétique mission à visée légitimatrice d'éducation, même si l'écrasement des rebellions et les assassinats politiques faisaient vite oublier cette "fonction civilisatrice" plus ou moins virtuelle. Quelques colonisés modèles accédaient à des postes importants dès lors qu'ils restaient dans ce registre de la "copie" du colonisateur, représentant la valeur suprême. L'imitation animait les mécanismes sociaux, économiques, politiques mais aussi symboliques : ainsi les théâtres médiumniques de la possession par les esprits pouvaient aussi mettre en branle de telles machines idéelles¹⁰. Les décolonisations se sont efforcées de s'attaquer à ces rouages de la reproduction et de l'aliénation en réenluminant les altérités bafouées et niées sous la forme d'identités glorifiées sans néanmoins parvenir à échapper aux symétries et inversions assujettissantes. Les années 70 ont consécutivement vu éclore des mythifications de l'altérité portée d'autant plus aux nues qu'elle s'inscrivait au plus loin de la société occidentale industrielle, développementaliste, consommatrice mais aussi démocratique avec ses élections estimées comme des pièges de masse. Les modes de vie, de pensée et de construction politique d'autres lointains, délibérément étrangers au monde capitaliste, sans Etat ni surplus, ne connaissant ni l'obligation du travail, ni la frustration sexuelle ont façonné des rêves d'alternatives totales,

¹⁰ G. Althabe, 2002 : *Oppression et libération dans l'imaginaire*, La découverte

aidés par quelques anthropologues¹¹. La positivité de l'altérité, avant-garde d'un monde autre et meilleur, s'est par la suite rapidement effondrée comme un château de cartes devant les premières lézardes de la croissance. La magnificence de la différence s'est évaporée en quelques années.

Dérélictions allophobiques

Ainsi dans le milieu des années 70 l'anthropologue¹² qui s'immergeait dans une cité HLM de la banlieue nord de Paris en tentant d'y appliquer les méthodes de l'ethnologie, découvrait un paysage déjà très inquiétant. Tout d'abord enthousiasmés par leurs appartements vastes et neufs, les gens qui avaient quitté leurs taudis parisiens, déchantaient d'autant plus que l'argumentation du montant des charges et des transports s'ajoutait déjà à leurs craintes justifiées du chômage. Mais leur perception d'être assigné à résidence et d'avoir perdu tous leurs espoirs d'ascension symbolique se nourrissait surtout du sentiment de devoir partager l'espace résidentiel avec des "étrangers". "L'étranger", figure proprement imaginaire hantait chacun, quels que soient son lieu de provenance et sa nationalité. Dans cette population – qu'à l'époque on qualifiait dans les sciences sociales de pluriculturelle, la multiculturalité étant alors considérée comme une valeur positive – toute famille était susceptible de se voir assimilée à "l'étranger" et il était toujours possible de trouver plus étranger que soi. Les unités d'interconnaissance – matérialisées dans les cages d'escalier de tailles variées – s'offraient ainsi au regard comme des scènes de communication extrêmement tendues par les échanges généralisés d'accusations qui les soutenaient et qui s'adossaient à une volonté d'hyperhiérarchisation des acteurs selon leur position en regard de "l'étranger", pôle négatif certifié. Se hissant au sommet de la hié-

¹¹ Pierre Clastres, 1972 : *La société contre l'Etat*, Les éditions de Minuit.

¹² Monique Selim, 1979 : "Rapports sociaux dans une cité HLM, de la banlieue Nord de Paris. Le Clos saint Lazare à Stains", Paris, EHESS, <http://tel.archives-ouvertes.fr>

rarchie, les militantes de l'amicale des locataires, originaires des quartiers populaires parisiens, trônaient, stigmatisant les uns et les autres et cherchant à assurer leur suprématie sur les familles acculées à figurer "l'étranger". Les hiérarchisations fluctuaient au gré des rivalités et de leurs succès à parvenir à être le plus proche du "non-étranger" et le plus loin possible de "l'étranger". La domination prenait pour objet la conduite des enfants, c'est-à-dire la capacité des parents à assurer leur autorité sur leur progéniture. La dégradation matérielle de la cité – dans laquelle était lue la perte d'identité – était en effet attribuée aux comportements des enfants et à l'irresponsabilité de leurs parents. L'adhésion à la norme familiale manifestée dans des signes ostentatoires, permettait de monter dans l'échelle hiérarchique locale en donnant des gages de soumission concrets puisque "l'étranger" était avant tout conçu comme dépourvu d'ordre familial d'un côté, de l'autre pourvu d'une solidarité familiale magmatique, voire confusionnelle, qui suscitait l'envie dans la situation de détresse et d'isolement ressentie. Ces univers vacillants étaient peuplés par des femmes, pourtant les hommes en étaient intégralement partie prenante à leur retour le soir au domicile et les altercations verbales, les refus de salutations, les évitements des regards, les dénonciations sur les cahiers tenus par les gardiens témoignaient de leur participation active à ces procès permanents, répétés, épuisants faisant de chaque famille une accusée potentielle ou réelle. Dans ce contexte de déréliction allophobique, les habitants issus des couches ouvrières parisiennes et provinciales, n'avaient plus comme bien commun que cet infini désir de bannissement de "l'étranger", par lequel ils tentaient de sauver les dernières miettes de leur identité cassée par les processus en jeu de relégation sociale, économique et politique allant à l'encontre de leurs espérances. Sur "l'étranger" avec lequel ils cohabitaient, ils apposaient le phantasme de la misère passée dans laquelle ils redoutaient de retomber. Si après avoir défrayé régulièrement la chronique, 40 ans après la cité étudiée a fait l'objet d'un reportage télévisé en faisant un cas exemplaire de "non droit", de "trafics" et de climat de "terreur"¹³, c'est surtout l'évolution des

¹³ *L'Humanité*, 30/11/2007.

grammaires descriptives et analytiques de telles configurations devenues banales dans les périphéries urbaines qui retiendra maintenant l'attention.

Questions de mots

Le concept d'ethnisation¹⁴ a dans un premier temps été utilisé pour rendre compte de tels types de rapports sociaux prenant pour assise non plus le statut social mais la représentation de l'altérité, l'altérité étant logée alors dans le vocable "d'ethnie" ou "d'ethnicité". L'accent mis sur la dimension processuelle de la transformation de la base des rapports sociaux était censé souligner l'acception de construction sociale de ces vocables à l'encontre des conceptions essentialistes. D'un usage répandu pendant quelques décennies, le concept d'ethnisation était néanmoins loin d'être complètement satisfaisant et l'on peut faire l'hypothèse qu'une partie de son succès tient à la concrétude qu'il suggère et à la coagulation qu'il inscrit entre le langage des sciences sociales et la langue entre autres des habitants de la cité HLM évoquée, qui déjà désignaient les "ethnies" qui les "envahissaient", tout comme d'ailleurs les journalistes qui l'ont filmée en 2007 apposant le commentaire de "80 ethnies". Quelques décennies plus tard le concept d'ethnisation a, chez de nombreux chercheurs, laissé la place à ceux de racialisation/racisation, là encore dans la volonté d'être le plus fidèle possible à la nature des phénomènes sociaux. Corollairement, cette évolution des catégories dites scientifiques, s'est alignée sur la transformation des usages communs. Après avoir été proscrits dans l'après-guerre et exclus de la scientificité, un ensemble de mots ont réapparu dans la période récente, empruntant parfois au vocabulaire colonial – comme indigène – mais surtout collant à une appréhension immédiate de l'altérité. Ainsi, en va-t-il du terme de race d'un emploi courant désormais, tout comme ceux de couleur (de la peau), d'ethnie, de religion et d'origine pour présenter un individu ou une collectivité. L'abandon

¹⁴ G. Althabe, M. Selim, 1986 : "Production de l'étranger", AFA, *Vers des sociétés multiculturelles : études comparatives et situation en France*.

des catégories sociales (classe, statut, éducation, profession, etc.) et politiques (nationalité) a donné la voix à des notions dont les deux caractéristiques principales sont d'un côté la prééminence de la "visibilité", de l'autre, le postulat de la substantialité. Ces notions, tout à la fois primitivistes et primordialistes, posent – dans une conception antihégélienne – que le "réel" est "visible" et que seul ce qui est "visible" est "réel". Par là elles rejoignent tout à la fois les perceptions qui prévalent dans le monde anglo-saxon et latino-américain, mais aussi elles marient harmonieusement avec efficacité et bénéfice les visions doxiques des couches inférieures et les nouveaux modes d'expression estimés "réalistes" d'une frange de la recherche scientifique. Ce primat de la "visibilité" – qui annule tendanciellement médiations idéelles, distanciations intellectuelles et réflexivité conceptuelle – contribue néanmoins à la propagation des fixations ethnocistes et racistes qui se présentent comme des attributs idéologiques de la globalisation. Ainsi, la question sociale serait-elle aujourd'hui devenue "raciale" en France comme ailleurs, dans le cadre de l'expansion d'un marché global de la revendication et de la reconnaissance identitaires fondé sur les appartenances originaires, fonctionnant sur le mode prescriptif.

Attardons-nous un instant sur les débats qui entourent en particulier les notions de race et de couleur (de la peau) et qui piègent inmanquablement l'interlocuteur plein de bonne volonté. En effet, l'assertion que la volonté politique d'égalisation de tous aurait finalement abouti à masquer les discriminations fondées sur des "traits distinctifs" est assenée dans la période présente avec une force suspecte de part et d'autre. Sous une forme qui en vient à s'apparenter à un slogan, on plaide avec une répétition permanente pour le retour de l'évidence de la race – blanche et noire en tout premier lieu – forçant la culpabilisation sur le motif du "retard"¹⁵ de la France et de l'obligation morale où elle se trouverait d'adopter enfin les règles de catégorisation en usage dans l'ensemble des autres pays. L'argumentation *in fine*, vise à convaincre que l'acceptation de la notion de race permet de recon-

¹⁵ *Le Courrier international* 17-07-2008.

naître les torts faits aux acteurs auxquels elle s'applique, et surtout d'adopter de nouvelles politiques favorisant une égalité de fait. Ceux qui tenteraient de résister à une telle rationalité implacable sont assimilés à des sortes de "réactionnaires" d'un nouveau type, nuisibles dans la mesure où ils refuseraient de regarder en face la "réalité" sous sa forme incontestable, apodictique. Se profile ainsi un pan d'unification du monde par le biais d'une grammaire catégorielle unique assignant aux acteurs individuels et collectifs des identités précises et répertoriées souvent mentionnées dans leur passeport. Cette nouvelle généralisation des catégories d'appartenance qui accompagne au plan idéologique la globalisation paraît singulièrement en adéquation avec l'explosion et la démultiplication d'identitarismes en rupture qui se répandent de l'ex-URSS à l'Asie et l'Afrique. Ils viennent inévitablement les légitimer à un niveau supérieur. De surcroît l'adoption de cette novlangue de catégorisation dépasse vite les notions de race et de couleur (de la peau) pour y englober la religion, dont il devient ultérieurement très difficile pour l'individu de se débarrasser dès lors qu'elle s'inscrit dans la naissance et l'appartenance collective. Des enquêtes scientifiques utilisent sans réticence ces catégories brouillées dans leurs questionnements, parachevant les processus en cours d'imposition catégorielle et leur corollaire, l'édification d'une pluralité de figures imaginaires "d'étranger".

Prismes catégoriels

On ne saurait s'étonner dans cette optique que la "diversité culturelle" – où se donnent à voir les "minorités visibles" – soit en 2008 concomitamment le thème majeur des colloques scientifiques, nourrisse les programmes des organisations internationales, devienne l'enjeu des élites politiques, et s'offre enfin comme un spectacle médiatique. Tout se passe comme si plus "l'étranger" négativé occupe les plateaux imaginaires de l'identité sur un mode offensif, plus la "diversité culturelle" s'étale comme le paradigme hégémonique. A un autre niveau, celles et ceux qui sont pris comme étendard de la "diversité" et hissés jusqu'au sommet de l'Etat se voient peu de temps après évincés et jetés en pâture aux

journalistes en charge de les délégitimer et d'expliquer les erreurs, ou l'aveuglement bien excusable du gouvernement sur leur incompetence. De tels traitements éclairent par leur brutalité le jouet politique et le masque que représente aujourd'hui la "diversité". Devenue une référence et un objectif, la "diversité culturelle" a pour pendant l'universalité où s'engouffre l'exaltation de la république, des droits de l'homme, de la démocratie, etc., autant de "valeurs" dont l'exportation et l'application s'imposeraient, quels que soient les moyens utilisés. Pris en étau entre ces deux référents dans un schème qui implique la soumission épanouie de la "diversité culturelle" à "l'universalité", les discours spécialisés, narrations et témoignages qui se mêlent de plus en plus, évoluent au mieux vers un contrôle de l'altérité, au pire vers sa disparition programmée. L'artifice que constitue l'investissement de cette matrice référentielle bipolaire apparaît notoirement à l'examen de luttes récentes et des polémiques qu'elles ont suscitées.

Le projet politique de statistiques ethniques a ainsi mis en scène deux camps ; d'un côté ceux qui considéraient que ces statistiques seraient un outil de défense des dites "minorités visibles" dont elles dresseraient le tableau ; de l'autre les tenants d'une réflexion critique face à la problématique de l'identité et de ses dangers perpétuels de prescription politique, sociale et symbolique. Il importe surtout de recontextualiser le débat qui serait emblématique de la liberté de pensée, en regard de trois éléments politiques de la conjoncture : la promotion étatique de l'identité nationale¹⁶ ; l'hypothèse de tests ADN pour vérifier la filiation des enfants d'étrangers, mesure qui d'ailleurs devrait être expérimentée dans les années à venir avant de devenir un article législatif. Enfin, la proposition d'un pacte européen contre l'immigration, visant à harmoniser les défenses des différents pays contre ce fléau et à construire une entité obsidionale. Replacée dans ce cadre, la polémique sur les statistiques ethniques apparaît bien le dernier élément de légitimation d'une configuration globale qui entend séparer avec

¹⁶ *Journal des anthropologues*, Hors série : Identités nationales d'Etat, 2008.

minutie et précision politico-scientifique nationaux et étrangers, la dimension indésirable de ces derniers faisant toujours plus reculer ceux qui pourraient être “désirables” c’est-à-dire avant tout économiquement rentables.

Tournons-nous maintenant vers une seconde “dispute”, occasionnée par la loi d’interdiction de signes distinctifs religieux à l’école qui a produit une division profonde et irréparable dans le champ féministe¹⁷. Dans ce cas, contrairement au débat sur les statistiques ethniques qui a vilipendé l’idéologie égalitariste dite “républicaine”, le mythe de la “république” a été exalté par une partie des féministes pour appuyer l’Etat, certaines d’entre elles se situant dans la mouvance essentialiste qui considère la féminité comme une ensemble de qualités indéniables. Le féminisme d’Etat universaliste qui s’est ainsi dessiné a été utilisé pour le mieux dans l’aveuglement de protagonistes mais aussi sans vergogne par la classe politique pour circonscrire le personnage de l’étrangère menaçante – pièce relativement manquante jusqu’à présent – la jeune fille voilée, alliée potentielle de l’islamisme politique et du terrorisme. L’appartenance religieuse s’est ainsi fondue dans le prisme catégoriel où s’amalgament race, couleur de la peau, ethnie, etc., l’enrichissant indéniablement par sa féminisation. Ces deux polémiques illustrent ainsi le renfort apporté avec d’excellentes intentions à une entreprise nationale d’édification d’un imaginaire négatif de l’étranger – où désormais les femmes étrangères s’inscrivent pleinement – s’offrant en réceptacle pour des identités individuelles et collectives malmenées. La globalisation idéologique semble s’appuyer sur une multitude d’entreprises similaires qui ont pour efficacité de marier harmonieusement les politiques xénophobes d’Etat et les allophobies des populations en déshérence.

De telles alliances idéologiques plus ou moins inconscientes conduisent à porter plus d’attention aux ressorts sous-jacents des luttes contre la xénophobie et les discriminations. Notons tout d’abord que celles-ci concentrent leurs forces sur la xénophobie

¹⁷ *Journal des Anthropologues*, 100-101, Education, Etat, Religion, 2005

d'Etat et considèrent que la xénophobie est une création d'appareils politiques d'Etat qu'il faut combattre. Sur l'allophobie partagée par une large partie de la population sont posés un voile pudique, une occultation certaine ou encore la volonté de laver de toute culpabilité les couches laborieuses. Ignorer que l'allophobie est aussi une production interne d'acteurs variés, qui ont leurs logiques propres, induit à revenir à une conception révolue du sujet, comme simple marionnette façonnée par les structures politiques et économiques. Appliqué à la xénophobie, ce schème simplificateur de la domination affaiblit malgré lui les luttes condamnées à rester extérieures aux modes de subjectivation des gens. Dans ce contexte, les perspectives morales et universalisantes qui imprègnent la militance antixénophobe, brossant des vignettes du bien et du mal, paralysent potentiellement la réflexion et rendent inefficace l'action. L'anthropologie – dont le mode de production de la connaissance est fondé sur l'immersion dans un tissu de relations interpersonnelles et l'analyse de la fonction de miroir de l'anthropologue – aurait vocation à mieux déchiffrer ces paysages sombres où la haine allophobique tient lieu d'étendard identitaire. Les configurations de rapports sociaux et politiques qui débouchent sur ces expulsions imaginaires de l'autre sont multiples et aucun déterminisme causal univoque ne peut en effet être invoqué. A un autre niveau, dans des situations collectives où l'allophobie est solide et majoritaire, les fils intérieurs qui amènent les sujets individuels à rallier l'idéologie de masse proposée et à s'y étayer ont tous leur cohérence singulière. Aucune mécanique déjà complètement décodée n'est ici à l'œuvre et d'aucuns mettent en scène des dissidences dont les mobilisations psychiques, une fois déchiffrées, seraient susceptibles de provoquer de nouveaux cheminements épistémiques et politiques face à ces désirs quotidiennement observables de voir disparaître l'autre.

Eviter le double écueil des ontologisations différentialistes et universalistes, restituer la complexité des positionnements fluctuants face à l'altérité, réappareiller productions politiques et subjectives, décoloniser et dénaturaliser les effigies de l'autre, appréhender comment l'hétérophobie n'est pas un simple appareil idéologique

d'Etat mais aussi une coproduction des acteurs, tels pourraient être quelques apports de la démarche anthropologique par définition comparative. Dans les temps globalisés présents, se met en scène une rebiologisation de l'autre, de la femme, du fou, transformés en avatars génétiques. Parce que ces opérations de réification par l'origine cristallisent des défenses sécuritaires contre les flux de populations mais aussi de biens matériels et idéels entraînés par la globalisation, il importe de démasquer et de neutraliser ces offres abusives de sécurité en trompe-l'œil qui alimentent les marchés de l'identité.

Renvoi à la nature : “les peuples autochtones”

Bernard Hours

La notion de “peuples autochtones” n’est pas une découverte anthropologique postmoderne mais se présente comme le dernier épisode (avatar) du traitement de l’altérité, version globale. Que véhicule-t-elle ? Que signifie-t-elle ? Au-delà de la candeur et de la volonté de protéger nos chers “ethnographiables” contre qui ? Contre eux-mêmes ? Contre des “ethnocides” devenus marchandises idéologiques frelatées, de Tchétchénie en Somalie, en passant par l’Arche de Zoé ? Au seuil du troisième millénaire, l’identité n’a jamais été plus fausse monnaie, objet d’une inflation marchande dont les anthropologues devraient se méfier pour éviter que leurs discours servent de caution et d’alibi à la vente à la découpe des identités, dans des enchères douteuses, déjà partout en place. Les “peuples autochtones” bénéficient même désormais de l’onction des multilatéraux, onusiens globaux, ces pilotes aveugles de la globalisation. Pourquoi se priveraient-ils de cette poche de légitimité morale, eux qui ne sont élus par aucun peuple et s’inventent des mandats par nécessité ?

Je poserai d’abord brièvement la figure coloniale de “l’indigène”, fort différent des “peuples autochtones” d’aujourd’hui. Puis, j’analyserai, à grands traits, l’émergence des “peuples autochtones” comme créatures globales. Je conclurai en observant dans cette

scène anthropologico-idéologique un retour de la culture à la nature, c'est-à-dire la marche en arrière de l'approche fondatrice de l'anthropologie européenne depuis le siècle des lumières. Mon propos n'a pas pour but de "démoraliser Billancourt" ou les collègues travaillant sur les "peuples autochtones", mais simplement de souligner que l'enfer des enfermements ethnico-culturels est pavé de bonnes intentions, comme l'aide humanitaire. Mais que, comme d'autres fois, personne ne peut durablement dire : "je ne savais pas" et entonner, les yeux fermés, la rhétorique technocratique globale des droits sans en connaître les effets mortifères pour ceux-là mêmes qu'il s'agirait de défendre.

L'indigène de la colonisation

La colonisation était une domination politique et une exploitation économique dont la brutalité ne fait aucun doute. Dans ce contexte, quelle était la place des "indigènes", ces populations, ces "tribus", ces "ethnies" qui peuplaient les colonies ? Ils n'étaient déjà plus ces "naturels" décrits par les grands navigateurs, qui travaillaient peu selon Clastres, et s'investissaient dans des cycles d'échanges, de dons et contre-dons que Malinowski et Mauss léguèrent à l'anthropologie du XX^e siècle. La colonisation exige l'obéissance, elle n'attend pas de réciprocité. Elle est unilatérale. Elle ne rend presque rien de ce qu'elle prend et paye des retraites à ses anciens combattants tropicaux lorsqu'ils ont presque tous disparu. Les indigènes ne sont pas des citoyens, ce sont des fictions de sujets. Des sujets par soumission plutôt que des sujets politiques, dépourvus de droits civiques. C'est bien pour cela que les guerres dites de "libération" nationalistes revendiquaient d'abord des droits politiques, incompatibles avec la tutelle coloniale, rendant l'affrontement inévitable.

Fictions de sujets, ou sous-sujets, tels étaient les "indigènes". Leurs usages culturels étaient tolérés dans une large mesure, à de nombreuses exceptions près. Mais on s'accommodait fort bien de l'excision et autres pratiques maximisées de l'altérité, car elles permettaient de tenir à distance, d'éloigner l'autre indigène, de le construire comme une essence différente. On peut finalement être

assez “tolérant” avec des “indigènes” si différents. Qu’ils dansent, qu’ils pratiquent leurs rites ne dérangeait pas les Britanniques et assez peu les Français. Le statut d’indigène se présente ainsi comme un statut politique d’absence de statut. Ce n’est pas une catégorie fondée sur la culture, mais sur la domination politique. Pour qui a vu le film « Coup de torchon » avec ses expatriés franchouillards, l’univers de tolérance dans la soumission que j’évoque est bien clair. Chacun chez soi, sans l’apartheid anglo-saxon, mais la tolérance garantit l’absence de rapports. Quant à la fameuse “intégration”, son destin contemporain en France ne mérite qu’un silence embarrassé, ponctué des éruptions politiciennes épisodiques sur l’identité nationale, de la part de “la droite la plus bête du monde”, titre gagné dans les années 30, toujours arboré à la boutonnière d’une trop longue généalogie, épisodiquement ressuscitée.

Le statut hors statut d’indigène était donc une “offense” politique plus que culturelle à mon sens. Une autonomie, relative, variable mais réelle, demeurait, sans laquelle les colonies n’auraient pas pu être gouvernées. L’aliénation coloniale est beaucoup plus politique que culturelle. De ce fait, l’identité fut, semble-t-il, moins massacrée, que la dignité politique bafouée, donnant leur force aux mouvements nationalistes qui devaient créer des “nations” *ex nihilo*, avec le renfort nécessaire d’un discours identitaire, culturaliste par nécessité. Le colonisateur était légitimé parce qu’il se situait hors rapports sociaux, parce qu’il plaquait des hiérarchies exogènes, non partagées, hors de tout contrat de réciprocité, de toute règle du jeu contractuelle.

C’est justement ce qui sépare le plus le “faux pacte” colonial des processus de globalisation contemporains qui visent, dans tous les domaines, sauf ceux des flux culturels devenus marchandises, à postuler des consensus (souvent fictifs) autour de règles du jeu édictées, de normes, tout en fixant les marges de négociation, les prix à payer pour les transgresser, à l’usage des Etats et multinationales vous.

Les peuples autochtones, créatures globales

La question qui est posée consiste à se demander de quoi et de qui les “peuples autochtones” sont les clones puisqu’ils ne sont plus complètement les “naturels” anciens, encore moins les indigènes des colonies. La naissance des “peuples autochtones” est inséparable de la rhétorique des droits de l’homme avec leurs multiples déclinaisons sectorielles. Hommes, femmes, enfants, gays, handicapés de toutes sortes, quelles catégories de personnes échappent à l’attribution de droits aussi abstraits qu’ils sont virtuels, car aucune instance n’en assure durablement la mise en œuvre ? Il s’agit donc plus d’un instrument de gouvernance que de réelle protection de gens réels, ici et maintenant. Au même moment, l’exclusion frappe des milliards d’individus, des mêmes catégories, sous toutes ses formes variées : emploi, ressources, éducation, santé, sécurité. Les autochtones, concept enraciné dans la résidence sur une terre, se présentent en partie comme des aborigènes qui étaient là avant, comme la terre, les arbres, les animaux, sur un lieu. Les peuples autochtones sont différents par les droits qui leur sont attribués, après des décennies, voire des siècles d’humiliations, faut-il le souligner ? Quels sont donc leurs droits et à quel titre ? Ces droits semblent arrimés à leur présence ancienne sur un sol ancestral pourvoyeur de biens économiques et symboliques. Ils sembleraient à ce titre les derniers habitants de la planète à bénéficier, tardivement, d’une protection résultant d’un enracinement local à l’heure où le reste de l’humanité, les autres de ces autres, sont invités à la flexibilité et exposés aux délocalisations de leurs activités, sommés de créer des PME pour éviter le chômage, avec ou sans microcrédit. Quant à la nature de ces droits, elle est à la fois large et confuse, incluant un droit à bénéficier des ressources locales (dont la biodiversité), un droit à des pratiques culturelles non stigmatisées, à des hôpitaux et écoles propres, bref à un ersatz d’autonomie économique, sociale, culturelle. Il n’est pas question d’autonomie politique mais plutôt des oripeaux culturels de l’autonomie supposés adoucir les injures passées, avec ou sans repentance, avec ou sans excuses publiques, comme dans les rites politiques australiens

adressés aux survivants¹⁸. Plus solides semblent les enjeux économiques portant sur les ressources naturelles, les matières premières et les marchandises culturelles postmodernes. La parole est en effet elle aussi une marchandise à force d'avoir été ethnographiée. Il faut passer par des cabinets d'avocats d'autochtones en Australie, bientôt aussi pour parler avec des *Yanomami*, autres symboles de l'autochtonie qui ont de fait été épargnés par le colonialisme classique, tellement ils étaient éloignés du statut de sujets politiques.

Ces droits les réintègrent donc dans l'humanité. Dont acte. Mais à quel prix ? Le prix à payer c'est celui, peut-être exorbitant, d'une vente d'identité sur le marché global qui transforme des acteurs sociaux locaux en poupées culturelles, marionnettes d'un théâtre global dans lequel ils n'ont aucune responsabilité. En acceptant bon gré, mal gré, de devenir des marchandises culturelles labellisées autochtones, appellation d'origine contrôlée, comme les vins et les fromages, ils ne sont que l'un des éléments d'une identité *business* global. Leurs fameux droits servent d'abord à les réifier en marchandises identitaires, moyennant quelques *royalties* d'un montant mineur, marginal, symbolique. Il s'agit du blanchiment de l'histoire passée. A quand des revendications basques ou corses de *royalties* financières ?

Chassez le naturel, il revient au galop

Parmi plusieurs lectures possibles deux lignes se dégagent. La première consiste à souligner que les "peuples autochtones" sont dotés de droits en trompe-l'œil car rien ne leur rendra la dignité perdue, et certainement pas un *business* identitaire digne de réserves d'indiens. Une protection aussi tardive transforme les intéressés en créatures de zoo, en espèces protégées et qui plus est en

¹⁸ Sur les droits de l'individu, la reconnaissance des appartenances culturelles et une identité autochtone globale, voir Yannick Fer : "Youth with a mission (Ywam) et les cultures polynésiennes ; définition et mise en scène des identités autochtones en protestantisme évangélique" in Gagné N., Martin T. et Salaün M. (Ed.), *Autochtonies, vues de France et du Québec*, 2009, presses de l'Université de Laval, Québec : 367-377.

espèces naturelles. Car nous sommes bien en présence d'un retour à la nature et à ces "naturels" initiaux, espèces mi-humaines mi-animales tant leur statut repose toujours sur la séparation, la mise à distance désormais labellisée, validée par les dispositions adaptées sous prétexte de protection, comme pour des bébés phoques. Il s'agit toujours d'une tutelle maintenue, reformulée au nom des droits de "l'espèce autochtone". Peut-il y avoir plus forte ségrégation que celle qui transforme les sujets humains en espèces ethnico-culturelles, en jardins botaniques avec des tickets d'entrée ?

En second lieu, la vogue des peuples autochtones qui se donne à voir comme libération n'est que l'ultime forme d'une aliénation coloniale d'un nouveau type. La domination coloniale mettait côte à côte, parfois face-à-face, des sujets, certes inégaux, non politiques pour les colonisés, mais humains. Les rapports de domination ne sont pas exempts de toute humanité. Avec l'entrée des "peuples autochtones" dans une diversité qui ressemble fort à la biodiversité, ces créatures de la planète globale rentrent dans l'environnement. C'est comme espèce en voie de disparition qu'il faut les protéger. Pas comme des hommes. Aux micro-colonisations historiques, diverses, fait place une macro-colonisation au nom de droits et de normes globales dont les bonnes intentions formelles ne parviennent pas à masquer le déficit de dignité qui accompagne le traitement de l'altérité depuis la nuit des temps. Dans cette histoire, l'anthropologie a une place qui n'est pas celle d'animateurs culturels et de producteurs de gadgets idéologiques, mais jusqu'à quand ?

Lorsque l'identité se réduit à s'inventer un avenir dans des *performances* présentées dans des festivals, celle-ci est non seulement problématique, probablement en danger, mais elle avoue publiquement sa réification. La mise en réseaux revient à "botter en touche" face à cette évidence ... catastrophique. Les identités et leur fabrication sont certainement dynamiques mais les marchés sont des prisons dont elles ne sortent plus. Comme pour la succession des défunts, derrière les patrimoines apparaît la figure de la mort, individuelle ou culturelle, pour ceux qui osent la regarder en face.

Le reste n'est pas sans intérêt, comme spectacle ou théâtre seulement. Quant à dire, comme Appadurai, Barbara Glowczewski et Rosita Henry, qu'il y a créativité, création, c'est indiscutable. Mais après, demain, comment les héritiers, produiront-ils du sens durable et partagé ? Par Internet ou DVD ? Se noyer dans le virtuel c'est toujours se noyer. C'est à quoi sont invités les "peuples autochtones". Dans cette partie-là, lorsque le ballon est sorti, il ne revient pas en jeu. On joue les prolongations sans ballon. Comme des rites au sens évanoui. Accepter la mortalité des cultures, comme celle des humains, c'est probablement le dernier refuge de la sagesse anthropologique (*if any*) pour quiconque refuse que des hommes soient empaillés comme les animaux des musées d'histoire, évidemment naturelle.

La généralisation des schèmes coloniaux

Monique Selim

Bien au-delà de ses frontières historiques, le terme de colonisation s'est imposé en France progressivement à propos d'une multitude de faits sociaux, passés, présents et à venir qu'il permettrait de mieux décrypter. Il a ainsi envahi le champ politique y plantant ses polarisations positives et négatives, ses réhabilitations des "missions civilisatrices" et ses dénonciations d'exactions jamais réparées aux effets toujours mortifères. Il concrétise de cette façon un nouveau mode de division des acteurs, séparés entre colonisés et colons à perpétuité, mais soudés par la faute, la culpabilité et l'exigence du repentir salvateur.

Evacuant les analyses de la domination – beaucoup plus larges et requérant une spécification – la généralisation du terme de colonisation a permis une mutation profonde des représentations de l'oppression, marquées par une occultation de ses dimensions politiques et corollairement un fort accent sur ses perceptions psychologiques et sensitives. Le passage de la domination à la colonisation, la préférence pour l'emploi de ce dernier terme inscrit à un autre niveau l'importance qu'a prise la notion d'origine dans les conceptions majoritaires. En effet, la domination désigne une situation et pose immédiatement l'hypothèse de son renversement. A l'opposé le statut de colonisé – tel qu'il s'entend aujourd'hui le

plus fréquemment – s’hérîte, imprime son sceau dans la transmission intergénérationnelle, se colore donc d’une certaine indélébilité. La dénomination des “indigènes de la république” illustre pleinement cette acception qui pointe l’assignation à l’origine et répond à sa manière aux expressions de production d’un étranger interne qualifiant des sujets nationaux de première, deuxième, troisième génération.

Bien loin de la “colonisation du monde vécu” d’Habermas, le terme de colonisation, tel qu’il est approprié aujourd’hui par des acteurs aux profils contrastés, se donne à voir comme une métaphore d’un ensemble de phénomènes autrefois répertoriés comme relevant de la domination. D’une certaine façon le terme de colonisation ouvre la voie à la subjectivité de l’individu mais sur un mode victimaire appelant l’urgence de la reconnaissance. Le colonisé – à la différence du dominé qui est une figure sociopolitique façonnée sur son antithèse de révolte – s’épanche sur son sort, ses blessures incicatrisables, ses meurtrissures permanentes. De ce point de vue, le succès présent du terme de colonisation ne milite certes pas pour la cause d’une transformation de la société, comme il le faisait auparavant pour obtenir les indépendances ou comme son double conceptuel, la domination, le signifiait. Au contraire, il éternise le passé où il engloutit le présent et hypothèque l’avenir. Les usages actuels de la notion de colonisation – beaucoup plus suggestifs que centrés sur l’intelligibilité sociopolitique – résonnent dans une matrice signifiante aux contours malléables et en permanente expansion, qui se nourrit des repères de la résilience et de la repentance, de la reconnaissance de la souffrance et de l’omnipuissance de l’origine. Le sujet ne se conçoit plus comme sa propre production prenant source dans l’infinitude de sa liberté. Il est un produit, avec ses traits marqués, hérités, transmis et à décrire concrètement, dans leur détermination définitive et abyssale. Cette perspective vaut autant pour les individus singuliers que pour les collectifs qui n’en seraient plus que des additions.

Telles qu’on peut désormais les observer, les nébuleuses de la colonisation sont multiples et plurivoques, renvoyant dans chaque cas au terrain social et politique où elles émergent. Ainsi, en France

l'accusation d'une colonisation pérenne, qui ferait toujours d'une part de la population des sujets coloniaux, sert comme arme de refus des stigmatisations et des discriminations qui perdurent dans les champs sociaux du travail, du logement et des loisirs en particulier. Mais, à un autre niveau, elle tend à bloquer les femmes dans une voie sans issue puisqu'elle les oblige à choisir entre deux modalités virtuelles d'existence morale, toutes les deux aussi aliénées l'une que l'autre : propriétés du colonisé et de l'entre-soi dont elles emblématisent la pureté dans tous les sens du mot ; ou bien proies du colonisateur, devenues impures et violemment rejetées par la collectivité d'appartenance. Sur le corps et la sexualité des femmes – offerts comme une ardoise axiologique – se marque ainsi la rupture politique entre colonisateur et colonisé la travestissant d'un commun accord en fait culturel.

Du côté des femmes, l'histoire se raconte autrement comme le montre le cas exemplaire suivant. Appelons Nadia cette femme d'aujourd'hui 50 ans, arrivée à 4 ans en France avec ses parents venus d'une grande ville du Maroc. Issus d'une petite bourgeoisie locale, ils s'extraitent rapidement des cités HLM et achètent un pavillon, à force du travail des deux membres du couple. La petite fille est animée d'une volonté farouche de ressembler en tous points à ses camarades de classe de nationalité française, ce qui l'amène, jeune fille, à fêter ses succès scolaires avec eux et à s'accorder la même liberté qu'eux dans ses heures de retour au domicile familial. La sanction se fera à chaque fois plus terrible, les coups effrayants provoquant des fugues et engendrant des trous, des zones blanches dans une mémoire brisée, en miettes. La jeune fille a en effet cru qu'elle pouvait, comme chacun de ceux qui l'entouraient, se laisser aller à des amours juvéniles et fugaces et prendre du plaisir puisque "l'occidentalisation" était une règle de comportement de sa famille. Elle n'avait pas compris que pour une femme le mimétisme du colonisateur devait s'arrêter au spectacle donné à l'extérieur et ne jamais faire effraction dans l'intimité du colonisé dont elle était l'étendard symbolique. Renvoyée à chaque fois plus loin du regard de tous, de Paris à Agadir, puis dans le sud profond du Maroc, condamnée à arrêter ses études, donnée en ma-

riage plusieurs fois à des hommes âgés contre lesquels elle se défend physiquement avec tant de force que les projets matrimoniaux échouent, elle plonge à plusieurs reprises dans des épisodes quasi psychotiques. Incapable d'accepter le faux *self* auquel on l'assigne entre normes du soi et de l'autre, elle reviendra finalement en France avec deux de ses enfants dont un fils auquel il lui faut désormais faire accepter – par la force – sa liberté et ses désirs transgressifs en regard des codes imposés. Comme elle le souligne elle-même, dans une élaboration réflexive notable, les enjeux et les pressions se font maintenant de plus en plus durs autour des femmes, bien pires encore que durant son enfance, puisque le spectre du terrorisme islamique hante toujours plus les décombres d'un scénario de colonisation qui n'en finit plus.

En marge de ses contenus objectifs irréfutables, le terme de colonisation s'est doté d'une foule d'attributs et de symptômes qui brouillent les visions. De ce point de vue, la guerre de libération du Bangladesh illustre la force de légitimation idéologique du terme de colonisation dans un cas extrême puisque qu'il s'agit d'une lutte entre deux peuples musulmans, bengali et pakistanais, l'islam étant à la fois partagé et dénoncé dans une instrumentalisation oppressive venant de la part du colonisateur pakistanais qui menace des colonisés bengalis de se voir à jamais prisonniers de leur impureté islamique s'ils prennent leur indépendance. La grammaire de la colonisation s'en voit enrichie puisque le colonisateur détiendrait non seulement le capital économique mais aussi posséderait la puissance de l'imaginaire religieux, refoulant vers un sous-développement global, industriel et culturel sa lointaine province entachée de croyances et de pratiques hindouistes. Aujourd'hui, près d'un demi-siècle après l'indépendance obtenue en 1971, une partie de la population réclame encore que soient reconnus les crimes des colonisateurs et de leurs collaborateurs et les assassinats impunis des "combattants de la liberté". Pendant plusieurs décennies des procès populaires ont été organisés, prenant pour modèle le tribunal Russell. Si le groupe des "libérateurs" se rétrécit, leur force s'amenuisant avec le retour au pouvoir d'un islamisme qu'ils ont combattu et qui les accable profondément, l'image de la colo-

nisation passée reste vive et ce d'autant plus que les Pakistanais ont abandonné sur place les Biharis – toujours enfermés dans des quartiers-ghettos et privés de leurs droits – rappelant le sort des harkis durant la guerre d'Algérie.

L'usage du terme de colonisation au Bangladesh n'a guère été contesté et ce tout d'abord parce qu'il est passé largement inaperçu aux yeux des spécialistes de la colonisation focalisés sur les grands empires coloniaux occidentaux, français, anglais, espagnols et portugais. D'une certaine manière il semble pourtant précurseur tant il constitue un emprunt idéologique au langage dominant, avec son cortège d'allusions et de métaphores. Il n'en possède pas moins une légitimité relative dans la mesure où il a porté un combat authentiquement collectif, faisant des milliers de victimes, assimilées à la Shoah, autre terme privilégié par les indépendantistes bangladeshis pour faire reconnaître sur la scène mondiale la justesse de leur lutte, à la fois culturelle avec le premier "mouvement pour la langue bengalie", économique et politique.

Pour pertinent qu'apparaît le cas du Bangladesh, il n'en reste pas moins exceptionnel et si l'on se tourne maintenant vers l'Ouzbékistan, ancienne république soviétique devenue indépendante à la chute de l'URSS en 1991, on entraperçoit une gamme de distinctions à effectuer dans les utilisations à efficacité idéologique du terme de colonisation. Dans toutes les anciennes républiques d'Asie centrale, les Etats indépendants ont dû construire une nouvelle légitimité pour leur édification, mais le cas de l'Ouzbékistan est d'autant plus intéressant qu'il exacerbe des traits communs aux autres Etats (Kirghizstan, Kazakhstan, Turkménistan, Tadjikistan) et présente la facette idéologique la plus radicale.

L'affirmation de la colonisation russo-soviétique et de ses méfaits est l'un des maîtres mots du renversement idéologique que prône le gouvernement d'Ouzbékistan avec à sa tête l'ancien secrétaire général du parti communiste, devenu le fer de lance d'une indépendance imposée. La croyance en la nécessité d'une idéologie rigoureusement bâtie et abondamment nourrie est longuement expliquée dans les œuvres du chef de l'Etat qui rappelle que la chute

de l'URSS créa un "vide idéologique" dangereux, devant être immédiatement comblé afin de parvenir à une "immunité idéologique" face aux "attaques idéologiques" extérieures qui menaceraient l'Ouzbékistan. Tous les chercheurs en sciences sociales de l'académie des sciences ont été convoqués à s'atteler à cette noble tâche, sous la tutelle des historiens et des philosophes. Les premiers doivent en effet réécrire concrètement une histoire millénaire glorifiant la civilisation ouzbèke, extirpant les maux de la colonisation russo-soviétique et montrant la splendeur retrouvée de l'indépendance. Vingt volumes sont en préparation et dans l'institut d'histoire de l'académie des sciences, un département de la colonisation a été créé. Au sein de celui-ci chacun s'attelle à sa manière à cet immense chantier d'une revalorisation globale. Ainsi, par exemple, une chercheuse veut prouver que les paysans ouzbeks n'étaient pas misérables, comparés aux paysans russes à la même époque précoloniale. D'autres entendent démontrer que les Ouzbeks possédaient toutes les technologies depuis la recherche de pétrole jusqu'aux différentes industries spécialisées et que, en conséquence, la colonisation russo-soviétique n'a rien apporté, qu'au contraire, elle a étouffé le génie et la créativité ouzbeks. Une mosaïque de ces multitudes de recherches focalisées sur des points bien précis se dessine et doit être livrée à la synthèse ultérieure des philosophes dont l'ancienne suprématie de l'époque soviétique subsiste intacte. Il leur revient de façonner le système identitaire que requiert l'Etat indépendant. Aux côtés de ces recherches studieuses, la colonisation russo-soviétique étaye un ensemble d'évènements scientifiques orchestrés sous forme de rituels : dans toutes les disciplines, il s'agit de redécouvrir et d'honorer des chercheurs ouzbeks dont l'œuvre merveilleusement inventive serait restée méconnue durant la colonisation, ces héros d'aujourd'hui ayant subi de surcroît une répression coloniale, les conduisant parfois à la mort. Une telle armature idéologique est incorporée par les acteurs sur des modes distincts mais la théâtralité scientifique en jeu obéit à un schème unique. L'accumulation des indices de l'oppression coloniale sert deux objectifs ; tout d'abord l'authenticité de la scientificité autochtone ressort magnifiée d'une dramaturgie coloniale productrice de martyrs intellectuels ; dans le

même moment, ces scènes collectives ritualisées se jouent sous haute surveillance et chacun y concourt avec d'autant plus d'enthousiasme manifeste qu'il signe là son allégeance supposée spontanée à l'Etat et écarte les soupçons des sbires des services de renseignements susceptibles de l'envoyer rapidement dans les sinistres geôles du régime réputées pour leurs tortures inavouables.

Dans l'intimité des entretiens, en revanche, le concept magmatique de la colonisation russo-soviétique ouvre à des logiques de réception plurivoques répondant à la cohérence des itinéraires personnels et professionnels des chercheurs. Chez les jeunes, le dogme colonial est une évidence, tout comme la nécessité de faire rayonner l'ouzbékitude. La retraditionnalisation imprègne alors la vie autant que l'œuvre. Ainsi, beaucoup de jeunes ethnographes ouzbeks de province travaillent sur leur groupe d'origine, subethnos réinventé pour l'occasion et dont ils ont réussi à retrouver des traces dans la mémoire vacillante de leurs grands-parents, alors même que leurs parents les ignoraient. Il leur faut mettre en scène une décolonisation spirituelle, qui est d'abord une dérussification, d'autant plus aisée qu'ils ne parlent pas le Russe à la différence de leurs aînés. L'idée de russification dresse une barrière imaginaire entre les catégories antinomiques de l'Ouzbek pur et celle de son compatriote colonisé. Mais l'académie des sciences sociales est aussi peuplée de nombreux retraités qui, faute de revenus suffisants, continuent à travailler avec ardeur et servent l'Etat en place avec le même dévouement que durant l'URSS, et ce d'autant plus que le chef du gouvernement par sa simple présence concrétise une continuité certaine entre les deux périodes. C'est chez les hommes d'environ 80 ans ou plus que l'accolement des trois termes colonisation, russe et soviétique passe le plus mal. Oblitérer la rupture de la révolution de 1917 leur reste au sens propre au travers de la gorge et, alors qu'ils me narrent les péripéties de leur longue vie, ils s'interrompent gênés et baissent la voix pour demander que ne soit pas diffusée leur réticence à parler de "colonisation soviétique". En effet, leur trajectoire est ponctuée de contradictions structurelles entre leur sphère d'appartenance d'un côté et de l'autre, leurs aspirations à s'en émanciper et leurs désirs intellectuels. Pre-

nons en pour premier exemple un personnage localement célèbre et très décrié pour ses actions de surveillance et de dénonciations répétées induites par une allégeance totale à tous les pouvoirs en place. Il fut à la période soviétique un spécialiste de la question nationale en charge de la traduction de Marx et Lénine dans les différentes langues d'Asie centrale et du Caucase. Il est aujourd'hui confortablement installé dans l'ancien siège de l'école du parti communiste devenu une université nationale où il dirige une revue de relations internationales. Il se déplace par ailleurs régulièrement dans les différents instituts de recherche pour y répandre la parole du gouvernement sous forme de conférences. Coiffé d'un bérét basque, notre dignitaire a connu comme beaucoup de ses collègues une vie mouvementée. Fils d'un ouvrier illettré d'une entreprise de coton, issu d'une famille ouzbèke musulmane pratiquante, où la mère restait au foyer, ce philosophe inscrit très jeune au parti communiste et vite appelé à Moscou, est parallèlement marié de force par sa famille à une jeune étudiante de médecine, dont l'attachement à la religion risque de la pénaliser politiquement. Il restera 14 ans avec cette femme, sa famille organisant la noce en son absence et le menaçant de ne plus jamais le revoir s'il ne l'emmenait pas avec lui à Moscou. Rentré à Tachkent et mis au service de Rachidov pour l'édification du "peuple soviétique" qui efface les nations, il ose divorcer enfin et suivre la seule voie de ses ambitions idéologiques et politiques. Typique de ces intellectuels qui sont conscients que leur arrachement à leur classe d'origine inférieure, leur formation et leur promotion aux plus hautes responsabilités ont été rendus possibles par les dispositifs de l'URSS, il ne parvient pas à renier l'Etat envers lequel il ressent une dette profonde et, s'il se révèle un remarquable séide du régime actuel, sa plasticité idéologique s'arrête précisément là où elle se métamorphoserait en culpabilité déstabilisante : l'accusation d'une colonisation soviétique qui aurait enfermé dans la négativité une identité ouzbèke qui s'est présentée dans sa jeunesse comme une somme de chaînes et qu'il a fuie.

Tournons-nous maintenant vers un vieil académicien, fils de paysan kolkhozien qui, comme beaucoup de jeunes étudiants ouz-

beks, sera pris en charge par la famille russe de son directeur de recherche, vivant 4 ans chez elle à Moscou et dévorant l'immense bibliothèque mise à sa disposition. Chaque année il accompagne ce chercheur soviétique dans ses expéditions. Les termes employés pour désigner cette relation sont sans ambiguïté ceux d'une parenté symbolique impliquant une filiation transférée dans le cadre de la science – au sens absolu du terme – qui comporte ses hiérarchies : “c’était un vrai Russe, il était comme mon père, j’étais ouzbek, j’étais son fils, je l’appelais *uztaz* - “Maître” ; mon maître est mort en lisant mon résumé de thèse, il l’avait dans ses bras”, explique encore très ému ce vieil académicien. La métaphore de paternité intègre et subsume dans l’affectivité plusieurs plans de rapports de différenciation dont le caractère négatif de domination se voit par cette opération annulée : au champ ethnonational et politique (russe/ouzbek) s’ajoute la relation générationnelle (aîné/cadet) et l’investissement d’un rapport de reconnaissance scientifique dans lequel la connaissance se transmet, s’accumule et conduit à un horizon de pairs. Ce schéma de perception ancré dans le passé est récurrent chez les vieux dignitaires de la “science soviétique”, reconvertis plus ou moins malgré eux dans la “science nationale”. Il module et colore d’une touche particulière leur servitude idéologique impliquant une résistance sourde à l’hypothèse de la colonisation soviétique qui de fait, si elle était acceptée, ruinerait de fond en comble l’idée intime de leur moi.

D’aucuns comme ce très âgé ethnographe de l’académie des sciences de Nukus au Karakalpakistan – fils d’un berger enseignant aussi le coran et qui se déplace maintenant difficilement, coiffé d’un panama blanc immaculé, pour se protéger de la lumière brûlante et s’appuyant sur une canne – continuent à maintenir une relation scientifique fondatrice au-delà de toutes les mutations politiques et inversions idéologiques : celle qui l’initia à l’ethnographie et fut une pionnière dans cette région autonome du Karakalpakistan vit aujourd’hui à Moscou et est âgée de 95 ans ! Il lui fait toujours part des progrès de ses recherches, et elle lui répond comme si l’histoire s’était figée devant l’émerveillement pérenne que procure la discussion scientifique. Il a soutenu sa thèse en 1964 et est deve-

nu directeur du département d'ethnographie de l'académie des sciences de Nukus. Elle est repartie à l'académie des sciences de Moscou où elle a poursuivi la valorisation de ses "expéditions" ethnographiques. Entre eux, dans leurs rapports épistolaires, comment pourraient-ils valider la thèse de la dictature de l'identité nationale qui projette sur le passé soviétique la suspicion de la colonisation ?

Quittons l'Ouzbékistan où il n'a été ici nullement question de débattre de la validité du paradigme de la colonisation mais plutôt de mieux pénétrer dans les arènes d'un débat global dont l'actualité pousse à y intégrer tous les segments identitaires disponibles pour les faire accéder à une reconnaissance légitime. Le titre suivant illustre avec éloquence ce réquisit idéologique : "la marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité ou l'Asie centrale post-soviétique entrera-t-elle dans le champ des *postcolonial studies*¹⁹ ?

Jean-Luc Domenach²⁰ compare le Tibet à l'Algérie et insiste sur la "situation coloniale" claire qui règne en mars 2008 lors des émeutes de bonzes. Par ailleurs un peu partout se fait jour la volonté de retourner aux sources d'une vérité précoloniale qui araserait l'addition des oppressions et des répressions d'une colonisation, devenue un modèle générique et hégémonique de domination. Cet élan pousse à se réapproprier les termes mêmes du colonisateur qui humiliaient et renvoyaient à l'arriération : *Le défi indigène* écrivent Barbara Glowczewski et Rosita Henry²¹ célébrant l'agencéité des aborigènes d'Australie à travers leurs créations artistiques, désormais cotées sur le marché mondial. Ailleurs, ethnologues et organisations internationales encensent de façon conjuguée les peuples autochtones sans percevoir l'inquiétante collusion idéologique qui

¹⁹ Svetlana M. Gorshenina et Serge Abashin : *Le Turkestan colonial : une colonie pas comme les autres*, Paris, IFEAC 2008

²⁰ *L'Humanité*, 22/03/2008

²¹ Edition Aux lieux d'être, 2007.

se profile dans le monde global entre l'expulsion programmée de tous les allochtones des démocraties industrielles au nom précisément de l'identité héritée et l'injonction éthique de soutenir très loin des minorités sur lesquelles la menace d'extermination a pesé. L'autochtonie en ressort hypostasiée comme une pièce idéologique centrale de la globalisation, apparemment antithétique à la valorisation des flux de toutes sortes qui en nourriraient la substance, de fait complémentaire dans le cadre d'une conception performative qui remet chacun à sa place tout en donnant l'illusion d'une libéralisation des dynamiques.

L'expansion des métaphores coloniales semble donc sans limites : d'un côté les puissances communistes, ex-URSS et Chine, sont estimées porteuses de pouvoirs coloniaux comme en Asie centrale et au Tibet. De l'autre, la globalisation tend à être jugée comme un nouveau mouvement de colonisation. Comment dès lors envisager une perspective comparative pertinente entre tous ces processus ? Gérard Althabe²² qui avait centré ses investigations ethnologiques sur les logiques d'incorporation de la domination et de résistance conservatrice à Madagascar et au Congo essayait d'établir des points d'arrimage de la réflexion à partir de la décommunisation de la Roumanie. "La question de la colonisation et de la décolonisation par certains côtés se rapproche du communisme et de son effondrement. La colonisation est un mode de domination dans lequel est conservée l'altérité des dominés et où les processus de domination passent par la construction de la présence de la domination dans leur univers. En fait, l'utopie coloniale qui consiste à recréer une société nouvelle à partir de la destruction de l'ancienne est contradictoire en regard de la nature même de la domination qu'elle implique, et ce jusqu'en 1960. Dans le cas du communisme, la création d'un monde nouveau s'inscrit dans une incapacité totale à produire la société « totalitaire ». Les contradictions internes, les résistances à travers les champs familiaux, privés, ethniques sont innombrables. La comparaison entre la colonisation

²² G. Althabe, M. Selim, 2004 : "Mondialisation, communisme et colonisation", *Le journal des anthropologues*, 98-99 : 10-14.

et le communisme montre que toute domination est prise dans la tension utopique de produire la société dans laquelle elle va se développer, l'échec inévitable de ce processus permet à l'histoire d'avancer. En revanche, la mondialisation est un mode de domination qui a pour particularité de ne pas être centralisé alors que d'un côté la domination coloniale mettait en jeu la métropole face à des territoires et de l'autre le système communiste localisait le pouvoir dans le parti, le comité central, le président à un moment donné."

Mais l'expansion des métaphores coloniales que l'on constate quotidiennement véhicule en elle-même des logiques polyvalentes. Elle mobilise indéniablement des luttes, hier comme aujourd'hui, et favorise le ciblage de l'ennemi à abattre, à soumettre où dont il faut se faire reconnaître. Au Tibet dans les manifestations fusèrent les slogans : "chassons les *Han* (chinois) et tuons les *Hui* (musulmans)." Dans cette optique l'item colonial fonctionne comme un opérateur politique pour le meilleur – comme peut-être au Bangladesh durant la guerre – ou pour le pire, comme certainement en Ouzbékistan où l'incrimination de la colonisation passée permet au régime de tenir captive la population et de faire régner une terreur mortifère.

Néanmoins, au plan idéal, l'apposition du terme colonial à des modes de domination de natures extrêmement diverses semble pousser à une relative simplification des rapports et des évolutions des structures, inclinant pour des lignes de fuite en forme de retour, même si elles favorisent l'action. L'essentialisme imprègne en effet les formes d'expression, ce que reconnaissent en partie éventuellement les anthropologues engagés aux côtés des autochtones par exemple ; ainsi Rosita Henry, dans le *Défi indigène* souligne en conclusion que "les débats qui animèrent les sciences sociales au cours des années 1980 à propos du concept de "tradition" et de l'idée de "l'invention de la tradition"²³ et plus récemment à propos

²³ Richard Handler et Jocelyn Linnekin, "Tradition, Genuine or Spurious", *Journal of American Folklore*, n° 97, 1984, p. 273-290 ; Jocelyn Linnekin, "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity", *American Anthropologist*, n° 93, 1991, p. 446-448.

du concept d'indigénité²⁴, rappellent les débats passionnés qui suivirent la deuxième guerre mondiale : essentialisme/anti-essentialisme, et primordialisme/constructivisme. L'essentialisme fut traité comme politiquement incorrect par les anti-essentialistes parce que la notion d'essence était associée avec une identité fixe et exclusive (le "Soi") qui avait le potentiel de s'opposer à un "Autre" en un conflit violent ou visant son annihilation, comme dans le cas de l'holocauste. Cependant, il n'existe pas de relation nécessaire entre essence et fixité ; pas plus qu'il n'existe de lien inhérent entre essence et conflit violent. Les performances de l'indigénité discutées dans cet ouvrage imposent de "repenser l'essence comme force de changement et de mouvement, comme synonyme d'identification dynamique et libératrice plutôt que comme une identité statique et cause de division"²⁵. Pourtant, quelle que soit l'aspiration à dégager l'essentialisme de ses attaches systémiques et à le réhabiliter comme concept ouvert, il est plus malaisé de voiler les charges qui pèsent sur la défense de l'autochtonie comme telle et d'effacer complètement les paramètres naturalistes qui colorent consécutivement les nouvelles identités, aussi mobiles et fluides se revendiquent-elles. La métaphore coloniale en cours véhicule en effet malgré elle un segment idéologique massif des entreprises coloniales des siècles passés : la naturalisation des hommes et des sociétés colonisées considérées comme des espèces naturelles²⁶ et la rupture entre l'identité et l'altérité, même si leurs

²⁴ Alan Barnard "Kalahari Revisionism, Vicena and the "Indigenous People Debate", *Social Anthropology*, n° 14, 2006, p. 1-16 ; Adam Kuper, "The Return of the Native", *Current Anthropology*, n°44, 2003, p. 389-402 ; Justin Kenrick a Jenone Lewis, "Indigenous Peoples" Rights and the politics of the Term "Indigenous", *Anthropology Today*, n° 20, 2004, p. 4-9 ; Michel R. Dove, "Indigenous People and Environmental Politics", *Annual Review of Anthropology*, n° 35, 2006, p. 191-208.

²⁵ Naomi Schot, "Introduction", in N. Schor and E. Weed (éds), *The Essential Difference*, Indiana University Press, Blommington and Indianapolis, 1994, p. XIV.

²⁶ Benoît de l'Estoile : *Le goût des autres, de l'exposition coloniale aux arts premiers*, Flammarion, 2007.

rapports sont déhiérarchisés. Les ontologies identitaristes se sont multipliées au cours des dernières décennies, au point qu'il faut désormais considérer leur développement comme un phénomène important et intrinsèque à la globalisation. Corollairement les processus d'altérisation négative ont accompagné l'émergence et le dévoilement des identitarismes, amenant à édifier des figures d'étranger interne et externe un peu partout dans le monde. Les métaphores coloniales ont constitué dans ces processus un adossement idéologique notable des partitions en jeu.

La chute dans l'indignité en Ouzbékistan

Bernard Hours
Monique Selim

Que le pauvre soit devenu un nouvel acteur prépondérant du monde global apparaît quotidiennement sur les écrans télévisés des spectateurs de tous les pays ; acteur bien réel mais aussi symbolique et idéologique, “le pauvre” est en outre un acteur ethnique et national et ce dans les démocraties industrielles comme dans les pays les moins avancés ou ceux qualifiés d’émergents. L’omniprésence du “pauvre” a ainsi initié le dépassement de toutes les anciennes oppositions dérivées de Nord/Sud, et a aujourd’hui pour pendant l’objectif millénariste de “lutte contre la pauvreté” qui a notablement remplacé les slogans antérieurs de développement. Cette lutte contre la pauvreté – qui prend bien souvent l’aspect d’une lutte contre les pauvres – ne s’attaque guère aux inégalités²⁷ qui sont la cause économique de la pauvreté en préférant le terme vague d’équité qui en revanche est une façon de consacrer l’augmentation des fossés entre les revenus. Au-delà de ces figures programmatiques, le retour en force du “pauvre” – qu’on croyait au milieu du XX^e siècle encore en voie de disparition ou au moins de cantonnement – interpelle l’anthropologue qui se

²⁷ J.M. Servet : “La lutte contre la pauvreté, maladie infantile du développement”, *Multigraphié* IRD, 2005.

retrouve un peu partout en contact concret avec une pauvreté dont il va chercher à comprendre les modes de catégorisation et d'entendement endogènes. Ceux-ci ne sont intelligibles qu'à la lumière d'un passé reconstruit par les acteurs selon les contraintes du présent, les ruptures entre avant et maintenant étant continuellement retissées et déplacées. Dans cette optique, une ethnographie de la pauvreté, qui éviterait la question de sa production imaginaire et réelle aux doubles plans interne et externe, risquerait fort de légitimer les situations mais aussi les politiques publiques et privées qui les accompagnent souvent comme des exorcismes. Il est devenu plutôt rare désormais pour l'anthropologue, d'avoir l'occasion de recueillir des discours explicitant les progrès et les améliorations ressenties dans la condition vécue alors que de telles paroles étaient courantes il y a quelques décennies ; donnons un exemple banal pris dans une cité HLM de la banlieue Nord de Paris à la fin des années 70, où les habitants des classes ouvrières françaises tenaient à souligner combien l'appartement obtenu après tant d'années de démarches épuisantes représentait un arrachement définitif à la pauvreté subie pendant leur enfance²⁸. Aujourd'hui cette même cité semble, de l'intérieur comme de l'extérieur, un cloaque de pauvreté. D'une manière générale, tout se passe actuellement comme si le spectacle de l'abondance de biens marchands que chacun est tenu de contempler quels que soient sa localisation et son statut – ici et dans tous les ailleurs – accusait les différenciations socio-économiques et aiguissait les sentiments relatifs et/ou absolus de pauvreté. Dans des contextes tels ceux de l'ex-URSS qui a donné naissance à des républiques indépendantes en 1991, les images s'entrechoquent dans les mémoires des acteurs et de l'anthropologue qui se souvient des longues et sinistres queues devant des magasins vides qui étaient systématiquement exhibés par les médias des années 60-70 pour mettre en scène l'échec et la pauvreté du monde communiste. Près d'un demi-siècle après, dans l'une de ces républiques – l'Ouzbékistan où nous avons mené

²⁸ M. Selim : "L'enlissement d'une cité HLM, représentations de l'espace et des pouvoirs", *l'Homme et la société*, 104 :61-76, 1992.

(2004-2005) une recherche ethnologique sur les chercheurs des académies des sciences et les ONG – se dévoile un autre paysage mental et physique que seules des biographies attentives permettent de parcourir et de décrypter. Notons en préalable, que parmi ces républiques qui se sont vues quasiment imposer l'indépendance après la dislocation de l'URSS en 1991, l'Ouzbékistan a plusieurs particularités ; tout d'abord le rejet initial très formel de ce qui a été dénommé, "thérapies de choc" c'est-à-dire des politiques économiques dites "néolibérales" de privatisations et de suppressions systématiques des systèmes d'aides sociales ; en second lieu, une fermeture défensive de plus en plus accentuée devant la menace de ce qui est désormais qualifié – très improprement – de "révolutions de couleur". Celles-ci ont abouti en Ukraine, en Géorgie et au Kirghizstan au renversement des régimes "postsoviétiques" installés après 1991 avec l'aide des agences américaines soutenant le mécontentement grandissant des populations.

Fin 2005 le régime dictatorial d'Islam Karimov, ex-secrétaire général du parti communiste, résiste mais a été finalement mis au ban par les organisations internationales après le massacre d'Andijan où l'armée a écrasé, sans rémission, une manifestation faisant près de 1 000 morts ; l'expulsion consécutive de la base militaire américaine et les refus d'obtempérer aux requêtes des institutions internationales, ont achevé d'isoler le pays des normes de gouvernance globale. Une situation obsidionale – confortée par l'accord stratégique de défense mutuelle signé avec la Russie – s'est donc installée recouvrant d'une chape de plomb une population déjà bien meurtrie. La répression politique extrême – qui engendre une peur paralysante constante – s'est en effet greffée sur un tissu économique démantelé et en lambeaux, un chômage endémique, des crises de liquidité monétaires récurrentes. A l'exception d'une petite nébuleuse prédatrice qui s'enrichit et construit des palais fortifiés aux architectures surprenantes ostentatoires au centre de la capitale, une relative neutralisation des anciennes différenciations des couches sociales s'observe ; en effet, se profile un régime d'indistinction dans une pauvreté partagée autant par la multitude des paysans qui ont, dans les immeubles collectifs de fonction,

remplacé les Russes à Tachkent, que par les classes moyennes qualifiées et la masse des ouvriers sans emploi. Sans aucun filet social public – dont seule la fiction est maintenue par l'Etat – les familles se retrouvent les unes comme les autres astreintes à une quête de ressources au jour le jour, pour simplement s'alimenter. Dans les campagnes, les conditions de survie sont encore plus dramatiques²⁹. Une pauvreté objective unit en conséquence la population terrorisée par un Etat qui s'affirme sous des jours de plus en plus ubuesques, prenant exemple sur son voisin turkmène à travers une propagande schizoïde sans limites ni vergogne.

Au-delà de cette égalisation apparente dans le manque et le besoin, quelles perceptions et quels comportements spécifiques sont développés par les uns et les autres antérieurement situés dans une échelle hiérarchique très rigide mais aux multiples critères ? Tout d'abord, pour tous, la chute du vaste empire soviétique fut vécue comme un drame personnel signifiant la déchéance d'une citoyenneté supérieure et source de fierté pour une appartenance inférieure au niveau non seulement politique, mais aussi de la simple taille du pays qui exige l'obtention d'un visa de sortie pour se rendre dans toutes les anciennes républiques voisines, où l'on circulait auparavant librement. La fracture idéologique qu'a mise en œuvre l'écroulement de l'URSS est donc déjà perçue par les acteurs comme un appauvrissement symbolique, une perte complète d'identité et de statut face au monde entier. L'état catastrophique de l'économie – qui pousse chacun à tenter de fuir un pays qui devient le synonyme d'une prison – renforce ces sentiments de dégradation globale et d'amputation. Pénurie et privations sont donc autant que possibles cachées. La pauvreté est en effet honteuse de manière totale, pénétrant l'individu dans toutes les régions de son être, dans sa fabrique autant intime que sociale et politique. C'est pourquoi cet article aborde le vécu de la pauvreté et les représentations de celle-ci plus que les dimensions économiques.

²⁹ Habiba Fathi : "Islamisme et pauvreté dans le monde rural de l'Asie centrale postsoviétique", UNRIRD, document n° 4, novembre 2004.

Intellectuels en déshérence et retraditionnalisation

Pour les chercheurs des académies des sciences les représentations d'effondrement et d'enlissement sont encore plus incisives dans la mesure où la science – comme appareil idéologique d'Etat – était hautement valorisée à l'époque soviétique et faisait d'eux une élite enviée pour ses privilèges mais aussi les honneurs dont elle était entourée. Ainsi, à Tachkent, une vaste cité scientifique arborée, en bordure de la ville, abritait instituts de recherche en sciences sociales et exactes, logements de fonction et services de santé réservés à cette intelligentsia. L'indigence présente illumine la vision de ce passé "radieux" : la recherche a été en effet depuis plusieurs années entièrement contractualisée et les salaires – lorsqu'une équipe gagne par une grande compétitivité un contrat d'Etat – ne dépassent guère 20 \$ et ne se prolongent pas au-delà de trois ans. Cette précarisation individuelle et collective – accompagnée d'une pression idéologique exacerbée qui vise à renverser en tous points la version soviétique dite "coloniale" au profit d'un renouveau indépendantiste – s'inscrit de surcroît dans un délabrement prononcé des structures de travail. En sciences exactes, l'absence d'appareils d'expérimentation, les retards accumulés poussent les chercheurs à développer des trésors d'imagination pour maintenir coûte que coûte leur activité scientifique. La solidarité interpersonnelle s'impose d'autant plus que le travail se construit en équipe. En sciences humaines et sociales, la carence de livres et de revues pousse chacun vers les ONG de plus en plus fragilisées et accentue la concurrence. Pour toutes les disciplines, la pauvreté est certes matérielle, mais la paupérisation idéale, sur le fond d'un retranchement forcé des réseaux globaux et d'une raréfaction des échanges, provoque la déréliction. L'enquête ethnologique révèle avec acuité, dans ce cas comme dans d'autres, les logiques des acteurs : on dissimule, autant que faire se peut, à l'anthropologue étranger la misère de la science dite "nationale" exaltée par le gouvernement, on tente de recréer les conditions illusoire d'un rapport égalitaire entre chercheurs, dissimulant les disettes innombrables de papier, de matériel informatique, etc. et voilant le contrôle et la censure avilissants qui règnent. L'échange qui se joue dans l'investigation,

avec l'anthropologue, offre l'opportunité insigne de production de dignité scientifique dans la mémoire des décennies où la croyance en une science universelle était un dogme d'Etat. Pour percer ce paravent bien tissé, le temps et la familiarité sont requis, offrant alors le spectacle d'hommes et de femmes écrasés par l'humiliation, regardant l'avenir avec angoisse et revisitant le passé comme un havre paradisiaque.

Cette atmosphère de ruines pèse lourdement sur les jeunes femmes qui ambitionnent de faire de la recherche leur métier. La baisse drastique des revenus des familles de chercheurs – sur le fond d'une retraditionnalisation impulsée par l'Etat – a en effet eu des conséquences importantes sur les usages matrimoniaux. De surcroît, l'ouzbékisation idéologique de la science – qui s'est traduite aussi par les départs en masse des chercheurs d'origine non-ouzbèke (russe, arménienne, allemande, coréenne, etc.), condamnés à des rôles subalternes, voire serviles faisant éclater le cosmopolitisme existant à l'époque soviétique – a provoqué un processus de renormalisation répressive dont les femmes se révèlent, ici comme ailleurs, les otages. La pression s'est en effet durcie pour marier le plus vite possible les jeunes filles dans cette frange éduquée qui suit là les nouvelles régulations de l'ensemble de la population, légitimées par l'hypostase de "l'être ouzbek". L'âge du mariage est donc de plus en plus précoce, les mariages forcés se multiplient et l'endogamie devient une injonction. D'un côté les parents des filles se débarrassent ainsi d'une charge coûteuse et de l'autre la famille du garçon accueille l'arrivée d'une femme corvéable à merci, au service de tous, comme un bénéfice net. Dans leurs discours, ces jeunes femmes elles-mêmes – élevées dans un milieu scientifique qui à l'époque soviétique les préparait à une profession de chercheur – ne parviennent pas à contenir la souffrance, la déception et la résignation qu'ont impliqué pour elles ces transformations, en forme de rupture, dans un itinéraire qu'elles croyaient programmé par la transmission de leurs parents. Ramenées au rang de bonne à tout faire gratuite dans leur belle-famille, obligées d'arrêter leurs études de doctorat et leur travail, privées de la liberté de sortir au nom de "l'honneur", ces jeunes femmes doi-

vent en outre gérer une pauvreté quotidienne et subir les reproches de chacun. Echapper à cette condition se révèle de plus en plus ardu ; en effet, peu de parents sont prêts à accueillir leurs filles en fuite, mais surtout, le divorce – autrefois une démarche très simple – est aujourd’hui quasiment impossible. Les comités de quartier (*mahalla*) – dont les membres sont désormais nommés par le gouvernement – ont un rôle de surveillance politique, mais aussi morale ; les divorces, comptabilisés, constituent une faute répréhensible pour eux-mêmes. Ils sont donc amenés à persuader femmes et familles d’accepter le *statu quo*, y compris en cas de violence. Laisser fuir à l’étranger leurs filles non mariées, voire les encourager, devient pour certains pères ouzbeks envisageable – considérant qu’ils sont arrivés par là “au bout du rouleau”.

Les pensions de retraites n’assurant pas la subsistance plus de quelques jours, le sort des chercheurs âgés est aussi particulièrement douloureux. Un décret leur permet un cumul relatif dès lors qu’ils continuent leur activité professionnelle, ce qu’ils s’efforcent tous de faire jusqu’à la limite de leurs forces. Ainsi voit-on des hommes et des femmes de 80 à 85 ans se déplacer péniblement dans la ville – qui est immense – pour gagner quelques dollars avec des traductions, ou des cours souvent sans rapport avec leur spécialité. Le coût très élevé des transports publics rend les gains presque dérisoires et tendrait à faire apparaître l’effort comme démesuré.

L’obstination de nos interlocuteurs à se maintenir coûte que coûte dans un monde scientifique qui leur paraît une parodie grotesque de l’idéal de leur jeunesse et ce contre des subsides jugés infamants – précisent-ils lorsqu’ils se remémorent l’aisance financière dans laquelle ils vivaient et les voyages professionnels et d’agrément qu’ils faisaient – est un élément notable sur lequel l’anthropologue doit prioritairement s’interroger. Il met en lumière en particulier combien la pauvreté – entendue au sens d’objet économique – est en elle-même une coquille vide, un fait en quelque sorte neutre sur lequel l’acteur extérieur peut projeter à satiété ses propres affects. C’est d’ailleurs notamment sur cette potentialité projective multidimensionnelle que s’appuie l’ensemble de l’instrumentalisation médiatique de la pauvreté, visant à travers une rupture tout à la fois

répulsive et compassionnelle avec le spectateur, à attirer ses dons. Ce théâtre humanitaire construit le pauvre en une victime ignoble et repoussante dont le principal intérêt est de garantir dans l'imaginaire le sujet qu'il est définitivement mis à distance d'un tel sort. Ce type de conjuration répétitive est aujourd'hui d'autant plus nécessaire que le chômage – après le refus de délocalisation dans des tropiques misérables – guette impitoyablement chacun quelle que soit sa qualification. Notons de surcroît que la figure usuelle du “pauvre” est axée sur la demande dont la mendicité – avec ses nouvelles postures de supplication – n'est que la traduction concrète.

Revenons après ce bref détour au pauvre chercheur d'Ouzbékistan dont l'étrangeté apparente éclaire *a contrario* la facticité unilatérale du personnage du “pauvre” qui habite les catastrophes sur écran ; il est tombé, malgré lui, dans une pauvreté qu'il camoufle au maximum à l'autre, mais aussi d'une certaine manière à lui-même en poursuivant un travail qui ne lui rapporte quasiment rien. Il s'agit en effet de maintenir, envers et contre tout, le sens d'une trajectoire qui est devenue une illusion mais dont le caractère fondateur pour l'identité du sujet est inextricable. Peu photogénique, ce “pauvre” se dresse en Ouzbékistan dans ses habits passés et élimés, ignorant la décrépitude du décor, comme un acteur solitaire sur une scène désertée, et surtout oubliée du monde extérieur. De fait, lors de cérémonies obligatoires, les hommes ressortent leurs costumes soviétiques qui ont résisté aux intempéries – faute d'avoir pu en acheter de nouveaux – et se laissent aller à une nostalgie impuissante, se rappelant le “bon vieux temps” de leurs études à Moscou dans les foyers universitaires surchauffés.

L'exemple des chercheurs d'Ouzbékistan qui ne sont plus tenus de se rendre sur leur lieu de travail qu'un jour par semaine, pour vaquer à des opportunités lucratives, illustre particulièrement bien l'impossibilité réflexive de découper la pauvreté en “tranches” : dans une perspective anthropologique, la pauvreté s'appréhende nécessairement de façon holiste, seul l'acteur étant en mesure de désigner ce qu'il a perdu, et/ou ce à quoi il aspire. C'est pourquoi la pauvreté peut être aussi un étendard glorieux comme nous

avons pu le constater dans les années 80 dans l'ancien quartier central d'Amiens, habité à cette période par une frange des couches ouvrières françaises, déclassée et délaissée par les processus de modernisation industrielle, marginalisée et, consécutivement, ontologiquement réfractaire à tout signe de promotion sociale réinterprétée en trahison de ses origines³⁰. Dans ce quartier, désormais livré aux antiquaires et aux touristes, la population constituée de chômeurs permanents se construisait une identité positive fondée sur sa propre marginalité ainsi dignifiée à travers des valeurs de liberté et d'autonomie.

D'un point de vue épistémologique – qui entend rompre avec les discours experts et leurs cortèges de remèdes oniriques – la pauvreté peut donc être élaborée autant en étai identitaire qu'en béance, conduisant à l'abîme, la plupart des situations se positionnant entre ces deux pôles extrêmes et montrant l'acharnement des acteurs à bâtir leur vie contre le dénuement dans lequel ils se débattent. La pauvreté requiert ainsi des formes d'investissement symbolique qui, d'une certaine manière, paraissent devoir être plus intenses que ceux qui se développent dans des conjonctures de revenus "moyens". Corollairement la pauvreté peut être la matrice de rapports sociaux très contrastés allant de la cohésion groupale à l'émiettement et l'effritement des liens. La communauté scientifique d'Ouzbékistan, qui est l'épicentre de notre propos, offre ainsi à l'observation – aux côtés d'un renforcement des clôtures familiales resserrant leur étau sur les jeunes femmes – des dislocations importantes où chaque membre se lance dans une fuite éperdue en quête d'un avenir meilleur : hommes et femmes se séparent alors après une longue vie conjugale, partant chacun brutalement vers d'autres contrées, abandonnant des parents âgés et plus ou moins invalides, tandis que les enfants adultes ont eux-mêmes émigré illégalement. Une parenté lointaine est souvent, dans ces cas, imaginée comme le point de départ d'une nouvelle vie d'abondance à la fois matérielle

³⁰ M. Selim : "Rapports sociaux dans un quartier anciennement industriel : un isolat social", *l'Homme* XXII, 4 : 77-87, 1982. M. Selim : "Travail, distance sociale, résidence", *Terrains*, 3:5-19, 1984.

et affective. La découverte d'une réalité sordide au plus loin des chimères entretenues attend aussi fréquemment l'acteur qui revient alors sur son lieu d'origine, désabusé, dans un piège sans issue ; il redécouvre dès lors la télévision nationale, comme les grands panneaux publicitaires qui constellent les larges avenues et qui lui dépeignent des tableaux de prospérité et de bonheur inventés, où vieux et jeunes en costumes traditionnels sourient d'aise devant de magnifiques récoltes, de splendides usines, des hôpitaux rutilants et des tables remplies de mets alléchants. Entre le vécu des acteurs et les images propagées par le régime, le gouffre apparaît de plus en plus monstrueux.

De tels contextes de violence d'Etat³¹ – qui engendrent potentiellement une rupture des échanges sociaux et vouent au silence – ont en outre pour effet de “désubstantialiser” en quelque sorte la pauvreté en dissolvant les repères entre imaginaire et réel, danger intérieur et extérieur. Objet d'une subjectivation coupable, la pauvreté devient alors un enjeu intime ravageur, privant l'individu de toute défense contre la pathologisation du pouvoir politique. Le pitoyable chercheur ouzbékistanais, besogneux et à l'allure plutôt miteuse, est sous la coupe d'une dictature idéologique irréfragable dont les ambitions paraissent aussi irréalistes que déréalisantes : il s'agit en effet pour l'Etat de refaire l'histoire de l'Ouzbékistan depuis la préhistoire jusqu'à l'indépendance glorieuse qui marque la nouvelle voie de la nation millénaire. Cette conjoncture spécifique où l'idée de droit individuel et collectif est en elle-même un crime contre l'Etat – faisant risquer les trop célèbres chambres de torture raffinée installées dans un bâtiment imposant du centre de la capitale – conduit à reconsidérer dans une parenthèse pertinente les nouveaux traitements qui s'appliquent au “pauvre” dans des Etats de droit. L'idéologie globale des droits – qui accompagnent l'expansion de l'économie de marché – place le “pauvre” dans une position stratégique, tendanciellement paradoxale. Prenons le cas de la France en 2005-2009 ; la charité humaniste privée et publique

³¹ J. Puget, R. Kaes et alii : *Violence d'Etat et psychanalyse*, Dunod, 1989.

guide les équipes de nuit qui doivent, lorsque les intempéries mettent les errants en grand risque, les inviter à les suivre dans un abri ponctuel ; le respect du droit du “pauvre” de refuser ce soin exceptionnel est édifié en principe axiologique contredisant dans le même moment l’obligation ethicojuridique de porter secours à toute personne en danger. Les ambiguïtés et les limites de la construction fondamentale du/des droits comme attribut intrinsèque des démocraties industrielles butent là sur le personnage du “pauvre”, analyseur transversal et local d’un monde unifié par les rapports économiques. Ainsi, selon les circonstances, l’exhibition du “pauvre” autochtone ou allogène et une sollicitude respectueuse à son égard s’imposent, à l’instar d’une inculcation déontologique ; sous d’autres cieux, dont l’Ouzbékistan est représentatif, la présence du “pauvre” est rarissime dans les rues, tant il viendrait troubler le panorama national triomphant dressé par l’Etat. De surcroît, au-delà de l’insécurité qu’il encourrait, de qui penserait-il recevoir quelque aide, persuadé qu’il est du caractère commun de son sort ?

C’est pourquoi, aborder la gestion de la pauvreté et sa perception par les ONG en Ouzbékistan suppose plusieurs mises au point et un recalage d’identification sur la société réelle si l’on veut éviter d’appliquer des concepts inappropriés au contexte local. On réévaluera donc maintenant l’idée de pauvreté dans la société ouzbékistanaises actuelle et on confrontera les notions par lesquelles on définit ailleurs la pauvreté avec l’univers qui fait sens aujourd’hui pour les habitants. Enfin, on précisera le rôle, la place des ONG face aux enjeux d’une pauvreté non plus catégorielle mais collective et presque généralisée.

La pauvreté n’est pas une catégorie locale pertinente

Un retour au passé s’impose pour rappeler l’importance du fait que l’Ouzbékistan est né dans et par l’empire soviétique. A ce titre le pays jouissait de services sociaux, éducatifs, culturels qui étaient ceux de l’ex-URSS. Grâce à la monoculture du coton, le pays était relativement riche et l’URSS satisfaisait les besoins de base de sa population grâce à sa politique socialiste et à la complémentarité économique entre des régions spécialisées dans les diverses pro-

ductions. Les biens de consommation étaient certes d'une qualité standardisée, sauf ceux réservés à la *nomenklatura*, mais la misère était rare parce que limitée par l'encadrement collectif qui réalisait, de fait, une intégration quelque peu forcée, mais fonctionnelle. Les Ouzbékistanaïses vivaient dans une société peut-être modeste et peu ostentatoire mais ils partageaient un niveau de vie décent pour la plupart d'entre eux. Ils étaient intégrés – de gré ou de force – et n'ont connu la misère que lors des grandes crises alimentaires liées par exemple aux changements de politique ou à la seconde guerre mondiale. Telle est la mémoire qui apparaît dans les discours des gens de toutes conditions qu'on rencontre dans la recherche. Il faut donc, dès l'abord, placer en exergue le contraste radical, selon lequel, pour ces locuteurs, la société actuelle se définit, au contraire, par une misère partagée, à laquelle seuls échappent les mafias prédatrices dont la réalité est visible et avérée, tant elles accaparent et monopolisent les ressources politiques et économiques à leur profit exclusif. Cette situation interdit toute candeur ethnographique et elle exclut toute naïveté idéologique pour appliquer des concepts technocratiques occidentaux tels que besoins fondamentaux, exclusion, marginalité, démocratie. Nous sommes dans une société en crise complète, les Ouzbékistanaïses le savent et nous ne pouvons l'ignorer. C'est à l'aune de cette situation qu'il faut interroger ici la notion de pauvreté. Par souci d'intelligibilité, on fera référence à plusieurs reprises au Bangladesh, panthéon mondial de la pauvreté dans l'imagerie occidentale sur le "sous-développement", puisque nous y avons mené des recherches de longue durée. Jusqu'à la chute de l'URSS et durant quelques années après l'indépendance, jusqu'en 1995 environ, les Ouzbékistanaïses se considéraient et étaient citoyens d'un pays "développé". Aujourd'hui même, leur perception du monde intègre ce fait et produit un "vécu de la misère" très différent des sociétés indienne ou bangladeshie. Dans ces sociétés, les riches et les pauvres cohabitent violemment depuis des générations, adossés à des rapports sociaux hiérarchiques économiques et/ou religieux. Le statut est central et fonde la société. La place des pauvres y est visible, nécessaire, non problématique, sauf pour les réformateurs sociaux épisodiquement issus de l'élite dominante. Ces pauvres subissent

ou se révoltent mais ils disposent d'une position, d'une place, d'une histoire, celle des pauvres. Ils produisent leurs signes de dignité, d'identité, de distinction. Ils habitent l'histoire et aussi leur histoire propre. C'est dans un tel contexte que la pauvreté peut être analysée comme un statut social, celui de pauvre.

Dans l'URSS des années 60, aussi bien qu'au début des années 90, la notion de pauvreté, de pauvre catégoriel, n'avait pas beaucoup de sens pour les gens. Réunis en coopératives, en kolkhozes, en communautés villageoises postsocialistes, ou néosocialistes, les règles sociales intégraient une double solidarité : celle, ancienne, fondée sur les habitus présoviétiques et celle du collectivisme socialiste qui ne supprimait pas les inégalités mais limitait singulièrement l'exclusion et la marginalité qui devenait délinquance ce qui garantit sa relative rareté.

Les discours entendus dans la population d'Ouzbékistan rencontrée autour et dans les ONG, puis et surtout dans la société, auprès des personnes de conditions diverses, des plus aux moins éduquées, racontent l'histoire d'une rupture et d'une chute aux enfers à la fin du XX^e siècle. Après l'indépendance, au début des années 90, les habitants d'origine ouzbèke ont nourri de grands espoirs et dans un premier temps se sont félicités de la chute de l'URSS. Les puissances occidentales promettaient "monts et merveilles" : l'économie de marché, la démocratie, des ONG. Dix ans après, le secteur privé est accaparé par le pouvoir politique et l'Etat, il est fictif et, au lieu de la redistribution de nouvelles richesses, on observe l'accaparement systématique de biens de plus en plus rares. Le marché est monopolisé au détriment de la société. C'est la dictature politique qui s'est installée au lieu de la démocratie promise. Enfin, depuis 2005 les ONG sont interdites à l'exception de celles de l'Etat couramment nommées "Gongos". Le sentiment d'un destin funeste, d'une régression sociale, économique et politique s'est installé. C'est une perception de chute qui prévaut, au milieu des vociférations nationalistes du président dictateur Karimov. L'accablement se lit dans les regards mais il se dit aussi par les mots. Cette sensation de chute ou de déréliction laisse peu de place à l'emploi de la notion de pauvreté. En effet, celle-ci n'est perti-

nente que lorsqu'elle est sectorielle (cf. la lutte contre la pauvreté de la Banque mondiale qui fait semblant de supposer que les "pauvres" sont les *losers* du marché). Les "pauvres" sont une catégorie constituée de marginaux, d'exclus, ou de "malades" non performants. C'est à ce titre qu'ils méritent assistance selon une philanthropie anglo-saxonne désormais globalisée. De telles catégories fonctionnent parfaitement au Bangladesh (patrie des "pauvres" pourrait-on dire !). Des milliers d'ONG, étrangères et locales, reçoivent d'importants crédits des bailleurs, pour la plupart multilatéraux, et distribuent aide et assistance à des populations qui gèrent depuis des lustres leur "identité" de "pauvre". Ce n'est pas un métier, comme pour les mendiants, mais c'est une condition qui désormais ouvre des droits de l'homme, dit-on. L'identité des nombreux "pauvres" du Bangladesh ne résulte pas de la commisération occidentale. Elle repose sur une définition positive de soi, statutaire, car la notion de statut n'est pas nécessairement ascensionnelle. La pauvreté est chronique. La misère signale une crise, fût-elle durable.

En Ouzbékistan, contrairement aux propos entendus au Bangladesh, personne ne se pense, ni ne se définit comme pauvre. La misère est un accident, un avatar collectif. La pauvreté est un statut. Ce statut n'existe pas en Ouzbékistan car la déchéance économique et sociale est collective, comme hier l'était l'idéologie du progrès soviétique. Parce qu'il n'y a pas d'histoire de la pauvreté dans cette société, la misère est bien partagée et c'est le lot commun des dictatures d'Asie centrale (Turkménistan, Ouzbékistan, Kazakhstan...). Cela ne signifie en aucune façon l'existence de pratiques de solidarité auparavant étatiques et désormais absentes. Mais parce que tout le monde vit une misère, qu'elle soit économique, morale ou intellectuelle, les pauvres ne sont ni identifiés, ni identifiables, tant ils sont tout un chacun. Et personne ne se pense comme pauvre mais tout le monde se définit comme exploité, dépouillé de ressources et de dignité. Nous sommes donc en présence d'une misère active, digne, revendiquée et non d'une pauvreté subie ou érigée en statut. Cela n'est pas sans rapport avec

l'idéologie soviétique égalitaire et avec les pratiques collectives d'alors.

Ainsi, en Ouzbékistan, la pauvreté n'est pas une catégorie locale pertinente car nous sommes dans un monde "développé" en crise ou déchu. Le sentiment et l'évidence de régression qui prévalent terrassent les hommes et les femmes sous le joug de la dictature nationaliste. A aucun moment néanmoins ils ne se considèrent comme des pauvres, des marginaux, des exclus, des largués. C'est plutôt d'un vol dont ils parlent, celui des processus d'une indépendance qui tourne au cauchemar de la dictature. Les voleurs désignés, ce sont les politiques, les oligarchies du pouvoir, la famille du dictateur, les mafias politico-économiques, mais aussi, à un moindre degré, ceux qui leur ont laissé croire, après la fin de la guerre froide, que le bonheur était à portée de la main, avec le marché et la démocratie en prime.

Le réveil est amer. Mais ce n'est pas le réveil d'un pauvre, qui a rêvé durant son sommeil qu'il était devenu riche, et se retrouve pauvre. C'est le réveil de citoyens bernés, dotés d'un statut, en tout état de cause, plus riche de dignité que celui de pauvre et d'assisté. Face à une situation aussi critique, presque désespérée à court terme, que font les ONG ? Et à qui s'adressent-elles ? Pour dire quoi ? En effet, l'observation des pays dits en "développement" montre qu'elles s'adressent en priorité aux "pauvres", plus pauvres, plus démunis... c'est-à-dire aux plus marginaux ou exclus du miracle global. Dans cette société du malheur partagé, sans pauvreté statutaire, comment se positionnent les ONG en Ouzbékistan ?

Les ONG : une pédagogie à blanc

On appelle tir "à blanc" l'usage d'une arme chargée par une balle fictive, sans effets. C'est semble-t-il ce qui est arrivé aux ONG³² en

³² B. Hours : "Les ONG au service de la gouvernance globale : le cas de l'Ouzbékistan", *Autrepart*, 35 :115-127, 2005.

N. Bagayoko-Penone, B. Hours : *Etat, ONG et production des normes sécuritaires dans les pays du Sud*, l'Harmattan, 313 p., 2005.

Ouzbékistan, dès lors qu'elles ont reçu des moyens importants de la part des bailleurs occidentaux pour réformer la société et que survient à l'inverse une régression manifeste et une détérioration sociale évidente. C'est dire que la cible a été manquée, même si incontestablement elle a connu quelques frayeurs. Pour demeurer à l'écart de la vulgate occidentale selon laquelle les ONG occidentales font le bien à la surface de la planète, il convient de rappeler que les ONG, particulièrement dans l'espace géopolitique postsoviétique, sont les acteurs d'une sorte de poursuite de la guerre froide dont les révolutions ou pseudo-révolutions en Ukraine, Georgie, Kirghizstan sont le théâtre et l'illustration. Les ONG sont au cœur de l'influence occidentale dans le monde. Cela est encore plus évident pour l'influence américaine, particulièrement importante dans les ONG d'Ouzbékistan, jusqu'à leur interdiction. On observe le même phénomène aux frontières de la Chine.

D'une manière générale, outre les cibles d'élection que constituent les pauvres et les exclus pour les ONG, celles-ci sont fréquemment des pédagogues de solutions solidaires, de prises en charge solidaires des victimes, des malades, des marginaux. Les ONG ont donc des fonctions ou des missions d'assistance et d'intégration.

On s'attachera ici à analyser les pratiques des ONG, leurs profils et leurs réseaux au terme d'une enquête de plusieurs mois en 2004 et 2005 en Ouzbékistan. Si la catégorie de pauvre ou de pauvreté n'est pas pertinente en Ouzbékistan, comme on s'est efforcé de le montrer, on ne s'étonnera pas que la pauvreté ne soit pas une cible explicitement affichée par les ONG. Sur la base des ONG observées en 2004 et de leur histoire antérieure (en 2005 la plupart seront supprimées), il apparaît qu'en Ouzbékistan les ONG se divisent en deux groupes principaux, selon leur type d'activité. Il s'agit d'une part des ONG orientées sur le développement de la société civile, d'autre part des ONG d'aide et d'assistance, plus ou moins philanthropiques, aux handicapés, prisonniers, jeunes délinquants. On pourrait y ajouter les très nombreuses ONG *gender* ciblant les femmes battues mais ce domaine rentre, de fait, dans une pédagogie de la société civile où les femmes sont particulièrement visibles. La plupart des responsables des ONG, tous domaines confon-

dus, sont des femmes, dont une bonne part ont eu une carrière active dans les organisations politiques soviétiques (Parti, *komsomol*, organisations de masse).

Cette réalité sociologique permet de souligner qu'en Asie centrale les ONG sont potentiellement des relais ou des tremplins politiques, à tout le moins des emplois de leaders, avec une forte tendance au recrutement familial dans les bureaux. La rareté des emplois n'explique pas à elle seule ce phénomène typique dans la région. Les ONG préoccupées par le développement de la société civile sont principalement financées par deux bailleurs : Soros et l'USAID. La fondation de Georges Soros – *Open Society Institute* – a investi énormément en Ouzbékistan, jusqu'à son interdiction en 2004. Cette fondation a subventionné la plupart des ONG ouzbékistanaises, en particulier les *business women associations* (*Tadbirkor Ayol*), les nombreux *resource centers* répandus dans le pays où s'apprennent l'expression de soi, le débat contradictoire à travers des jeux de rôles, l'organisation de groupes d'expression, des sciences sociales "démocratiques" inspirées par Karl Popper, le maître idéologique de Georges Soros. Beaucoup de cours de formation ont été dispensés pour apprendre les méthodes pour constituer une ONG, obtenir un financement, rédiger un projet sélectionné sur appel d'offres. L'impact pédagogique, méthodologique et idéologique de la fondation Soros a été énorme en Ouzbékistan (comme en Géorgie). L'apprentissage de la démocratie occidentale ainsi enseigné ne pouvait manquer d'être bloqué par le régime autoritaire en place.

La pauvreté n'est pas ciblée. C'est l'émancipation démocratique par la prise de parole qui est programmée. Les financements de Soros ont irrigué des dizaines d'ONG et des centaines de projets ponctuels. Ils ont encouragé l'apprentissage de la démocratie, la formation des citoyens, l'information politique et sociale. Ces ONG ne visent pas des catégories identifiées comme pauvres ou marginales mais des citoyens potentiels, des femmes, des jeunes, des intellectuels pour en faire des animateurs voire des leaders. Aucune assistance dans cela, mais la diffusion d'une pédagogie, d'un apprentissage de la démocratie, *via* la formation d'acteurs

sociaux, d'une prise de parole de groupes dans la société. Cette formation de démocrates à grande échelle s'adresse à de potentiels sujets politiques et non à des malheureux justiciables d'assistance. Elle s'est heurtée à la résistance de l'Etat pour lequel cette ingérence est devenue de plus en plus insupportable, en particulier depuis la chute d'Edouard Chevardnadze en Géorgie, au terme d'une supposée "révolution" pacifique où les fondations américaines ont joué un rôle manifeste. En effet, outre Soros, l'USAID est le principal bailleur de fonds des ONG en Ouzbékistan à travers des organisations comme *Eurasia Fondation*, *IREX*, *Freedom House* qui finançaient, jusqu'à leur interdiction en 2006, la formation de la société civile, comme Soros, mais aussi les médias libres, domaine sensible pour l'Etat autoritaire. Leurs ONG bénéficiaires interdites, comme elles-mêmes, ces organisations américaines attendent des jours meilleurs, en *stand by*. Toutes ces organisations sont porteuses d'un occidentalisme américain et agissent dans le cadre d'une "postguerre froide" démocratique. Leur engagement est idéologique, comme l'assistance apportée. Elle ne vise pas à soulager la misère mais à promouvoir la démocratie. Le cas des organisations de *business women* financées par les bailleurs évoqués appelle un commentaire. Il s'agit de favoriser l'autonomie économique des femmes entrepreneurs. En pratique la dimension entrepreneuriale est mineure et ces organisations présentent le profil commun de toutes celles axées sur le développement de la société civile. Mentionnons le cas de la violence conjugale (niée par l'Etat) qui a permis l'installation de "centres de crise" où sont reçues les femmes battues. En Ouzbékistan, les bailleurs, à 90% américains jusqu'en 2006, privilégient donc la démocratie et négligent le développement économique et par là même, la pauvreté.

Toutes les autres ONG, hors du champ "société civile", développent des activités caritatives ou philanthropiques visant moins la détresse économique, c'est-à-dire, la pauvreté que des groupes marginaux, handicapés, prisonniers, soit des cibles philanthropiques traditionnelles.

Les ONG en Ouzbékistan sont désormais des ONG étrangères (par exemple MSF), de moins en moins présentes, et des bailleurs

étrangers, principalement américains qui financent des ONG locales soit en leur faisant sous-traiter des activités soit en réalisant des appels d'offres et des concours de projets. Les limites d'un tel système sont connues. Il y a peu de continuité et de capitalisation d'un projet à l'autre par excès de dispersion. Les financements sont nombreux et infimes, ce qui limite l'impact. On entretenait ainsi l'illusion d'une société ouverte qui s'est effondrée en 2005 avec la reprise en main totale par l'Etat qui désormais trie les financements pour ses propres pseudo-ONG. Les bailleurs sont devenus discrets et attendent des jours meilleurs sans apporter un soutien trop visible aux petites ONG qu'ils ont financées et qui sont désormais en faillite ou interdites de fait car non enregistrées par le ministère de la justice, procédure obligatoire.

En Ouzbékistan, les ONG ne produisent pas des modèles ou des pratiques de solidarité mais des compétences démocratiques ou caritatives envisagées dans un but d'ascension sociale et professionnelle. L'institution solidaire essentielle demeure la famille qui fonctionne comme le bastion de repli, de protection, de survie. Ceux de ses membres qui travaillent entretiennent les autres. Cette famille est la principale sécurité en place dans la société et elle est en outre l'objet d'un discours étatique culturaliste et nationaliste qui accentue l'enfermement par la surenchère identitaire.

Ajoutons quelques mots sur le caractère symptomatique du micro-crédit qui se développe en Ouzbékistan et qui désormais confirme la crise économique que connaît le pays. Cet instrument de lutte contre la pauvreté est mis en œuvre de façon particulière néanmoins. L'accès au crédit, très difficile dans les banques d'Etat, est plus facile auprès des organisations de microcrédit. Cette situation typique des pays les plus pauvres révèle toutefois des spécificités en Ouzbékistan. Si le microcrédit participe du sauvetage et de l'assistance à une société paysanne à bout de souffle, sa dimension pédagogique, particulièrement évidente au Bangladesh avec la *Grameen Bank*, est ici relativement éclipsée par une approche financière et bancaire. L'union de crédit, une organisation américaine, est symptomatique d'une telle approche qui fonctionne sur les crédits d'épargnants locaux à qui sont servis des intérêts très

élevés. Le caractère spéculatif et financier de tels placements oblitère singulièrement l'apprentissage de l'investissement, suivant l'esprit initial du microcrédit. On peut donc dire que le développement du microcrédit en Ouzbékistan traduit l'incapacité du système bancaire d'Etat aux mains des oligarchies plutôt qu'une politique de lutte contre la pauvreté. Il est perçu comme purement financier par tous ceux qui y ont accès et comme un apprentissage de l'économie de marché par les bailleurs qui ne sont pas en position d'aide mais d'investissement. L'Etat lui-même investit dans le microcrédit dont on peut dire qu'il est donc une spéculation financière plus qu'une politique sociale.

L'Ouzbékistan est un pays pauvre, mais ce n'est pas un pays "en développement" car ce fut un pays "développé" au temps de l'URSS, tant par la recherche qui s'y produisait que par l'absence de précarité et de misère. L'examen de ce pays permet de prendre le concept de pauvreté pour ce qu'il est dans une large mesure : une notion occidentale, postdéveloppementaliste. En Ouzbékistan c'est la société qui est pauvre, misérable, en crise. Cela signifie que la dégradation du lien social est telle que la solidarité est devenue un vain mot, hors de la famille. Chacun tente de s'en tirer, se débrouille, dans son coin ou dans les tensions familiales, car tout forum est interdit par la dictature, qui de son côté nie la misère et monopolise les richesses. Cette misère prend plus de sens que la pauvreté. Elle signifie le délitement des liens sociaux, la chute dans la précarité et l'insécurité, la vie au jour le jour et les expédients. La misère n'est pas un statut, c'est une expérience. Tous les segments de la société sont atteints, avec plus ou moins de brutalité, les paysans et les chômeurs étant les plus touchés, mais aussi les intellectuels. Le régime politique porte une large responsabilité, mais les bailleurs occidentaux aussi, à un moindre degré, qui ont fait preuve à la fois de candeur et de cynisme, de suffisance idéologique et d'une attention insuffisante à la société. Pour réformer, il vaut mieux bien connaître ce que l'on souhaite changer.

L'observation de l'Ouzbékistan amène à penser que la déprivation de biens et de ressources, dite "pauvreté", est probablement moins pénible et moins infamante que la disparition de dignité qui consti-

tue le vrai malheur. Lorsqu'elle est exportée sans discernement, ni attention ou respect pour les gens, la démocratie échoue à s'implanter et à inspirer une société plus juste. Car c'est bien, au-delà de l'indigence technocratique du concept de pauvreté, que réside la vraie dignité qui n'est pas un besoin mais simplement une nécessité au même titre que les aliments pour des affamés. C'est donc par le désir, la faim de dignité, plutôt que par la pauvreté qui marginalise, qu'il convient d'aborder les sociétés humaines. La vraie déprivation, la plus grave, la plus radicale n'est peut-être pas celle de biens mais la perte et l'absence de statut digne qui interdit les rapports sociaux et empêche de se penser comme respectable dans une société respectée.

Pauvreté et sécurité

A plus d'un titre, le cas de l'Ouzbékistan est emblématique et instructif. Remarquons tout d'abord que la chute dans la pauvreté dont le pays est le lieu n'entraîne nullement, par exemple l'édification des riches en modèle comme au Vietnam du "socialisme de marché" (cf. II, 2) où le lecteur va à nouveau être entraîné. Au contraire, ceux-ci comme dépositaires d'un pouvoir de plus en plus honni, sont placés dans une distance maximale, quasiment extraterritorialisés de l'appartenance partagée. La pauvreté, qui s'accroît en Ouzbékistan derrière les murs qui se referment sur le pays, gêne d'autre part finalement peu les organisations internationales : l'Ouzbékistan n'est guère attractif et n'offre pas l'aspect spectaculaire des pauvres affamés d'Afrique ou d'Asie, transformés en marchandises morales universelles. Le tourisme se poursuit d'ailleurs sans embûche dans les splendides villes saintes de Chiva, Samarcande et Boukhara et les visiteurs ne soupçonnent pas les destinées dramatiques qui se cachent derrière ce magnifique patrimoine. "Sécurisé" par la Russie – dont le gouvernement limite aussi de plus en plus l'influence des ONG et s'est déclaré militairement solidaire du pouvoir ouzbek – l'Ouzbékistan échappe désormais en grande partie à la vigilance globalisée qui s'exerce contre d'autres Etats déclarés "voyous" – selon la terminologie américaine – qui réduisent à la misère leur peuple accessoirement

pauvre. La Russie de surcroît recevait jusqu'à la crise financière de 2008 qui tend à les renvoyer momentanément dans leur pays, une part importante des migrants illégaux d'Ouzbékistan, chercheurs, universitaires, ingénieurs et techniciens devenant maçons, électriciens ou au mieux ouvriers. Cette main-d'œuvre, à bon marché, sans couverture sociale et hors droit du travail, trouve dans l'ancien centre politique de décision un refuge précaire. Le rapport politique de domination entre les deux contrées se poursuit donc dans une continuité certaine, de l'empire soviétique avec son centre moscovite face à l'ex-république périphérique peuplée de musulmans, à la dépendance actuelle entre la fédération de Russie et la nation ouzbèke. "Nous ne serons jamais dépendants de personne" fut dans une superbe dénégation le slogan que choisit le régime après le massacre d'Andijan, conviant par autocars bien organisés, des jeunes des universités triés sur le volet à se réunir dans les stades pour fêter "la victoire".

On ne saurait s'étonner que, dans un tel contexte de disjonction profonde entre le réel et la fiction étatique, l'hypothèse prenne corps que les candidats au suicide, recrutés par des groupes islamistes informels et éparpillés, se multiplient acceptant de faire exploser n'importe quelle cible en même temps qu'eux-mêmes, pour quelques dollars et beaucoup plus par désespoir que sur la base d'une foi aux pratiques localement très érodées. Tout but proposé par un passant semble valoir mieux que le vide qui sous-tend l'appauvrissement actuel du sens dans les champs sociaux collectifs. C'est pourquoi les verrous sécuritaires internes de l'Etat et externes de la Russie ne peuvent constituer à long terme une garantie absolue. La nature spécifique de la pauvreté en Ouzbékistan – avec toutes les déclinaisons psychiques, intellectuelles, politiques et économiques indiquées – véhicule une insécurité potentielle explosive dans un futur indéfini. La gestion des risques inclut en effet désormais celle du désespoir de générations de jeunes chômeurs guettés par les radicalismes. Cette évidence planétaire est particulièrement claire en Ouzbékistan. Cette situation est génératrice d'insécurité locale, nationale, régionale. Au nom de cette insécurité, en Ouzbékistan, à un moindre degré en Russie, les régi-

mes se durcissent face à une offensive dite “démocratique” encouragée et financée par les USA, *via* les ONG. Cette postface de la guerre froide se déroule sur un fond de crise économique et elle se nourrit du développement de la pauvreté et de la précarité. Celle-ci néanmoins n’est pas un hasard fâcheux, une dérive ou une pathologie. Une approche prédatrice de l’économie de marché sévit dans l’espace postsoviétique, tout comme se développent des alternatives “nationales autoritaires” à la démocratie occidentale. Ces évolutions ne sont nullement accidentelles. Elles découlent de politiques sociales et économiques inappropriées, tant multilatérales que locales, qui préfèrent les profits à court terme à une justice à long terme sans laquelle il n’y a pas de stabilité. Pour l’instant, pays paria, l’Ouzbékistan s’éloigne toujours plus du monde globalisé et de ses règles de gouvernance : il n’est plus une cible des entreprises de démocratisation, ni de luttes contre la pauvreté. Exclue des intérêts du millénaire, sa population de “mutilés sociaux”³³ est livrée sans défense au délire d’une reconquête identitaire fondée sur des chimères ancestrales. Etouffée par la honte et oubliée, elle a intériorisé sa déchéance et la cache avec pudeur. Dans le même moment, les institutions internationales confondues semblent porter leurs regards ailleurs, ignorantes qu’elles sont que la pauvreté est peu de chose face à la perte du sens et de la dignité en société.

³³ Alexandre Vexliard, 1998 (1^{ère} édition 1957), *Le clochard*, texte présenté par Laurent Mucchielli, Desclée de Brouwer.

Pauvreté et richesse au Vietnam

Monique Selim

La pauvreté paraît une des catégories qui répondrait le plus à des critères d'objectivation, bien que ceux-ci soient largement problématisés et discutés en particulier lorsqu'il s'agit de leur transfert d'un contexte social et historique à un autre. Corollairement, du point de vue de la doxa, la pauvreté serait une situation évidente, constatable par l'observation directe. Sa mesure à l'aune d'indicateurs multiples, supposés universalisables, sa quantification de plus en plus sophistiquée renforcent ces sentiments et ce d'autant plus que sa mise en spectacle systématique dans les médias vise à convoquer des émotions contradictoires : compassion, répulsion, autosatisfaction statutaire, satisfaction de soi, etc. Le champ idéologique actuel dans lequel s'inscrit la pauvreté comporte en outre des spécificités en regard des années 70-80 : la persistance de la pauvreté, voire sa croissance est un des lieux de cristallisation des processus de globalisation du capitalisme financierisé. En réaction, la dite "lutte contre la pauvreté" se présente plus *in fine* comme un exorcisme symbolique et un instrument de légitimation des évolutions économiques que comme une volonté de transformation. Corollairement le retour des thématiques chrétiennes de la "beauté de la pauvreté", de sa qualité de "don de Dieu", frappées d'opprobre pendant quelques décennies, surprend par son ampleur et son caractère de régression de la pensée collective qu'elles incarnent. Entre idéalizations latentes ou explicites et proclamations

péremptaires d'éradication, les débats sur la pauvreté illustrent certains aspects des engluements intellectuels postérieurs à l'effondrement de la partition du monde en deux blocs antinomiques communiste et capitaliste. Depuis, en effet, la pauvreté oscille entre destin, culture – selon des édifications ethnographiques devenues classiques – et ajustements modestes continuellement repensés par les économistes. Ecartelée entre une autonomisation impossible et les cohortes de corrélations dans le cadre desquelles elle est étudiée, elle révèle sa présence manifeste ou en contrepoint dans tous les terrains des sciences sociales, sans pour autant que les recherches puissent convaincre qu'elles traitent d'un objet commun. Aux niveaux locaux, nationaux comme international qu'elle croise et imbrique selon plusieurs axes pertinents, elle se dévoile comme un épïcêtre du jeu des rapports sociaux happés par le marché. En effet, alors qu'auparavant elle semblait cantonnée aux pays dits les moins développés ou encore en voie de développement, son évidence actuelle au cœur des démocraties industrielles s'institue comme un analyseur du monde globalisé, tissé par des interdépendances multiples et définitives. En faisant le lien entre des configurations estimées autrefois incomparables, elle montre aujourd'hui l'impossible séparation épistémologique des situations et des pays. Pour la majorité, le temps apparaît bien lointain où la pauvreté – reconstruite par la théorie politique – fut parée de vertus positives, permettant l'accès à une position élevée. Les processus de déhiérarchisation massive que mirent en branle les révolutions communistes de 1917 à 1975, s'appuyèrent sur une reconceptualisation de la pauvreté comme catégorie d'appartenance à des classes exploitées et opprimées, dites « de base » et destinées à devenir “maîtres” comme incarnation du “peuple”. Les rehiérarchisations qui s'ensuivirent promurent les inférieurs en destituant les supérieurs. Le caractère systématique de ces reclassements en Chine, au Vietnam et au Laos par exemple amènerait à supposer que l'inculcation idéologique suivie de tant de conséquences pratiques laisse des traces. Le cas du Vietnam, par le retournement présent de la figure du pauvre consécutif aux réformes économiques, montrera au contraire la fluidité des idées et des idéaux, leur labilité sous le coup des bouleversements socio-économiques.

La pauvreté révolutionnaire

La classification – soit la juste assignation de chacun à une appartenance de classe et de sous-classe sociales – fut une obsession pour tous les gouvernements révolutionnaires. Dans ce domaine, le régime chinois fut sans doute celui qui excella le plus dans les tentatives de précision et de corrections répétées des erreurs. Le récit de William H. Hinton – *Fanshen* ³⁴ – montre ainsi la passion qui anima les paysans, guidés par leurs leaders politiques, pour atteindre la représentation d'un ordre hiérarchique le plus idoine possible. Durant les “cent fleurs”, puis lors de la révolution culturelle, le pays connaîtra de nouvelles procédures de reclassement de la population autant si ce n'est plus violentes encore. Les classes sociales d'origine – indexées aux ressources économiques – ne furent néanmoins plus le critère décisif : elles cédèrent le pas – compte tenu de leur supposé affaiblissement par les luttes constantes qui les prirent pour cibles – à de nouvelles catégorisations entièrement politiques, édifiants ennemis et héros du moment.

Au Vietnam – placé entre les influences alternées et/ou conjointes de l'ex-URSS et de la Chine – le mouvement de classification des gens en fonction de leur origine après 1954 sera moins enflammé et aussi moins complexe : quatre classes furent exposées ; les paysans furent répertoriés entre pauvres, moyens, riches, propriétaires ; les ouvriers ; les petits capitalistes comprenaient les intellectuels, les fonctionnaires, les petits commerçants, les artisans ; les capitalistes s'étendaient au grand commerce, à l'industrie et à la rente du capital financier. La cartographie qui s'installera durera de longues décennies sans remises en causes notoires, comme en Chine où un individu peut avoir vécu plusieurs rabaissements et rehaussements successifs liés aux changements de mots d'ordre politiques. Comme ailleurs, une origine de classe de “paysan pauvre” ou d'ouvrier permit à des centaines de milliers de gens d'accéder progressivement à l'éducation, puis selon leurs capaci-

³⁴ *La révolution communiste dans un village chinois*, Terre Humaine, poche, 1971.

tés, à une position de “cadre politique”, éventuellement pour les plus doués ou les plus méritants au statut prestigieux de professeur dans l’université du syndicat national de Hanoi destinée à former l’avant-garde du pays, choisissant les meilleurs dans toutes les provinces. Les discours se recourent beaucoup sur les enfances de “pauvre” durant la colonisation : vente comme domestique, à l’âge de six ou sept ans, à une famille fortunée, réduction à “l’esclavage” selon les termes appris par la suite pour caractériser la “période féodale”, puis fuite et salut grâce à la rencontre de militants du Parti. L’appareil d’Etat vietnamien fut ainsi peuplé de descendants de familles “pauvres” obtenant leurs diplômes en ex-URSS ou dans les pays satellites. D’aucuns avouent en riant que le doctorat leur fut “donné” ; les contrats de formation qui liaient les pays ne prévoyaient en effet guère le retour main nues.

Durant la réforme agraire dans les campagnes, des propriétaires terriens étaient alors battus et/ou tués lors de mises en scène publiques expiatoires, leurs cadavres n’étant toutefois pas abandonnés aux chiens à l’instar du modèle chinois. “Pauvres” et “riches”, assignés aux pôles extrêmes de la nouvelle hiérarchie politique, se virent marqués à vie ainsi que leurs enfants : toujours obligatoires, les curriculum vitae renseignent aussi sur les appartenances de classe des collatéraux et des conjoints ainsi que sur leurs éventuelles fautes politiques ; le départ illégal à l’étranger d’un parent est resté jusqu’à peu une tache majeure, jetant la suspicion sur toute la famille. Tous les récits de vie comportent cette dimension et une sorte d’exutoire aux échecs personnels peut ainsi parfois se dessiner pour le sujet. Si la condition de “pauvre” illuminait un chemin “radieux” où l’emploi était automatique, en revanche avec une marge de choix individuel extrêmement mince voire inexistante, accéder au Parti et conserver sa confiance pour un héritier des anciennes classes possédantes, supposait de donner des gages énormes : rupture complète avec la parenté en exil, participation aux procès concernant des parents, accomplissement des tâches les plus ingrates, etc. Parfois les personnes âgées ne parviennent pas à retenir leurs larmes en se remémorant leur passé et “l’inhumanité” des comportements à laquelle elles furent astreintes, pour effacer leur

origine “négative” et se maintenir dans l’élite politique. D’une manière générale sauf à être prêt à des sacrifices inouïs, être issu d’une classe supérieure interdisait de devenir membre du Parti ou rendait cette adhésion extrêmement difficile ; corollairement la promotion aux postes de direction s’avérait impossible.

Au terme de leur vie, tous ceux qui ont vécu activement cette période – “pauvres” comme “riches” – s’accordent sur le point que d’innombrables irrégularités, tricheries, défaillances et injustices ont connoté l’institutionnalisation des effets des classements naturalisés : si les griefs sont bien sûr plus nombreux du côté de ceux qui ne parviennent pas à effacer la suspicion originaire qui pesait sur eux, ils ne sont pas absents chez les promus de la révolution : est regrettée souvent de façon significative l’obligation d’un mariage avec un membre du parti issu d’une classe “positive” (ouvrier/paysan) alors que les sentiments amoureux s’étaient portés sur un être “barré” et “gênant” pour sa carrière. Plus globalement ce sont les rapports entre configuration personnelle et ordre politique qui sont au cœur des discours : les contraintes de conformité psychique, l’impossible ajustement parfait à l’illusion idéologique restent à l’esprit comme des sortes de marécages et d’impasses. En interrogeant la vieille avant-garde, on perçoit l’ampleur des ressentiments, des rancunes et des rivalités ; les accusations fusent : d’incompétence d’un côté des ascensionnels des anciennes classes inférieures, de permanente stigmatisation de ceux qui malgré leur extraction avaient réussi à se faire reconnaître dans la hiérarchie politique. 50 ans après, la catégorisation “révolutionnaire” conserve donc toute sa vigueur dans les esprits alors qu’un nouveau processus de rehiérarchisation de la société lui ôtant sa pertinence est en place depuis le début des années 90.

Héros du marché

En 1986, au Vietnam comme au Laos, le modèle chinois de “socialisme de marché” est adopté : les réformes entreprises visent à intégrer le pays dans l’économie mondiale par l’introjection d’échanges et de rapports capitalistes sans modification de l’appareil politique de l’Etat-parti. Il s’ensuit – comme le lecteur

l'a déjà appréhendé (cf. II, 2) – des dynamiques de polarisation politico-économique, conduisant la sphère du pouvoir à s'approprier les bénéfices de l'ouverture par la mise en place de réseaux plus ou moins mafieux. Généralisée, la corruption transforme le parti de structure de domination en voie d'accès aux ressources et en espace de concentration des biens. L'idéologie évolue elle-même considérablement : l'enrichissement personnel est salué comme une contribution au développement national, les jeunes hommes d'affaire se voient gratifiés de "l'Etoile Rouge" et les nouveaux "milliardaires" (en dongs) sont édifiés en héros de la "rénovation". L'abondance inédite qui règne dans les espaces marchands qui se multiplient entraîne une compétition effrénée plaçant la consommation en nouvelle norme statutaire. Chacun pour ne pas être laissé sur le côté de cette aventure merveilleuse, tente, par des efforts énormes accomplis dans le domaine du travail, d'être à la hauteur : la maison individuelle, la qualité de son ameublement deviennent des emblèmes de hiérarchisation, impliquant des restrictions sur la nourriture et l'habillement. La perte de santé peut ruiner ces aspirations consummatoires, dans la mesure où son coût incombe désormais en très large partie aux familles, y compris dans les institutions publiques où les personnels se font rémunérer illégalement par les patients pour tenter le moindre geste.

Dans cette nouvelle conjoncture où l'emploi, non seulement n'est plus assigné mais de surcroît s'achète, nombreux sont ceux qui se perçoivent de plus en plus marginalisés, faute de travail et/ou de revenus suffisants pour s'ajuster un tant soit peu aux critères du moment. Ce renversement brutal et très rapide des principes qui ont tissé la trame des cinq dernières décennies destitue de son piédestal "le pauvre" revenu à une condition symbolique d'une certaine manière pire que celle qui précéda la "révolution". Les révoltes ouvrières, paysannes, de minorités contre les organes locaux du Parti et les directions d'entreprise, affichant dans une ostentation insultante les fruits de leurs gains indus mettent en évidence le caractère ressenti comme insupportable des situations de tous ceux qui se vivent comme maintenus contre leur gré dans une pauvreté infamante. Les pénuries collectives antérieures étaient en effet

appréhendées dans le cadre d'un partage national vertueux, résultat de la lutte internationalisée entre pays communistes et capitalistes ; incombant désormais au seul individu, la pauvreté stigmatise d'autant plus qu'elle s'inscrit dans un contexte général de croissance. L'idée que le Vietnam est encore "pauvre" mais rattrapera bientôt les pays "riches" en devenant "capitaliste"³⁵ ne soulage guère ceux qui vivent dans la honte leur propre "pauvreté" comme la trace indélébile d'un passé désormais obsolète. Si les enfants de cadres politiques, en formation universitaire, sont pour leur part certains d'avoir un emploi acheté par leurs pères, ceux des ouvriers – retraités avant l'âge, licenciés ou encore toujours inscrits formellement sur les registres de leur entreprise mais sans activité et sans salaire – affirment avec virulence l'incertitude complète de leur avenir. La nouvelle représentation tissée par les dominants que la "pauvreté" est la conséquence d'une incapacité personnelle, une sorte de "tare" quasi génétique s'impose en effet de plus en plus dans la société : rester "pauvre" aujourd'hui serait une faute dont chacun est responsable, le phare brillant aux regards de tous que l'exhibition de la fortune incarne la valeur absolue. Le membre du Parti riche est ainsi devenu un modèle à imiter sur le même mode qu'auparavant le militant sévère, dévoué, proche du "peuple", flottant dans ses vêtements tel Hô Chi Minh.

Une telle inversion d'idées s'explique en premier lieu par la conservation de l'appareil de domination qu'est l'Etat-parti : cette continuité politique majeure permet tous les changements de contenus de sens dès lors que la matrice du pouvoir reste la même. Dans cette perspective, on mesure à quel point l'idéologique se révèle volatil devant la force des hiérarchies politiques et de leurs emprises et la violence des processus économiques. Un siècle d'inculcations idéologiques martelées en URSS, 50 ans en Chine et au Vietnam, à chaque fois avec l'aide éventuelle de la terreur, laissent des sortes de tables rases mentales remplies immédiatement par de nouvelles convictions dont les contradictions avec le passé sont effacées en un instant. Ces processus de "balayage" idéologi-

³⁵ M. Selim : "l'Imprécatrice", *PTAH* 11-12 :191-201, 2001.

que qui se répètent partout et, par lesquels les normes globales – aux côtés d’une extraordinaire progression de croyances religieuses de toutes sortes – s’installent sur le fondement de l’interdépendance économique du capitalisme, comme seul horizon, sont particulièrement manifestes autant dans les pays néo-communistes – tels la Chine, le Vietnam et le Laos – que dans l’ensemble des pays postcommunistes – Russie, Républiques d’Asie centrale, Europe de l’Est, etc. Dans tous les cas l’effondrement des systèmes centralisés de production et le démantèlement de la protection sociale ont laissé des pléthores de “pauvres” dont les qualifications et les compétences autrefois sources de fierté, en regard d’ascendances misérables, sont aujourd’hui d’une inutilité désolante. Désidéologisée cette pauvreté massive pèse sur des destinées personnelles erratiques du poids énorme d’une perte de sens radicale, alors que pour les organisations internationales présentes dans ces pays, elle se chiffre, se planifie et devrait dans l’avenir, se résorber grâce aux armes de lutte déployées. Parmi ces dernières, le microcrédit a acquis une renommée remarquable, se diffusant à l’ensemble du monde à partir de l’invention bangladaisienne de la *Grameen Bank* née dans un contexte de réformisme politique spécifique et largement méconnu.

Au Vietnam, les ONG occidentales appliquant le microcrédit doivent passer par l’intermédiaire des organisations de masse, supposées représenter “la société civile”, et les prêts vont donc directement dans les mains des familles politiquement méritantes, évitant assez systématiquement les plus démunies. Écarté des postes permanents de plus en plus rares et réservés donc aux membres du parti et à leurs parents, soumis à l’emploi précaire qui interdit l’adhésion au syndicat, le Vietnamien “pauvre” aujourd’hui ne peut trouver de refuge ni dans les tontines instituées et appropriées par les couches moyennes aux revenus stables, ni dans les aides étrangères filtrées par les cercles locaux dominants. La pauvreté apparaît donc comme une série de privations, de négations, de murs qui se dressent isolant le sujet de plus en plus des dynamiques économiques. Si le gouvernement vietnamien a mis plus de temps que son homologue chinois à inviter les entrepreneurs privés à rentrer

au Parti, les évolutions en cours témoignent en revanche que les anciennes classes laborieuses au profil messianique tant vanté sont, là comme en Chine, désormais passées aux oubliettes de l'histoire d'un "socialisme de marché", phase transitoire très ponctuelle vers le développement d'un capitalisme normalisé. Toujours en avance, la Chine commence d'ailleurs à voir s'exprimer les réflexions d'intellectuels recommandant des réformes politiques orientées vers la "démocratie" pour permettre une plus grande efficacité des réformes économiques.

Exclusion et pauvreté

La variation rapide des régimes de pauvreté au Vietnam en mettant l'accent sur la dimension de production de signifiant invite de façon exemplaire à une distance nécessaire face à tous les usages du moment des figures du pauvre dont la multiplicité antérieure se voit peu à peu réduite à une unicité instrumentale, facile à manier. Que la pauvreté ne soit plus donatrice d'identité doit tout d'abord être souligné dans la mesure où cette déqualification est récente et marque une rupture. Les débats des années 70 sur la société de consommation, qui cherchaient dans les groupes ethniques dits "primitifs" des modèles d'abondance permettant de contester le capitalisme croissant qui n'y voyait que dénuement et arriération, paraissent hors de propos : il ne viendrait plus à l'idée d'aucun philosophe ou essayiste, en s'appuyant sur des récits d'ethnologue, d'avancer que la "pauvreté" est un choix à la fois culturel et politique de sociétés ayant refusé en toute connaissance de cause l'Etat. Ces sociétés dont les *Yanomani* furent l'éponyme sont aujourd'hui reliées en permanence au monde global par la foule des ONG qui viennent au secours de leur appauvrissement bien réel : elles se sont peu à peu glissées dans l'image du manque qui lui était imposé, recueillant et réclamant les aides nationales et étrangères. La dépolitisation de la pauvreté est un second point décisif de la conjoncture présente : si le bloc communiste a eu le monopole idéologique de la pauvreté comme construction politique s'étendant du passé à l'avenir, de façon plus déterminante son existence et la lutte incessante menée contre lui ont eu pour consé-

quence des politiques sociales amenant une réduction concrète de la pauvreté dans les démocraties capitalistes. Le refoulement du communisme vers un archaïsme désuet, en voie de trépasement, l'expansion sans limites du capitalisme se traduisent par l'abandon des mesures de protection sociale et la nouvelle conversion du "progrès" au profit. Dénudée, détachée des systèmes politiques et économiques, la pauvreté se répandrait à la façon d'un mal autonome, incurable, dans lequel tenter de puiser une identité relèverait du délire. Corollairement l'affrontement idéologique entre "pauvres" et "riches" – tel qu'il pouvait se donner à voir dans les bastions d'un lumpen-prolétariat héritier de la période industrielle antérieure³⁶ – s'est complètement affaïssé au profit de distanciations de plus en plus redoutables : "la misère" n'est délibérément plus une matrice identitaire, l'acquisition par tous les moyens illicites des biens inaccessibles et convoités étant un remède pour les plus téméraires. Le succès du terme d'exclusion qui constitue une des nouvelles couvertures de pensée de la pauvreté tire son ressort en grande partie de toutes ces amputations progressives et de la coloration d'objectivation qu'il véhiculerait : s'y décèlent le retour à des descriptions crues du caractère répugnant du "pauvre", l'identification de ses carences intellectuelles et psychiques comme facteur déterminant de sa condition, bref l'avancée en forme de régression vers les représentations génétiques faisant de la pauvreté, comme à la fin du XIX^e siècle, un héritage biologique³⁷. Séparés ou associés, les vocables d'exclusion et de pauvreté permettent de cerner le champ d'interprétation actuel de phénomènes identiques de relégation qui s'épanouissent autant dans les sociétés occidentales que dans l'ensemble des pays dits du sud. Les processus qui conduisent à ces retranchements – qui peuvent aller jusqu'à la mort physique et sociale que ce soit sur les trottoirs de Calcutta ou dans

³⁶ G. Althabe, B. Légé, M. Selim, *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Anthropos, 1984.

³⁷ Le livre de Patrick Declerk illustre cette tendance : *Les naufragés, avec les clochards de Paris*, Plon, 2001, Collection Terre Humaine.

les métros parisiens³⁸ – sont appréhendés comme de plus en plus irrémédiables, mécaniques et tout se passe comme si les actions entreprises en leur direction achevaient de les enterrer comme fait. L'esquive des rapports de domination politique, économique, sociale et symbolique qui en sont constitutifs, l'attachement à des modes de description plus ou moins fascinés face à ce qui serait des univers "étrangers" comportant leurs propres habitudes et règles participe au renforcement de visions d'une sorte de fatum condamnant des populations au départ hétéroclites à des situations d'indigence de plus en plus prononcées. Néanmoins les désindustrialisations au nord, les délocalisations au sud, le modèle devenu général d'emploi émietté et précaire et de façon plus décisive la minorisation du travail comme source de richesse en regard du capital financier sont amenés à grossir inévitablement les masses de "pauvres" candidats à des circulations migratoires de plus en plus périlleuses. Face à ces déterminations structurelles qui rendent concret le partage des espaces entre "pauvres" et "riches", la convergence entre la réalité et les perceptions qui la légitiment se présente comme une nouvelle topique de réflexion, en particulier pour les sciences sociales qui dans leur ensemble contribuent à façonner les rationalisations dominantes, dans lesquelles les contradictions prennent des allures fantomatiques. C'est pourquoi dissocier les "mots du pouvoir"³⁹ des logiques de singularisation est particulièrement nécessaire face à la "pauvreté" qui est le support de discours aux fonctions efficaces, dans le cadre d'une information des pauvres à participer aux échanges marchands. Francine Mestrum caractérise ainsi avec brio les finalités de ces discours : reproduction, légitimation et fabrique de "vérité"⁴⁰.

³⁸ *Ethnologie des sans-logis, étude d'une forme de domination sociale*, sous la direction de P. Gaboriau et D. Terrolle, L'Harmattan, 2003.

³⁹ *Nouveaux cahiers de l'IUED*, n°13, sous la direction de G. Rist, 2002.

⁴⁰ "De l'utilité de la lutte contre la pauvreté pour le nouvel ordre mondial", *Nouveaux cahiers de l'IUED*, n° 13 : 67-82.

L'investigation ethnologique à l'épreuve de la globalisation

Monique Selim

Le cadre

En raison de son histoire, tout prédestinait l'anthropologie à une confrontation difficile avec la globalisation. Émergeant avec la colonisation, la discipline avait d'un côté forgé des méthodes d'investigation – l'ethnographie⁴¹ – profondément marquées par cette période de conquêtes et de domination, et de l'autre construit un modèle d'altérité hiérarchique et spectaculaire. Les décolonisations ont eu pour conséquences des évolutions importantes de l'anthropologie obligée à un rapatriement sur des terrains proches, ruraux et urbains, des démocraties industrielles et/ou même relevant de la société d'appartenance de l'anthropologue. Cette transformation complète des modalités du rapport entre l'anthropologue et les sujets étudiés, ainsi que des relations interpersonnelles qui constituent la matrice de la connaissance anthropologique ont conduit à une réflexivité aiguë de la discipline, reconsidérant sa méthodologie et ses fondements épistémologiques. Cette réflexivité qui est parfois poussée jusqu'à la négation d'une spécificité et/ou d'une "scientificité" du regard anthropologique face à la vision des

⁴¹ Cf. Benoît de l'étoile, *Le goût des autres*, Flammarion, 2007.

acteurs sociaux nourrit aujourd'hui nombre de colloques et de publications.

Le passage d'une distance culturelle et sociale posée comme objective à une proximité imposée entre l'anthropologue et ses interlocuteurs a en effet fait éclater la notion antérieure de l'objet de l'anthropologie, et de son objectalité. Force a été de s'orienter vers l'idée de situation ethnologique dans laquelle l'anthropologue est un acteur social - miroir sur lequel vont s'imprimer, de manières déviées et diverses - conflits, enjeux des rapports sociaux, projections multiples. En dépit de tous ces remaniements intellectuels, l'anthropologie a mis beaucoup de temps à se saisir de la globalisation, accumulant les retards ou tentant de s'accrocher non sans désespoir à ses propres "coutumes" dans le souhait d'une forme de légitimation par "l'ancestralité", mimétique de son objet premier, "le primitif". Ainsi en va-t-il de la notion de culture, recyclée dans les "flux culturels" incessants provoqués par la globalisation sur lesquels l'anthropologue devrait désormais se focaliser, en quelque sorte par "tradition", pour assurer sa pérennité, qu'il cherchera aussi vainement dans la réduction du politique à ses nouvelles ritualités.

Pour la défense de l'anthropologie, soulignons que les obstacles structurels internes étaient nombreux sur le chemin d'une approche spécifique de la globalisation : où et comment en effet édifier l'originalité de la démarche ethnologique lorsque peu à peu disparaissent sous les yeux des chercheurs les contextes emblématiques de leur vocation ? Le passage de terrains ruraux édifiant des "communautés" à des terrains urbains supposés réglés sur l'anonymat avait semé dans les années 70-80 le même trouble dans l'esprit de beaucoup d'ethnologues sentant s'écrouler leur raison d'être, et se percevant assimilés malgré eux à des sociologues, voire des économistes ou des psychologues. L'hypothèse – assez ridicule, faut-il dire – que l'anthropologie devait se consacrer dès lors prioritairement au sauvetage des peuples en voie de "disparition" car menacés par la "modernité", tâche urgente s'il en est, a recueilli donc jusqu'à maintenant assez de succès, en offrant de

surcroît quelques étincelles d'héroïsme à une profession très axée sur sa conservation "conservatrice".

De façon plus décisive la conception fondatrice du terrain de l'anthropologue caractérisé par l'indistinction de champs sociaux – séparés dans les conjonctures industrielles – a instruit de nombreux blocages ; le souvenir de territoires où se concentraient et s'entremêlaient rapports de parenté, structures politiques, économiques et symboliques dans une même unité de temps et de lieu apparaît l'antithèse extrême de la globalisation marquée par l'interdépendance, les migrations, et les échanges économiques. Longtemps rivée à des modes de territorialisation dont le village au destin monographique a constitué l'ultime achèvement, l'anthropologie a dû s'éprouver au contact de déterritorialisations systémiques autant idéelles que matérielles constituant le moteur de la globalisation et dessinant des espaces imaginaires aux contours fluctuants. La conception fondatrice du terrain à la territorialisation ontologisée incluait de surplus la "culture" comme la quintessence de la société représentative d'une altérité sublimée dans une évacuation notable de déterminations économiques et politiques : cette esquive était d'autant plus nécessaire qu'il fallait continuer à imaginer des isolats autonomes dans des conjonctures de domination politique coloniale et néocoloniale, impliquant à plus ou moins grande échelle la prédation économique et l'extorsion de profits.

La globalisation, qui est avant tout une nouvelle constellation économique d'expansion sans frein du capitalisme financiarisé, fait voler en éclats cette perception de la culture comme un héritage primordial, spirituel, déterminant des "mentalités" et surtout des comportements mécaniques, où l'acteur privé d'autonomie individuelle se fond dans un agrégat hypostasié. Les processus actuels de globalisation au contraire incitent à mettre l'accent sur la mise en œuvre de normes globales, politiques et morales en particulier, façonnant un appareil idéologique partagé. Mais normes et idéologies font l'objet de réinterprétations par les acteurs sociaux individuels et collectifs. Là précisément intervient l'investigation ethnologique apte à prendre la mesure des écarts et des déformations,

des déviations et des subversions appliquées à ces formations idéologiques globales dans les situations microsociales qui sont par définition le lieu préférentiel de l'investigation ethnologique et qui offrent à l'observation des logiques propres. Ce retour du politique sur une scène globale, le poids toujours croissant de l'économique à toutes les échelles ont donc bouleversé l'habitus ethnologique, amené à se crispier de façon symptomatique sur l'ethnographie, auréolée dans un esprit critique, comme quintessence de la pratique professionnelle.

A un autre niveau c'est le statut lui-même de l'anthropologue qui s'est trouvé très malmené car il était porté par les rapports de domination coloniaux et néocoloniaux qui lui assuraient l'effectuation de l'investigation ethnologique avec l'aide de ses "informateurs", terme colonial par excellence, réduisant la connaissance à une somme d'informations données et reçues. Ces supports macrosociaux à la maîtrise d'un terrain microsocial et surtout de ses sujets se sont de fait écroulés sous l'effet de l'ouverture à un théâtre global et de l'entrechoquement imprévisible de segments de domination, importés et exportés. Démuni de toute autorité *a priori*, l'ethnologue a dû inventer sa position – tout en repensant son objet et ses méthodes – et en particulier appréhender son implication personnelle dans les relations nouées, ses effets et les retours de cette dernière. Corollairement l'investigation ethnologique a dès lors fait l'objet de multiples narrations cocasses et anecdotiques, hissant l'ethnologue au rang d'un héros aventurier en but à des séries d'embûches harassantes. Plus concrètement la monétarisation de l'accès au terrain et à ses acteurs est devenue une pratique fréquente retraduisant la perte statutaire de l'anthropologue et la progression des rapports marchands dans tous les champs sociaux. Cette monétarisation des relations interpersonnelles – sur lesquelles se bâtit la connaissance anthropologique – est à distinguer des "cadeaux" et "pièces" donnés autrefois aux "informateurs" pour encourager leur bonne volonté.

La globalisation impulse aujourd'hui des sous-systèmes globalisés de travail, de santé mais aussi d'implication personnelle et collective à travers les entreprises caritatives que sont les ONG ; cepen-

dant ces sous-systèmes ont pour caractéristiques de s'actualiser dans des multitudes d'entités imbriquées, en concurrence, se démultipliant horizontalement mais toujours intégrées dans des plateaux de commande. Ces nouvelles sphères d'insertion et de mobilisation des acteurs constituent un domaine d'exploration récent, d'autant plus inescapable qu'il donne sens à la vision des individus sur leur vie, les rapports de domination et d'exploitation qu'ils subissent et dont ils tentent de sortir. Réservoirs de significations contradictoires et d'espoir pour les gens, les ONG deviennent pour l'anthropologue incontournables car elles permettent d'appréhender à la fois la production d'une machine globale sous ses facettes institutionnelles et entrepreneuriales, et l'initiative personnelle qui la sous-tend y compris lorsqu'elle est en partie préfabriquée par des appareils efficaces.

S'il est une ambition dont l'anthropologue ne peut se défaire, c'est sa perspective fondamentale de retotalisation du sens conféré par les individus à leur intégration dans des champs sociaux de plus en plus fracturés par les processus de globalisation et déterritorialisés. Il est devenu courant de considérer que dans le monde actuel, l'investigation ethnologique se doit donc d'être multisite, l'anthropologue suivant les gens dans leurs déplacements et acceptant aussi l'impossibilité fréquente de se maintenir sur la longue durée sur un terrain dont les acteurs sont pris par des rythmes infernaux de quête de survie, de travail, etc., et ont donc peu de temps à lui consacrer s'ils ne voient pas un intérêt immédiat à sa présence. Soulignons que ce qualificatif de multisite gagne à être problématisé au-delà de sa dimension descriptive : il s'agit en effet avant tout de pouvoir saisir dans un même regard le jeu des positions des sujets dans les différents champs sociaux où ils s'inscrivent car là réside la cohérence en dernière instance de leur trajectoire personnelle. Mais cette orientation demande aussi de comprendre comment ces différents champs sociaux, dans leur forme particulière dans des contextes variés, s'articulent entre eux de façon structurelle.

Trois niveaux d'articulation sous-tendent donc l'investigation ethnologique : le premier qui s'efforce de recomposer la logique pro-

pre du sujet au-delà de sa fragmentation. Le second qui décompose les liens entre des sphères sociales en apparence étanches alors même que c'est leur ensemble structurel qui est essentiel ; le troisième qui fait la jonction entre ces deux pôles extrêmes et saisit les transformations qui les agitent dans leurs répercussions et leurs échos incessants. Ainsi, les investigations ethnologiques qui se focalisent sur un champ social et ses enjeux propres demandent à être étendues aux autres champs sociaux qui lui sont liés. Travail, résidence, parenté se présentent comme des domaines d'insertion des acteurs dont l'importance découle immédiatement de leur caractère nécessaire, incontournable. Le politique cristallise tout à la fois la domination et ses échappatoires. Les ONG apparaissent aujourd'hui des espaces sociaux les plus représentatifs d'une conjugaison de problématiques personnelles et de rhizomes collectifs détenteurs de stratégies politiques et économiques globales. Enfin, l'imaginaire dans lequel s'inscrivent les croyances de toutes natures – institutionnalisées, périphériques, marginales – occupe une place centrale dans l'investigation ethnologique, non parce qu'il en référerait au culturel, mais avant tout parce qu'il est le dépositaire des lignes de fuite qui donnent sens à l'accomplissement des tâches du réel, qu'il les explicite et les éclaire. Notons que le terrorisme – qui constitue un décrochage majeur – est un des paradigmes des horizons imaginaires dont le spectre hante la scène du monde global, comme sur un autre registre la virtualisation de la communication par Internet.

Revenons maintenant sur ces différents champs sociaux et les problèmes actuels que l'anthropologue rencontre dans leur approche. Commençons par le travail dont le marché et les règles ne cessent d'accroître leur pression sur les acteurs. L'accès à une entreprise a toujours été extrêmement difficile pour un anthropologue souhaitant à la fois s'entretenir librement avec les employés et observer les rapports quotidiens. Cette présence ethnologique s'est de façon récurrente heurtée aux règles du profit. Aujourd'hui où s'intensifient les rythmes de travail et où la surexploitation se banalise, l'entrée de l'anthropologue pour plus de quelques heures ou quelques jours dans une grande entreprise, multinationale ou natio-

nale, semble bien incertaine. Il semble que des enquêtes de longue durée, fondées sur une présence quotidienne, menées dans une multinationale américaine au Bangladesh (1988-1989), dans des entreprises d'Etat au Laos (1991-1993), ne seraient guère reproductibles aujourd'hui comme me le faisait remarquer en 2008 un ami et collaborateur vietnamien qui m'accompagna dans une très grande usine textile en pleine expansion en 1999. Autant du côté des directions d'entreprise soucieuses d'augmenter sans cesse les bénéfices, que de celui des salariés épuisés par les cadences et redoutant les licenciements, l'idée d'un temps gratuit laissé à l'explicitation de soi pour les acteurs, aurait bien du mal à s'infiltrer. Il ne resterait alors à l'anthropologue que les franges les plus marginales des champs du travail et encore les moins rentables ! Par exemple, en Chine il apparaît quasi impensable de mener une investigation ethnologique même minimale dans une entreprise textile en pleine croissance recrutant des jeunes filles enfermées dans leur atelier et leur dortoir, dans une mine ou encore une briqueterie où sont atteints des seuils extrêmes d'oppression. Le travail apparaît pourtant un champ majeur d'exploration pour l'anthropologue car d'une certaine manière il commande tous les autres en assurant la simple existence. Il faut donc tenter l'impossible mais aussi chercher à contourner ces barrières, en rencontrant à l'extérieur de l'entreprise les acteurs et en recomposant par ce détour les groupes sociaux de différente nature qu'ils forment dans la sphère du travail. Aussi imparfaite soit-elle cette démarche est bien souvent l'unique chemin viable, comme dans le cas de l'Ouzbékistan (2003-2005). Elle permet de saisir le degré d'investissement des individus dans le travail, leurs modes mineurs ou majeurs d'identification à leur fonction et à l'entité qui les emploie ou au contraire sa neutralisation, voire son rejet. Plus précisément peut être comprise de cette façon la manière dont les individus enregistrent les contraintes accentuées qui pèsent sur eux dans le champ du travail et leurs répercussions en termes d'intériorisation de la concurrence interpersonnelle et de conflits ouverts. De ce point de vue, le travail est une entrée anthropologique directe et crue dans la globalisation dont la primauté économique ne peut être occultée. Cette entrée fondamentale conduit en

outre à une herméneutique des déplacements et compensations sur d'autres sphères qui vont acquérir d'autant plus de séduction et d'intérêt que les statuts de travail s'effondrent, se fragilisent, s'émiettent. S'éclaire ainsi la volonté des acteurs de construire des murs entre les champs sociaux collectifs minés du travail et les domaines où l'illusion de l'intimité, du privé, de la subjectivité, de l'affectivité et de l'autonomie peut être entretenue et confortée : ces domaines sont multiples ; ils démarrent dans la résidence où s'abrite la famille et s'étendent à toutes les édifications imaginaires et insertions groupales qui vont de la croyance à la militance. Dans cette mosaïque, la parenté prend une place particulière tant les attentes et demandes conscientes ou inconscientes qui s'y catapultent sont énormes, le désir de réparation ne pouvant alors qu'être voué à l'échec. Les contradictions accrues qui bouleversent les univers de parenté ressortent bien du fait que la parenté est souvent utilisée comme une métaphore des relations hiérarchiques internes au travail pour en partie en amadouer les contours.

Ouvrons une brève parenthèse comparative sur les termes d'adresse, la parenté fictive et la parenté sociobiologique dans des usines étudiées au Bangladesh et au Laos illustrant avec acuité que les usages imaginaires et pratiques de la parenté comme lien social dans le cadre de l'entreprise ne sauraient être simplement déduits des structures de parenté dans la société globale, telles que l'état des connaissances nous les livre. La première usine étudiée au Bangladesh relevant d'une grande ONG est dirigée par d'anciens militants indépendantistes et humanistes qui recrutent prioritairement des femmes abandonnées, en situation de rupture de parenté. Concomitamment, une métaphore de parenté, celle de la fratrie, est prescrite pour la formulation des rapports hiérarchiques, dans une finalité de distinction avec les modes habituels d'autorité et de coercition dans les lieux de travail. Cette métaphore restitue sur un mode euphémisé le modèle d'une parenté idéale dégagée de la contingence des phénomènes sociaux négatifs. Quelques années plus tard lorsque sous l'effet d'une expansion et de nouveaux recrutements, l'entreprise traverse une période de crise, la métaphore de parenté devient alors un des enjeux et des terrains préférentiels de

revendication des anciens salariés ; ceux-ci délaissent l'emploi de ces termes de parenté face à certains de leurs responsables hiérarchiques directs auxquels ils s'adressent à nouveau selon les anciennes marques officielles de respect. Ils expriment par ce geste leur refus des mutations de l'entreprise, de leur perte de statut et d'espoirs de promotion. Ils indiquent la distance qu'ils prennent à l'égard de l'organisation.

En revanche, dans la filiale d'une multinationale américaine à Dhaka, les liens de parenté foisonnent effectivement ; le syndicat a en effet obtenu la quasi-maîtrise du recrutement à travers une négociation donnant la préférence aux membres de la parenté des employés permanents. Hiérarchies de travail et hiérarchies de parenté cohabitent donc dans l'espace social de l'entreprise. Cette cohabitation institutionnalisée est productrice de contradictions aiguës et d'évitements systématiques. Les adresses de parenté fictive ou réelle se voient bannies par les salariés eux-mêmes au profit de termes hiérarchiques perçus comme neutres car professionnels. Des individus liés par la parenté demandent leur changement de poste dès qu'ils sont susceptibles de se retrouver dans une proximité hiérarchique de production. Les nombreuses associations enregistrées à l'intérieur de l'usine, qui rassemblent un petit nombre de salariés, dissimulent mal des factions violentes. Ces factions luttent manifestement pour la détention du pouvoir syndical mais leurs enjeux ressortissent à un champ de parenté profondément fracturé par la conjonction de deux hiérarchies d'origine différente, devenues antagonistes. Des mouvements d'unification se font ainsi jour entre nouveaux recrutés et cadets ; ceux-ci n'osent accuser publiquement leurs aînés respectifs d'avoir utilisé leurs salaires pour s'enrichir et augmenter leurs propriétés terriennes. Ils jouent alors sur les rivalités entre les *anciens* en position d'autorité et de leadership, et déjouent subtilement leurs alliances. Dans le champ résidentiel, ils se séparent et procèdent à la répartition des biens familiaux.

Dans le contexte laotien, en revanche, les acteurs mettent en scène au sein de deux usines pharmaceutiques d'Etat, un usage généralisé des termes de parenté (sœur/frère, aîné/cadet, frère du père/frère de

la mère, etc.) dont la principale caractéristique était d'être en adéquation complète avec l'âge biologique des sujets, sans prise en compte de leur statut hiérarchique à l'intérieur de l'espace de travail. Cette fixation dans la détermination biologique, son caractère indépassable contrastent fortement avec les usages bangladeshis où la parenté fictive était avant tout un instrument d'affirmation hiérarchique institutionnel pouvant rentrer en contradiction avec l'âge objectif des acteurs. A l'inverse, "l'enfermement biologique" qui enserme la parenté fictive dans les usines laotiennes inscrit d'une manière ou d'une autre une mise à distance des ordres hiérarchiques institutionnels.

Ces exemples illustrent les modalités selon lesquelles la parenté peut se trouver l'objet de reconstructions, de manipulations, de nouvelles significations sociales ou au contraire d'affirmations dans une continuité sociologique inentamable, sous l'effet des micro-structures originales de rapports sociaux dans lesquelles elle s'inscrit. La société bangladeshie, comme beaucoup d'autres, montre ainsi, qu'au-delà d'un discours dominant apologétique sur la parenté, la nature des champs sociaux de parenté apparaît de plus en plus liée aux contraintes économiques que subissent les acteurs ; ces contraintes toujours plus fortes s'exercent dans une conjoncture sociopolitique extrêmement précaire où le problème de la légitimité de l'Etat tend à avoir de manière aiguë pour corollaire la question insigne des légimations statutaires individuelles.

D'une manière générale, la parenté se fracture sous le coup des logiques de déterritorialisation et dénaturalisation des liens qui caractérisent la globalisation au profit de relations achetables et jetables. Ajoutons à cela l'immense toile globalisée de parenté mythique que façonnent les ONG en suscitant des parrainages sur le thème de devenir père ou mère symbolique d'un enfant lointain et abandonné. Mais aussi les multiples propositions actuelles de combler dans les villes des pays industriels la solitude des personnes âgées et isolées par des cohabitations avec des jeunes gens en recherche de logement, sous l'angle d'une parenté imaginée. Ces phénomènes et bien d'autres pointent le rôle de cristallisation de la parenté comme rêve thérapeutique des béances qui s'installent dans

le travail, les institutions, l'action collective, et plus généralement l'ensemble des rapports sociaux placés sous tension. Alors même que la parenté dans son champ propre est désubstantialisée, elle se réapproprie dans l'imaginaire une surface d'extension notable qui demande à être comparée aux fonctions de cimentage et de subordination qu'elle détenait dans des contextes d'interpénétration des champs politiques, économiques, religieux, etc.

Puisque l'unicité et le monisme qui caractérisaient les conceptions antérieures du terrain se sont éclipsés, on peut aujourd'hui considérer que l'investigation ethnologique porte sur un agencement globalisé de dispositifs microlocaux en réfraction permanente les uns avec les autres, construits ou imposés aux acteurs qui y prennent place. De ce point de vue, l'aide humanitaire sur laquelle quelques ethnologues commencent à se pencher est un excellent exemple dans la mesure où elle offre à l'observation une chaîne d'entités institutionnelles ou non, soit des regroupements emboîtés d'acteurs depuis les récipiendaires jusqu'aux financeurs, en passant par les donateurs et l'infinité de médiateurs de toutes sortes qui s'érigent à chaque palier. C'est l'ensemble de la chaîne sur laquelle porte l'investigation ethnologique, repérant les contradictions internes et externes et leurs évolutions. Ainsi une ONG autochtone bangladeshie de grande renommée internationale (GK) se présente localement comme une entreprise, une université et un hôpital avec ses employés, ses enseignants et ses praticiens de différentes catégories ; mais elle s'actualise aussi dans de larges groupes de populations urbaines et rurales démunies, analphabètes ou peu éduquées où elle envoie ses cadres. Elle est encore une institution qui participe activement au champ politique national. Au plan international, elle dispose d'un côté de comités de soutien spontanés, de l'autre d'un réseau d'organisations influentes délivrant des fonds, dans lequel elle doit défendre sa position. On voit ainsi que ce terrain aux contours paradigmatiques est immédiatement globalisé, tant au plan géographique qu'idéologique, politique et économique. De plus en plus d'ethnologues inscrivent leurs enquêtes dans le cadre d'ONG dans lesquelles ils sont bénévoles ou employés, se mettant à leur service parfois parce qu'il n'y a pas d'autre voie d'accès au

terrain. Des ethnologues par ailleurs créent leur ONG sur un terrain qu'ils ont longuement fréquenté. Ces postures diverses répondent à l'importance qu'ont prise dans le monde actuel les ONG, objets de connaissance anthropologique. Ces ONG pointent de manière préférentielle le processus d'hégémonisation de la charité qui accompagne la généralisation du capitalisme, y compris dans les pays comme la Chine, au gouvernement nominalement communiste. Elles balayent de larges morceaux idéologiques du XX^e siècle axés sur le statut, les luttes, le classement, répandant dans leur sillage des multitudes de pauvres et de victimes.

C'est pourquoi les ONG – en s'offrant à l'investigation ethnologique – plongent corollairement dans l'obsolescence de grands pans de l'ancien vocabulaire de la discipline, fondé sur la permanence d'une rupture entre le savant et son objet hypostasié dans les notions d'altérité, d'information, d'ethnographie.

Si l'on veut dépasser le simple cadre monographique, les ONG posent des problèmes méthodologiques spécifiques à l'anthropologue. Prenons la configuration exemplaire du Cambodge⁴² où la prolifération des ONG locales et internationales s'inscrit historiquement dans la nécessaire reconstruction des infrastructures du pays après les quatre années du régime de Pol Pot. Les ONG se voient rassemblées, selon leurs cibles prioritaires, dans des coordinations auxquelles elles adhèrent moyennant une cotisation, ou dont elles sont exclues si elles n'ont pas assez de ressources. Très rares sont les ONG totalement indépendantes et à l'écart de ces coordinations désignées localement comme des *umbrellas* ou des *coalitions*. Ces coordinations qui sont nationales ou internationales sont les principales récipiendaires de l'aide au développement, supplantant l'Etat et la redistribuant aux ONG qui se mettent sous leur tutelle. Cette remarquable structure pyramidale d'ONG semble de fait pousser plus à la coopération qu'à la concurrence directe, la lutte contre la pulsion de mort qui a ravagé le pays s'imposant à tous. Elle se présente comme une sorte de machine-

⁴² Enquête menée avec B. Hours en mars 2009

pilote de gouvernance modèle, en raison de l'adhésion qu'elle suscite et de son efficacité. C'est donc cette édification d'ONG interdépendantes et hiérarchisées que l'anthropologue devrait alors prendre comme objet sous ses différents aspects à la fois macrosociaux et microsociaux à travers quelques ONG et des coordinations d'ONG exemplaires, leur histoire, celle de leurs employés et de leur mode d'incorporation de cette nouvelle langue universelle qui se parle dans ce monde particulier et déterminant que forment les ONG. Les ONG, au-delà de leur rôle d'acteurs idéologiques, sont en effet devenues de véritables appareils politiques et économiques de gestion de la globalisation, assurant ses ancrages territorialisés. Néanmoins la crise financière de 2008 peut fragiliser les dispositifs locaux, comme au Laos où les ONG locales, formées par des ONG internationales, en sont encore à leur balbutiement. Destinées à représenter la "société civile" dans l'esprit de leurs formateurs – dans le contexte d'un Etat communiste archaïque où l'appartenance au Parti reste réservée à quelques privilégiés – ces ONG vont se voir privées de leurs subventions qui vont faire en partie défaut à leurs donateurs. Le suivi anthropologique de ces aventures est d'un grand intérêt, révélant les modalités d'avancées et de repli des acteurs : "Je peux survivre avec ma rizière" expliquait à Vientiane une leader d'ONG focalisée sur la promotion des femmes⁴³, s'attendant à perdre son salaire dans l'année. Ce recours éventuel à l'autosubsistance apparaît de fait récurrent dans l'imaginaire et les pratiques au Laos.

Face aux nouveaux agencements de dispositifs que crée la globalisation, la communication interpersonnelle sur laquelle s'appuie l'anthropologue se joue avec des interlocuteurs et des collaborateurs, sur le fond d'alliances reconnues, dans un climat d'égalisation symbolique, dans lequel seule la parole peut s'énoncer. La bulle d'égalité fictive que doit instituer l'anthropologue pour produire des connaissances constitue donc la situation ethnologique en une scène d'extraterritorialité en rupture avec les ordonnancements sociaux expulsant conflits, dominations

⁴³ Enquête menée avec B. Hours en mars 2009

et hiérarchies quotidiens. C'est cette dimension atopique de l'investigation ethnologique qui déclenche la réflexivité des acteurs sur leur propre vie, leur désir d'élaboration de soi devant un autre, dans lesquels gît la richesse des matériaux. Plus que jamais le terrain implique une relative acceptation par l'anthropologue de sa destitution subjective : il doit comprendre ce qu'il est pour les acteurs et pousser leurs logiques à son égard le plus loin possible dans la mesure où celles-ci constituent la plateforme de ses interprétations. Le politique traverse l'ensemble de cette nébuleuse d'écoute qui, au-delà de son intimité apparente révèle les modes de subjectivation variés des fonctionnements sociaux et l'écho des rapports macropolitiques et micropolitiques. De plus en plus indexé sur des opérations économiques et financières, minorisant les Etats dont la souveraineté paraît bien souvent fantôme, le politique réapparaît avec une force inédite dans des institutions de tous types.

Déplaçons nous maintenant brièvement vers les champs résidentiels qui connaissent des bouleversements insignes mais qui restent peut-être néanmoins comme auparavant les terrains les plus faciles d'accès pour l'anthropologue. La résidence est en effet un territoire, et l'accentuation des inégalités de revenu à laquelle s'ajoute la hantise sécuritaire, conduit à des ségrégations et des hiérarchies territoriales de plus en plus fortes, reflétant les conditions économiques des acteurs. Des investigations ethnologiques peuvent être menées tant dans les condominiums bien fermés et gardés des nantis qui se multiplient en Asie et en Amérique du Sud, sur le modèle américain, que dans les zones les plus délaissées des grandes métropoles urbaines dès lors que l'anthropologue réussit à construire les bases de son acceptation et à convaincre les acteurs de s'emparer de l'enquête et de lui donner sens. L'étanchéité des territoires, les murs matériels et symboliques qui les séparent sont renforcés et on assiste donc à des mouvements paradoxaux de reterritorialisation et de déterritorialisation sur lesquels le regard ethnologique doit se fixer tant ils sont riches d'enseignements sur les amphibologies constitutives de la globalisation. Corollairement, ces reterritorialisations résidentielles sont elles-mêmes la matrice de

logiques contradictoires d'ethnisation, de création de "niches ethniques" mais aussi de groupes rassemblant des acteurs d'appartenances diverses. La pluralité des items fondateurs des cohésions microsociales et des affrontements offre des combinaisons inattendues façonnant des paysages de rapports sociaux très divers surtout si l'on se situe aux pôles extrêmes des stratifications socio-économiques.

C'est au sein de ces territoires que s'abritent les croyances qui constituent un objet traditionnel de l'anthropologie. La nécessité d'articuler les imaginaires religieux, leurs exportations et leurs importations aux autres champs sociaux s'impose plus que jamais devant la multiplication des offres de salut et de fortune par une foule d'institutions de différente ampleur et de prédicateurs variés et hauts en couleur. D'une manière générale, la pénétration de l'anthropologue dans un groupe religieux repose sur la conviction implicite ou explicite des acteurs, soit de bénéficier d'une reconnaissance inopinée de la vérité de la doctrine divulguée, soit plus directement de convertir celui auquel ils montrent pratiques et rites. L'explosion du marché des croyances et sa globalisation évidente et bien étudiée n'a fait que renforcer cette tendance en transformant la proposition religieuse quelle qu'elle soit en un produit marchand achetable et changeable selon les réponses concrètes qu'il apporte aux questions et souffrances éprouvées. D'une certaine manière ces nouveaux terrains, où s'agencent et fluctuent des imaginaires globalisés sous formes de segments brassables et recomposés à l'infini, sont les plus aisés dans la période actuelle pour l'anthropologue qui peut y mener de longues enquêtes centrées sur la rencontre entre la demande des acteurs et la construction d'un étalage marchand de biens idéels. Les individus sont dans des conditions favorables pour se livrer et réfléchir sur leur trajectoire et les circonstances qui les ont amenés là ; l'observation de l'organisation religieuse de ses ramifications et de ses soubassements financiers et politiques est par ailleurs le plus souvent réalisable sans obstacle majeur.

Un des effets majeurs de la globalisation est d'avoir permis à chacun d'acquérir l'identité qu'il souhaite sur le moment et corollai-

rement de construire son intégration ponctuelle ou plus longue dans un groupe d'appartenance, changeable par définition. Cette volatilité des définitions de soi – qui inclut le sexe – en réponse à l'extension des logiques marchandes dans tous les domaines, est productrice de processus hautement antinomiques : les conversions religieuses sont devenues monnaie courante comme les réinventions de leurs origines par les acteurs et les groupes sociaux, retournant, refusant ou redoublant les assignations dont ils sont l'objet. Les imaginaires ethnistes ont acquis une ampleur sans précédent en devenant des appareils idéologiques d'Etat remplaçant les constructions politiques antérieures – communistes en particulier – qui les avaient contenus par la force. À un niveau supérieur, de surcroît, les organisations internationales qui entendent défendre des patrimoines culturels minoritaires le font sur un mode fossilisé qui égalise nature et culture et qui alimente au nom de la diversité biologique et culturelle ces imaginaires ethnistes.

Insistons sur le fait que les nouvelles technologies de l'information conduisent à reformuler complètement les contours du groupe social, défini par l'interconnaissance, sur lequel l'anthropologue cible sa recherche. Auparavant ce groupe social était nécessairement concret et constitué autour d'une interconnaissance réelle. Aujourd'hui il faut penser et inclure dans l'investigation ethnologique l'hypothèse de groupes sociaux abstraits, autoproduits par les possibilités de communication par Internet. On ne saurait qualifier ces nouvelles formes d'interconnaissance de simplement virtuelles dans la mesure où les groupes sociaux ainsi créés ont des modalités d'existence, d'action et de communication extrêmement différentes. Si certains sont très volatils, d'autres s'ancrent dans la réalité et débouchent sur une multitude de pratiques privées ou publiques, relevant de la société civile ou enclenchant des luttes sociales éventuelles. On peut distinguer parmi les ancrages de ces groupes sociaux immatériels, la dissidence politique, l'affiliation religieuse mais aussi des mobilisations ponctuelles sur un événement, un individu ou une cause. La Chine prolifère de telles interconnaissances émergentes et très combatives, qu'il s'agisse de partir sauver les sinistrés d'un tremblement de terre, éduquer de jeunes cam-

pagnards dans des zones montagneuses ou encore traquer un mari infidèle et corrompu. Face à ces nouveaux groupes abstraits, la question est en particulier de comprendre les logiques de leur accrochage au réel ou d'analyser au contraire si la communication immatérielle va suffire à leur existence. Soulignons que l'anthropologue peut désormais s'immerger dans un groupe social abstrait, s'insérer dans le jeu des relations interpersonnelles, s'y impliquer et construire donc une enquête ethnologique entièrement immatérielle. Il lui incombe – comme face à un groupe social concret – de déchiffrer les articulations entre les investissements différentiels des acteurs, ici démesurés, entre une communication strictement abstraite et leurs sphères réelles de rapports sociaux, plus ou moins réduits ou subjectivement minimisés. Le constat que des groupes sociaux abstraits prennent comme fondement l'appartenance déclinée en termes ethniques et/ou religieux, tels des sujets français d'origine maghrébine ou de confession juive, connote à un autre niveau les contradictions permanentes qui agitent le monde globalisé déchiré entre la clôture sur un entre-soi chimérique et évanoui et l'ouverture à un espace illimité.

L'ethnisation qui perfuse le monde globalisé se traduit aussi dans la prolifération des camps de réfugiés, "d'expulsés ethniques" qui sont appréhendés depuis peu comme des lieux d'investigation ethnologique sur lesquels des analyses aussi brillantes que celle de M. Pollack concernant les camps nazis sont néanmoins encore attendues. La difficulté est en effet grande pour l'anthropologue de se dégager de la figure humanitaire à laquelle il est assimilé de façon immédiate par les acteurs en position de victimes. Or cette collusion d'images qui structure un rapport fondamentalement inégalitaire axé sur la demande de survie est un obstacle de taille pour édifier avec les sujets un espace partagé de réflexivité indispensable à la connaissance anthropologique.

C'est à l'impossibilité aujourd'hui de concevoir une connaissance dénuée de finalité et d'applications marchandes que se heurte essentiellement l'anthropologie, les anciennes institutions de recherche s'étant partout délitées devant la mise en place d'un modèle généralisé d'appels d'offres et de projets. L'autoconstruction de sa

position sur le terrain par l'anthropologue en a été rendue d'autant plus malaisée que du point de vue des acteurs eux-mêmes, l'idée de connaissance sans autre but qu'épistémique n'est plus soutenue ni envisageable hors de la sphère de la vérité religieuse. Un utilitarisme tous azimuts, à plus ou moins court terme, conduit les acteurs à proposer à l'anthropologue des formes d'engagement contractuel pour des causes les plus diverses, comme dans le cas de ceux qu'on appelle "les peuples autochtones" défendant leurs territoires dits "ancestraux". L'anthropologue se voit ainsi impliqué dans des conflits internes et externes de caractère politique qui interdisent la distance nécessaire à une investigation rigoureuse. Il s'ensuit – dans ce contexte de quasi-recherche-action – la résurgence de la notion "d'engagement" comme constitutive du métier d'anthropologue. Un brouillard certain entoure le débat actuel sur l'engagement, mettant sur le même pied des ethnologues au service de renseignements généraux de différente nature et d'autres aux options politiques affirmées, séparant ou confondant selon les cas, recherche et militance. Une gamme de postures sociales, intellectuelles et psychiques est donc étalée comme relevant de la même matrice alors qu'il faudrait plutôt distinguer, dans une perspective sartrienne de la liberté, des comportements qui se rangent du côté de l'ordre existant, s'efforçant de le consolider par l'action personnelle, d'autres prenant pour horizon la transformation du présent et l'avenir, et enfin, une partie qui trouve dans l'action un refuge contre la pensée. Engagement et implication sont de surcroît fréquemment appréhendés comme proches sans pointer que l'engagement ressortit à la volonté, et que l'implication se dédouble au contraire entre, d'une part un affect inconscient et, d'autre part, sa reconnaissance et son décorticage pointu à des fins épistémologiques dans le cadre de l'analyse institutionnelle, en sociologie, en psychiatrie et dans d'autres disciplines. Ce contexte idéologique mêle et brasse donc des orientations très différentes voire antithétiques qu'achève de brouiller l'effondrement des institutions de recherche en ramenant les anthropologues dans l'insécurité des champs du travail, la concurrence effrénée pour des emplois ponctuels, la compétition pour des financements de courte durée. Le succès de plus en plus grand de la thématique éthique en anthropo-

logie – à l'instar de l'ensemble des champs sociaux, économiques, politiques et intellectuels – en est symptomatique, comme s'il s'agissait de redonner de la brillance et de la luminosité à un phare en voie d'extinction et d'écroulement !

L'engouement suscité par le *care* illustre bien ces revirements : ramenant sur le devant de la scène la philosophie morale que les philosophes eux-mêmes avaient cru enterrer – pensaient-ils définitivement à la fin des années 60 –, renaturalisant les comportements éventuellement avec le secours des définitions du masculin et du féminin – quelles que soient les précautions catégorielles prises par l'allégorie du genre –, le *care* constitue une régression intellectuelle majeure en termes sociologiques et politiques, que cachent mal la sophistication extrême et l'érudition des raisonnements. Le succès du *care* conforte par ailleurs avec conviction le retour invoqué à l'aide personnelle et personnalisée, de la compassion à la charité en lieu et place de systèmes publics nationaux de solidarité, balayés par la globalisation.

Le mode de production de la connaissance anthropologique se voit ainsi déstabilisé d'une double façon par les bouleversements induits par la globalisation ; la précarisation salariale des anthropologues et l'obligation où ils se trouvent de s'inscrire plus ou moins dans les enjeux des groupes sociaux affaiblissent la discipline dans une conjoncture de délégitimation du savoir.

Comme on l'a déjà souligné dans cet ouvrage, la femme, l'étranger, l'autochtone et le pauvre sont des acteurs idéologiques centraux de la globalisation poussant à la mise en œuvre de normes de charité, de sécurité et de moralité. Ils réapparaissent sur les terrains façonnant des pôles positifs et négatifs constitutifs des rapports sociaux, à travers des personnages référentiels pour les acteurs. Les logiques de production et d'internalisation par les gens de ces figures symboliques se dévoilent dans les biographies, l'entrechoquement des positions occupées dans les différents champs d'inscription sociale et le tissu des relations interpersonnelles. On entrevoit là le saut permanent effectué entre les échelles macro et microsociales, qui se donne à voir précisément comme

l'originalité de la démarche anthropologique à la recherche de singularités représentatives du présent.

Modes de communication ethnologique

L'histoire de l'ethnologie témoigne selon les époques de différentes conceptions de l'enquête de terrain que récits ethnographiques et manuels permettent de bien cerner. La centralité du terrain – comme trait spécifique de la discipline ethnologique – s'efface dans un premier temps derrière le contact avec un autre dont l'altérité est exacerbée. Les indépendances des anciennes colonies, en provoquant le rapatriement de l'ethnologue sur son pays d'origine, conduisent corollairement à chercher dans la nature de la relation nouée avec les acteurs qui font l'objet de l'investigation ethnologique une singularité méthodologique. Plus les acteurs se rapprochent du profil social de l'ethnologue – milieux urbains, entreprises, associations, laboratoires scientifiques, etc. – plus la réflexivité ethnologique s'exerce sur la fabrique de la connaissance propre de l'ethnologue. Cette orientation, qui émerge dans les années 70, continue de nourrir nombre de travaux qui tentent de se frayer un chemin original entre les deux pôles d'un narcissisme du chercheur éradicateur de toute objectivation possible et des efforts de rigueur scientifique décortiquant les moments clés d'une enquête. Appréhender clairement et positionner le type de communication que forge l'ethnologue avec ses interlocuteurs mobilise toujours une foule de notions depuis que l'authenticité ne peut plus guère être invoquée sans faire sourire ; de la sympathie à l'empathie qui place la sensation et le désir d'éprouver au sens fort du terme, dans un but cognitif, les mêmes sentiments que les sujets, une gamme de nuances toutes instructives pourrait être établie. En particulier les excès actuels du capitalisme globalisé relancent la militance, figure même de l'alliance avec les acteurs, au sein de la collectivité des ethnologues, obligés de renoncer à des emplois

scientifiques réservés et garantis et amenés à louer leurs compétences à divers types d'organisations parmi lesquelles les ONG sont nombreuses. Ce contexte économique favorise la reprise d'un militantisme ethnologique qui depuis les guerres de libération, les famines et la dénonciation de l'ethnocide (R. Jaulin) s'était mis en veilleuse.

Dans cette matrice spéculative, la psychanalyse – qui s'attache à disséquer les fondements psychiques des relations – et ses concepts ne sont guère sollicités aujourd'hui, alors qu'ils l'avaient été dans une perspective épistémique, très précisément par Devereux dans *De l'angoisse à la méthode*. Ce fait est peut-être moins paradoxal qu'il ne le semblerait si l'on constate que les rapports entre anthropologie et psychanalyse se sont établis principalement autour du corpus théorique des deux disciplines. La confrontation clinique des cadres du terrain et de la praxis analytique dans une optique épistémologique est restée exceptionnelle bien qu'elle paraisse *a priori* bien plus féconde que les sempiternels faux "dialogues" sur l'universalité/ la relativité de l'Œdipe, la pérennité du vagin denté ou encore l'architectonique différentialiste du masculin et du féminin. Ainsi, ne peut-on que regretter que la soumission intellectuelle de matériaux ethnologiques donnés à un ensemble théorique d'ordre psychanalytique ait souvent constitué l'aboutissement des explorations disciplinaires tentées. Corollairement, la recherche par la psychanalyse d'états archaïques, à l'appui de thématiques universalistes prenant pour socle l'hypothèse d'altérités radicales, témoins d'une généalogie de l'esprit humain s'est pour le moins révélée infructueuse, ne faisant que consolider des positions acquises. Dans les deux cas, l'emprunt à une discipline externe a épousé le même modèle d'une sélection d'éléments, de concepts et de fragments thématiques pour renforcer la gangue théorique de l'emprunteur. Ainsi en va-t-il fréquemment dans les échanges entre les disciplines, les rapports entre économie et anthropologie se prêtant bien souvent au même schème que ceux entre psychanalyse et anthropologie. Le présent, tout à la fois comme objet d'interprétation et comme pratique disciplinaire terrain/divan, a été de fait délaissé comme s'il présentait un moindre intérêt en regard

d'un passé habité et fondé par des héros aux statures de Freud, Geza Roheim, Lévi-Strauss, Boas ou bien d'autres.

C'est sur ce présent que nous focaliserons ici l'attention en deux temps ; nous reviendrons tout d'abord sur l'interprétation du rôle de l'ethnologue et des relations qu'il noue sur le terrain dans la production des connaissances ethnologiques. Nous examinerons ensuite plusieurs situations ethnologiques dans lesquelles la violence de l'Etat fait vaciller l'esprit des acteurs et pousse corollairement l'ethnologue à quelques réflexions analytiques.

Positions, postures, figures de l'ethnologue

La notion d'informateur a été au centre du dispositif ethnologique dès son émergence et continue à être d'un emploi courant dans la discipline, comme si, par sa seule invocation, elle consacrait la scientificité de l'enquête de terrain hypostasiée par l'adjectif ethnographique. La critique de cette notion d'informateur a été maintes fois faite sans pour autant réussir à amoindrir son aura chez les jeunes ethnologues en recherche de légitimité comme chez les plus âgés accrochés aux leçons passées. Au-delà du fait qu'elle inscrit le caractère hiérarchique du rapport de l'ethnologue à ses interlocuteurs dits "privilegiés" et qu'elle construit l'altérité en rupture, la notion d'informateur pointe l'hypothèse d'une connaissance métaphoriquement contenue dans une boîte qu'un "indigène" – représentatif du groupe – accepterait de remettre à l'ethnologue. A l'époque coloniale, la domination du colonisateur et éventuellement quelques gifles – comme le rappelle M. Leiris – suffisaient à assurer cette transmission. Plus tard l'argent s'imposa contre le "don" de généalogies ou le récit de mythes fondateurs. Dans tous les cas la conception de la connaissance comme "information" que véhicule la notion d'informateur paraît campée dans une *épistémè* qui n'aurait pas encore été atteinte par la prise de conscience, à la fin du XIX^e siècle, des effets de la présence du chercheur dans l'expérience scientifique de laboratoire et de l'impossibilité d'isoler du sujet une "réalité", une "vérité" et/ou un objet, une découverte du cadre dans lequel elle est prise. A un autre niveau, l'idée qu'un individu puisse concentrer en lui la connaissance de

son groupe d'appartenance paraît infrasociologique, déniait les conséquences des rapports sociaux et des relations de pouvoir sur l'édification d'une image du collectif. Sans doute est-il possible d'ignorer les soubassements de la notion d'informateur ; néanmoins, celle-ci cristallise un état du savoir particulièrement contradictoire avec la pratique actuelle de l'enquête de terrain.

Depuis près de quatre décennies s'est progressivement implantée l'idée du rôle social de l'ethnologue sur le terrain soit sa position d'acteur social (Althabe, 2002, La Pradelle, Selim, 1988, Barthélémy, Selim, 1993, Bazin, 2005, Hernandez, 2005), révélatrice en tant que telle de la dynamique des rapports sociaux interne au groupe étudié. Créant une rupture épistémologique, cette posture analytique a en particulier instruit des ambivalences structurelles des agencements sociaux, éclairant les coins sombres et les résidus des phases politiques : rituels malgaches dans les années 60-70 qui – en identifiant l'ethnologue à l'ancien colonisateur – traduisent la permanence imaginaire des formes antérieures de la domination, comme d'ailleurs 30 ans plus tard l'assimilation de l'ethnologue au dominant “blanc” dans une entreprise en Côte d'Ivoire (Bazin 1998). Cette posture a surtout initié l'ethnologue à une réflexivité indispensable à la conduite maîtrisée d'une enquête de terrain. Ainsi à la fin des années 80 dans la filiale d'une multinationale au Bangladesh, fallait-il au plus vite échapper aux tentatives de rapprochement des cadres pour accepter les invites du syndicat ouvrier, les premiers étant rangés dans la catégorie des “collaborateurs” avec les anciens dominants pakistanais, les seconds ayant fait alliance durant la guerre d'indépendance avec le directeur de l'entreprise pour tout à la fois défendre l'usine et combattre pour la “libération” du pays (Selim, 1991). Un autre choix aurait tout simplement marqué la fin de l'enquête de terrain. Démasquer la figure d'acteur social dans lequel il est érigé revient pour l'ethnologue à rendre productives les captures qu'il accepte et à rendre impossible leur fixation définitive. D'une manière générale, l'ethnologue, comme acteur social, inscrit en miroir sur son terrain microlocal les rapports politiques présents comme passés, faisant resurgir les fantômes des maîtres antérieurs et brouillant les regards qui ten-

draient à être trop marqués par les mouvements actuels. Il endosse, s'il n'y fait pas garde, les habits du dominant dans les situations dites lointaines. Son extériorité et son altérité constituent en effet une pente aisée, qu'il faut remonter dès les premiers pas d'une investigation pour ne pas tomber dans des guets-apens, provocateurs de blocages et de fausses images.

Dans les configurations "proches" – dans lesquelles l'ethnologue partage avec les gens de nombreux paramètres dont l'appartenance nationale, élément décisif ou "supranationale" comme l'Europe – les schèmes de son intégration sociale semblent se simplifier et s'orienter en partie vers le témoignage interne des inégalités et des souffrances, l'ethnologue pouvant éventuellement s'inscrire comme porte-parole des revendications locales. Pourtant cette assignation au témoignage – interne ou externe – parcourt de fait presque tous les terrains "proches" ou "lointains" mais avec des nuances et des intensités plus ou moins fortes. A la fin des années 70, dans une cité HLM de la banlieue de Paris, elle prenait la forme d'une plainte infinie sur l'horreur de vivre avec des étrangers barbares ; et à l'ethnologue était demandé de rendre publique et légitime cette lamentation allophobique (Selim, 1979).

Cette lecture "sociologique" de l'enquête ethnologique est donc non seulement fructueuse mais aussi indispensable, devant se faire à des passages répétés pour maintenir l'ethnologue sur le terrain – par la vigilance sur ses postures d'acteur social – et affermir ainsi sa présence questionnante. On ne saurait pour autant limiter l'analyse de l'implication de l'ethnologue à ces partitions sociales qui sont un cadre déterminant mais au sein duquel de multiples autres éléments alimentent la communication avec les acteurs. A réécrire indéfiniment à partir de terrains divers l'exercice de l'ethnologue – acteur social, le risque émerge d'amputer la réflexion et de la rigidifier *a priori*, en dépit du bénéfice comparatif. Procédant par immersion dans un ou plusieurs microgroupes emboîtés ou non, l'ethnologue avance en effet dans l'intelligibilité des rapports sociaux à partir de la teneur des relations interpersonnelles qu'il noue avec les acteurs. La nature de ces relations est immédiatement indexée sur la qualité de son écoute et l'ampleur des ques-

tionnements qu'il ambitionne. Le terme de "confiance" est rituellement invoqué aux côtés de quelques mots clés – comme ethnographie et informateur – qui définiraient à eux seuls tout à la fois les contours de la discipline et en résoudrait magiquement ses ambiguïtés. La dite "confiance" apparaît pourtant dans maintes publications au mieux comme une sorte de paravent et/ou de passe-partout garantissant avant tout son auteur de la validité ethnographique de son étude et en persuadant simultanément le lecteur. L'anthropologue ne s'autorise que de lui-même pourrait-on dire pour paraphraser Lacan et désigner une des spécificités de l'ethnologie parmi les sciences sociales : livrer l'ethnologue à un face-à-face solitaire avec un autre, qu'il choisit et qui l'accepte selon des modalités qui – pour être décrites dans les ouvrages pédagogiques destinés aux étudiants – laissent néanmoins une liberté immense à l'ethnologue, tant dans les objets et les intérêts retenus que dans les méthodes. Qu'il n'existe pas de données au sens littéral du terme à recueillir, mais que tout matériau passe par l'observation sélective de l'ethnologue et surtout son écoute de narrations d'individus singuliers, orientés par lui-même sur des champs variés, est une évidence ethnologique. Dès lors les investissements psychiques de l'ethnologue dans et sur son terrain pèsent fortement sur la production de l'espace de communication tissé avec les acteurs et sur son amplitude. L'écoute elle-même est une praxis qui commande tout à la fois une disponibilité énorme à l'autre mais aussi à la résonance en soi de ses propos, et corollairement un contrôle des affects, des identifications et des répulsions qu'elle fait émerger. L'écoute engage donc à un coût psychiquement fort, c'est pourquoi l'ethnologue peut être conduit à une autocensure dans son écoute et ses interrogations de l'autre, par peur de leurs retours de signifié pour lui-même. Les restrictions seraient alors éventuellement légitimées sur un plan dit "scientifique" et/ou éthique : interdit d'aller trop loin dans la connaissance de la sphère privée de l'interlocuteur, inintérêt et non pertinence de ce type de récits qui plongent dans les arcanes pulsionnels du sujet, respect de la pudeur de l'autre convoquant une déontologie de l'entretien décrit comme non directif. Ces motivations explicites pourraient, dans un vocabulaire analytique "sauvage", être aisément assimilées

à des “résistances”, ou dans une grammaire ethnologique, à des rites de défense symbolique. Néanmoins, au-delà de ces métaphores interprétatives se dévoile la conception du focus de la recherche anthropologique qui peut être positionné sur des plans très disparates et sectionnés qui vont des structures de la parenté à ce qu’on dénomme la “culture matérielle et technique” ou encore les “représentations traditionnelles de la personne”, le corps, etc. Selon ce focus dont la maturation intellectuelle peut elle aussi être mise en rapport avec le profil personnel de l’ethnologue, la perspective d’étendre l’écoute et d’approfondir les mobilisations individuelles peut se révéler plus ou moins attractive. Pour l’anthropologue qui fixe son attention sur l’importance des dispositifs politiques et économiques de la domination, comprendre comment ceux-ci s’inscrivent dans les logiques des sujets apparaît primordial. Porter le regard sur la domination appelle en effet d’une certaine manière immédiatement l’introspection du dominé, la question de la servitude et de l’aliénation ne pouvant se résoudre dans des postulats naturalistes et/ou essentialistes et engendrant dans la foulée un retour autoscopique sur soi. L’appréhension des modes de subjectivation des configurations sociétales éclaire alors de manière décisive autant les mécanismes sociaux que la fabrique des idiosyncrasies. Mais l’on peut aussi tourner autrement cette perspective et se demander quels profils de subjectivité sont produits par des contextes sociaux donnés. Plus précisément lorsque des ruptures historiques, politiques et économiques interviennent, l’entrelacement des crises objectives et des crises subjectives se présente comme une leçon anthropologique cruciale *in vivo*.

Une écoute allant jusqu’à l’épuisement du désir de dire du sujet, très productive pour l’anthropologue, ne transforme pas pour autant la scène ethnologique en divan, et ce tout d’abord parce que la finalité thérapeutique en est exclue, mais aussi parce que précisément c’est son interruption et sa séquentialité qui est au principe de la psychanalyse. En revanche elle la dirige vers une forme de mise entre parenthèses des paramètres sociaux du rapport en jeu au profit d’une plus grande liberté de pensée et de parole du sujet sur lui-même ; elle s’anime ainsi de lignes de fuite qu’elle laisse entrevoir

dans l'annulation symbolique et ponctuelle des astreintes courantes. Dès lors proche de l'*εποχή* husserlienne – où le jugement se suspend –, elle ouvre sur une connaissance plus fine des liens entre individu et champs collectifs et sociétaux. L'ethnologue, étranger intime dont les habits sociaux sont tendanciellement délaissés, institue dans cette optique une matrice partagée de réflexivité, support d'une reconstruction de l'intelligibilité de l'histoire du sujet par lui-même. Cet "espace extraterritorial d'énonciation" pour reprendre une expression d'ordre psychanalytique⁴⁴ est aussi un non-lieu par la rencontre imaginaire qu'il dessine en échos indéterminés entre l'ethnologue et son interlocuteur ; la conscience – au sens sartrien du terme – y triomphe et s'y épanouit, ce qui corollairement marque la rupture fondamentale de la situation ethnologique avec la praxis psychanalytique où l'inconscient devrait idéalement dominer par le jeu des associations. Du point de vue de l'écoute, la différence est donc de taille entre les modalités psychanalytiques et ethnologiques, et ce d'autant plus que d'un point de vue psychanalytique l'énonciation est première et beaucoup plus importante – en termes libératoires – que le contenu même de l'énoncé. Huo Datong (Huo Datong, 2008), psychanalyste chinois, qui est entré en analyse avec Michel Guibal, sans être en mesure de s'exprimer bien en français, insiste sur cet "effet remarquable de la parole exprimée" en s'appuyant sur Lacan ; pour l'anthropologue bien sûr l'énoncé est le matériau principal.

Néanmoins, un rapprochement entre écoute psychanalytique et anthropologique peut être esquissé dans la mobilisation psychique que produit l'immersion sur l'ethnologue qui répond aux interpellations explicites ou muettes dont il est l'objet de la part de ceux qu'il tente de comprendre. Ainsi peut-il être amené à s'exposer, instrumentalisant des éléments de sa propre vie, pour sortir de leur dramaturgie personnelle des individus que l'entretien fait brutalement s'effondrer. De telles décompositions sont en particulier nombreuses dans des contextes dictatoriaux où la levée de l'interdit de dire – soit l'autorisation de parler émise par l'ethnologue – en-

⁴⁴ *Che Vuoi* n° 24, p. 67.

gendre concaténations bouleversantes entre parcours individuel et histoire politique, provoquant des crises compulsives de larmes

Comment, par ailleurs, l'ethnologue pourrait-il se soustraire aux demandes d'éclaircissement des acteurs qui parlent sur lui-même alors que sa position est fondée sur le questionnement de ces derniers ? L'horizon d'un devoir mutuel de "vérité" – métaphore de l'échange communicationnel – est un réquisit minimum pour l'anthropologue.

En conséquence si s'instaurent des échanges féconds entre les deux disciplines face au terrain de l'ethnologue et à ses implications, ce constat montre aussi exemplairement que les raisonnements analogiques obstruent le dialogue intellectuel, tout comme le désir d'élaboration d'une métathéorie, apte à coiffer tous les domaines ainsi que l'ont parfois cherché par le passé dans l'œuvre de Lacan quelques ethnologues en manque de "structures" et passant d'un structuralisme (lévistraussien) à un autre (lacanien).

Revenons maintenant de façon plus synthétique sur les forces distinctes qui cristallisent la communication ethnologique. La scène ethnologique est intrinsèquement double : elle est sous- tendue par des moteurs figuratifs des hiérarchies, des enlisements et des enfermements que le personnage de l'ethnologue comme acteur et symptôme social vient concrétiser ; mais elle devrait aussi tendre à être déterritorialisée dans l'imaginaire pour une connaissance approfondie dans laquelle subjectivations et objectivations se conjuguent mutuellement. La relation entre l'ethnologue et son interlocuteur se bâtit dans la tension et la jonction entre ces deux pôles paradoxaux. Les acteurs oscillent entre le surinvestissement du cadre social de l'enquête et un retour atopique sur la trame de leur existence et de ses angles noirs avec cet autre – hors de leur société, de leur famille et de leur vie – qu'incarne l'ethnologue. Projections et transferts croisés de toutes natures instillent la scène ethnologique que colorent les "vérités" du sujet destinées à être objectivées dans le savoir de l'anthropologue. Pulsions épismétique et désir d'altérité sont de part et d'autre les fondements de l'intersubjectivité en jeu. C'est pourquoi, mieux vaut que

l'ethnologue tienne ensemble ces deux supports idéels de l'investigation que sont ses faces de miroir hypersocial et d'horizon imaginaire, et ce inéluctablement pour les deux partenaires du rapport. La dimension bifide du terrain ethnologique appelle donc une épistémologie critique autant que clinique en accord avec la sociologie de la connaissance qu'ambitionnait Mannheim (Mannheim, 2006). Ce dernier dans un "bref panorama" conclusif citait comme piliers précurseurs de son entreprise Marx et ses "incursions lumineuses" sur les idéologies dont les classes se faisaient les vecteurs, Nietzsche et "ses aperçus fulgurants quand il rattache ses observations concrètes à une théorie des structures pulsionnelles et à une épistémologie qui n'est pas sans rappeler le pragmatisme", Freud chez qui "la pensée est perçue comme un travestissement et comme le produit de mécanismes pulsionnels".

Illustrons maintenant cette interprétation de l'enquête ethnologique de terrain comme emboîtement de deux paliers – suspension/plongée dans les rapports sociaux – par des exemples marqués par les excès du politique qui en sont les plus révélateurs.

Dictatures : peurs, angoisses, terreur

A l'exception de mes terrains urbains français (1975-1984), l'ensemble des investigations que j'ai menées se sont inscrites dans des pays aux régimes dictatoriaux. La violence d'Etat (Pujet, 1989) place l'ethnologue dans une situation singulière, l'obligeant à beaucoup de conviction et d'attention face à ses interlocuteurs dont la parole et la personne demandent plus que dans d'autres circonstances à être protégées, aux plans symbolique et concret. La violence d'Etat pénètre en effet de fond en comble l'intériorité des sujets, semant des formes de peur toujours spécifiques qui, d'une certaine façon, structurent une partie de leurs comportements individuels et collectifs. Mais la terreur politique déstabilise aussi profondément les individus et les groupes, amplifiant les phantasmes et introduisant des zones de confusion entre l'imaginaire et le réel. Je reviendrai ici sur trois terrains significatifs de ces désordres, au Laos, au Vietnam et en Ouzbékistan – avec lesquels le lecteur s'est déjà familiarisé – en ciblant des acteurs-clés, analyseurs et analys-

tes à leur manière de ces contextes sociopolitiques : médiums laotiens et vietnamiens, chercheurs d'Ouzbékistan. Je conclurai en évoquant les représentations de parents d'enfants dits "autistes" et d'adultes déclarés "schizophrènes" rassemblés dans des ONG en Chine.

Rappelons qu'au début des années 1990 (Selim, 1995), le Laos – dirigé par un gouvernement communiste depuis 1975 jusqu'à maintenant – s'est engagé dans la voie du "socialisme de marché" tentant de remettre sur pied une économie décimée par la révolution et l'isolement politique du pays qui s'en est suivi. Intégrés dans un système politico-religieux – la monarchie bouddhiste – les médiums ont été dans un premier temps durement réprimés par le parti au pouvoir comme autant de vecteurs de superstitions nuisibles avant d'être à nouveau tolérés. Cette liberté inattendue déclenche un enthousiasme pour les cérémonies au cours desquelles les médiums célèbrent des mariages avec les génies selon le désir des gens, hommes et femmes, qui voient là une possibilité de renouer avec les croyances enfouies et refoulées malgré eux et d'envisager un avenir plus paisible et plus fortuné. Les médiums confirmés qui patronnent ces cérémonies sont des femmes âgées aux très fortes personnalités qui, avant d'entrer dans cette carrière d'herméneute-thérapeute, sont systématiquement passées par un épisode délirant leur faisant accéder à l'univers des génies parmi lesquels un seul, au départ, deviendra, à sa demande, leur époux. Comme dans beaucoup de situations comparables (chamanisme, médiumnisme), la "maladie de l'âme" a été vaincue et maîtrisée grâce à l'acceptation de la venue du génie et à l'adoption consécutive de la profession de médium. Ces médiums âgées – dont certaines se déplacent très difficilement dans la vie courante, mais qui, habitées par les génies dont elles sont les représentantes, dansent avec une légèreté éblouissante – ont aussi traversé la période révolutionnaire la plus dure, solidement arrimées à leurs outils symboliques alors que la population, dans son ensemble bouleversée, se repliait et cédait intérieurement à la panique.

De surcroît, campées dans un monde dédoublé par les génies, elles manifestent clairvoyance et fermeté dans l'exercice de leur prati-

que, guidant le plus souvent avec beaucoup de tact et de bon sens tous ceux qui viennent les voir, tourmentés et perdus dans leurs symptômes et leurs visions, en recherche de solutions à leur mal être psychique.

Je pénètre assez rapidement leur monde en assistant aux cérémonies, en décryptant ensuite avec elles, sur des photos que j'ai prises, les profils des différents génies et en menant de longs entretiens tant sur leur trajectoire que sur leur propre interprétation des séquences politiques et économiques qui se sont succédé dans leur pays. La communication qui s'instaure est intense et placée sous la prééminence des génies dont elles sont le réceptacle. Je navigue donc avec elles entre les deux sphères et les suis dans leur rationalité ; je suis par moments néanmoins ébranlée par leurs éclats de fulgurance et la brutalité des ruptures entre le réel et l'imaginaire qu'elles mettent en œuvre. Ainsi en va-t-il de ce jour où l'une de ces médiums très âgées me fixe d'un regard perçant, interrompt le fil de son discours de nature sociale, en m'interrogeant sur ce qu'il adviendrait si son génie venait immédiatement me posséder, curieuse du spectacle, me dit-elle. Je reste interloquée, acceptant cette incise comme d'ailleurs j'ai à plusieurs reprises cédé avec plaisir aux invites des médiums de danser avec elles aux cours des cérémonies, c'est-à-dire avec leurs génies masculins chuchotant parfois des bribes de chansons françaises des années 1960. La dimension onirique de l'enquête la rend à mes yeux très ludique et j'apprécie la plongée dans les rêves multiples de mes interlocutrices et leurs fictions symboliques. Je leur laisse sans réticence la place dominante dans la scène ethnologique, portée par la puissance de leurs chimères merveilleuses et si pertinentes. En retour, elles montrent à mon égard une bienveillance à la hauteur de la bénévolence de leurs génies et se prêtent à de longues séances de questionnement sans jamais montrer d'ennui. Lorsque près de 10 ans plus tard je retrouverai certaines d'entre elles, le dialogue reprendra comme s'il ne s'était jamais interrompu, dans une familiarité et une affectueuse proximité gratifiantes. La communication qui s'est installée avec ces médiums dépasse en effet le rôle social que je joue dans un premier temps en relégitimant par ma personne

et mon intérêt savant un culte mineur brisé par le pouvoir et relégué dans le mépris. La rencontre se joue autour des génies, omniprésents, qui scellent notre alliance par la reconnaissance de la “folie” qui rôde dans les cérémonies, prenant parfois des aspects poignants lorsque des jeunes femmes, en plein désarroi, glissent, sans la maîtrise de leurs aînées, vers l'autre monde. Corollairement, c'est sur la base de cette alliance dans l'imaginaire que je pourrais avec les médiums retracer la cohérence symbolique qui s'est appliquée aux changements politiques et économiques.

Très différente est la relation avec les médiums et devins de toutes sortes au Vietnam (Selim, 2003) où l'Etat communiste a initié avec beaucoup plus de volontarisme la croissance capitaliste, en bonne marche à la fin des années 1990. Ma présence dans les cérémonies constitue là encore pour les officiants une plus-value sociale, mais non sans risque car la surveillance politique et de la police – dont les agents se font rémunérer au passage – est plus tatillonne et le contrôle social dans les quartiers n'a pas faibli comme au Laos. Les médiums sont très fréquemment des femmes jeunes et aussi des hommes dont la recherche des morts de la longue guerre s'avère une des tâches principales, la plus prisée par les gens qui n'ont pu faire leur deuil des leurs. Les rituels sont violents, à l'image de la violence de l'Etat et les médiums ne lésinent pas sur les menaces – malheurs divers, morts, maladies, faillites, etc. – pour faire affluer sans vergogne l'argent de leurs clients. Les rituels sont pénibles à observer tant la souffrance des quémandeurs est intense et les plaies ouvertes dans lesquelles les médiums s'engouffrent avec une cruauté manifeste, manipulant l'angoisse par des chantages répétitifs éhontés. Les insultes pleuvent de surcroît sur la foule des désespérés et souvent la grossièreté sexuelle et l'obscénité plongent dans une honte insigne les plus âgés. Les médiums cherchent à m'impliquer directement dans les cérémonies et je me retrouve moi-même prise dans ces jeux pervers, subissant le rôle qui m'est assigné et qui accroît leur démonstration de puissance. Pour poursuivre l'enquête, je laisse faire passivement et surtout décrypte la grammaire de cette flagellation symbolique de l'étranger qui est mise en scène publiquement, ses modes de réception et les compor-

tements de l'assemblée. Mon endurance sera payante, me permettant de multiplier les entretiens au domicile de gens très divers – du haut fonctionnaire aux plus misérables – qui composent l'assistance. Mais le passage de cette première étape d'intégration sociale débouche sur le spectacle d'un grand désarroi de jeunes médiums, en face-à-face. Au-delà du rite de surenchère sur la force et la domination, des jeunes femmes éperdues se dévoilent, en quête de support pour savoir qui elles sont derrière leurs exhibitions. Désireuses de se confier pour y voir plus clair dans un parcours chaotique, elles abandonnent d'un seul coup, sans transition, leur masque, me replaçant corollairement dans une position sécurisante, terrorisées après avoir été terrorisantes. L'Etat ne quitte en effet jamais ce théâtre qui est supposé en partie réparer ses défaillances dans le traitement des "morts pour la patrie". Les jeunes médiums ont donc une lourde tâche politique dans l'imaginaire qui apparaît régulièrement dans les journaux et la télévision.

Leur autonomie est faible voire nulle lorsqu'ils sont directement embauchés par de vieux généraux associés à des cadres élevés du parti pour accomplir des "divinations de masse" préfabriquées et fort lucratives. Ils sont donc pris en étau entre le rôle sociopolitique qu'on leur fait jouer pour un faible salaire et la croyance qu'ils veulent malgré tout avoir en eux, indice de leur propre estime d'eux-mêmes. C'est dans cette *entre-capture* que je me glisse, étayant leur désir de reconnaissance conjugué avec une plainte immense sur leur enfance, leur vie, le présent, la société, la corruption, le pouvoir... Un espace de "vérité" à demi-mot émerge dans un monde de "mensonges" écœurant. Nos fonctions réciproques sont oubliées, ils parlent pour se reposer, s'apaiser, écarter les tumultes des cérémonies, de la police, du Parti, de l'armée et je réponds simplement à leur demande par une écoute qui s'élabore sur le mode qu'ils attendent.

La possession constitue d'une manière générale un plateau imaginaire du politique mais aussi une matrice intersubjective déroulée autour de son investissement symbolique. De cette double singularité découle en partie l'aisance des sautes de plan décrites dans la relation avec l'ethnologie. Néanmoins ce rapport avec

l'ethnologue tend à être idéalement et selon des lignes différentes – même hors de la possession – travaillé le plus souvent par les deux figures de l'acteur social et d'un rêve de suspension des codes de hiérarchisation par lequel s'instaure une libération de la parole sur soi dans la société.

Changeons donc de registre d'investigation et portons l'attention sur un type de groupe social guère étudié par les anthropologues dans un pays qu'ils fréquentent peu aussi mais que le lecteur a déjà rencontré à plusieurs reprises dans cet ouvrage : les chercheurs (Selim, 2007, 2009) dans l'Ouzbékistan indépendant depuis 1991, date de la chute de l'URSS. L'ethnologue est là dans une relation de miroir saisissante dont s'emparent immédiatement les acteurs, désireux de rétablir, par le regard de l'autre, en symétrie, une identité scientifique en lambeaux, bafouée par la nouvelle dictature qui érige "l'idée nationale" en fondement de toutes les recherches. On pourrait ainsi paraphraser un dialogue dans le film instructif *Vodka Lemon*, qui se passe en Arménie. Un homme assis au bord d'une route glacée, dans un paysage lunaire, respirant une misère aveuglante, demande s'il ne regrette pas l'URSS à un autre qui lui répond : "nous n'étions pas libres". Le premier rétorque "mais nous avons tout le reste". En Ouzbékistan, la perte a été totale et la "liberté" n'est pas advenue, la surveillance policière et la terreur régnante ne faisant que s'accentuer jusqu'au massacre de manifestants à Andijan en mai 2005. Contractualisés sur des appels d'offre d'Etat où le dogme de la grandeur de la civilisation ouzbèke doit être célébré par la dénonciation rhétorique de l'oppression russo-soviétique, les chercheurs appauvris, destatutisés et anxieux sur leur survie quotidienne paraissent profondément dépressifs, idéalisant le passé soviétique en âge d'or de la recherche fondamentale et du dialogue avec les autorités. Peu à peu, la nostalgie imprègne la situation ethnologique où tous ceux qui le veulent peuvent venir épancher leur désarroi, se lamentant sur leur propre mépris d'eux-mêmes, découlant de la contemtion de l'Etat pour "le peuple" et "ses chercheurs" jadis choyés comme une élite, aujourd'hui asservis dans le dénuement. La prudence est oubliée comme la prétention des premières rencontres à s'affirmer comme un chercheur

respectable et respecté face à l'ethnologue, acteur scientifique cadrant le rapport social. Une sorte d'impudeur provocatrice se répand, faisant braver les interdits autant réels qu'imaginés, enjoignant à en dire plus, jusqu'à l'écœurement de soi et de l'autre. L'écoute a débouché sur un retour pressant du refoulé à endiguer. Les acteurs arrivent avec les photos de leurs parents et lorsque ces derniers ont été "tchékistes", c'est-à-dire du KGB, leur fierté est affichée sans souci de l'opinion préjugée de l'ethnologue. Les narrations remontent aux grands-parents et déroulent le cours d'un progrès – dont l'accident stalinien est passé sous silence – jusqu'à la rupture de 1991 et le déclin inenrayable du présent. Une mythologie subjective accompagne ces récits sur le fond historico-politique du communisme impérial. D'aucuns se prennent pour des génies méconnus, d'autres voient en leurs aïeux des héros d'une période remarquable, tous accusent la conjoncture actuelle de l'indépendance de leur avoir fait perdre leur valeur scientifique et personnelle, les condamnant à la honte et ayant brisé leur parcours. La hantise que leurs compétences s'échouent dans le vide, et que la science disparaisse dans leur pays, que leurs descendants sombrent dans la déréliction s'ils ne fuient, fait naître un sentiment de mort obsédant. La mort est symboliquement partout : mort personnelle, sociale, politique, nationale. Le pays est une prison dont on ne peut s'échapper qu'avec de l'argent qu'ils ne possèdent pas. Les chercheurs tournent donc en rond au sens propre du terme, remâchant face à l'ethnologue cette impuissance globale, lui demandant de témoigner coûte que coûte, pour que dans le monde extérieur la vérité de leur tragédie collective soit connue. Le salut ne peut en effet, dans leur esprit, que venir d'ailleurs après que le gouvernement ait tiré sur la foule, ne laissant plus aucun doute sur ses capacités monstrueuses de domination et de répression. Certains commencent à avoir peur pour moi, que je ne puisse repartir en France, chargée de tous ces cahiers de malheurs précis, contés et consignés. Les sbires du régime pourraient m'arrêter, les confisquer, retrouver les noms des uns et des autres. La scène devient trouble, poussant à ne plus savoir très bien où commence le phantasme d'un pouvoir omnipuissant et omniscient et où s'arrête ce contrôle diabolique. Etrangère, si je ne peux m'affirmer détentrice dans ce domaine de

certitudes rationalisantes, en revanche j'enregistre tous les dépassements de frontières entre les fictions menaçantes qui s'élaborent sous mes yeux et une réalité difficilement cernable. L'insécurité gagne donc du terrain, conduisant à des comportements contradictoires, excessifs, voire transgressifs dans une atmosphère qui à force de conjectures devient étouffante, irrespirable. En partant, j'ai la sensation d'abandonner ceux qui me sont les plus proches, d'être donc coupable et en dette. L'analyse des matériaux et l'écriture me permettront de remettre de l'ordre dans mes propres réactions. A l'opposé de chercheurs français vivant dans le long terme en Ouzbékistan et souhaitant pour différentes raisons y rester, je choisirai de suivre une logique scientifique sans les amputations hypothétiquement requises pour assurer une rentrée dans le pays. D'ailleurs, ce choix que j'avais déjà fait au Laos et au Vietnam ne m'a jamais empêché des retours, alors même que dans le petit collectif de chercheurs travaillant dans ces pays, il eu fallu éviter de mettre en cause l'Etat. Ces débats récurrents sont moins déontologiques qu'épistémologiques. En restituant les conditions de production de la recherche comme des analyseurs – en large partie politiques – l'anthropologue accomplit son œuvre de décryptage des situations dans lesquelles il est pris et évalue leur caractère représentatif.

Poursuivons ce voyage dans la courbe “internationale” du communisme en nous déplaçant en Chine où la croissance capitaliste explose à l'ombre bienveillante de la corruption du Parti. Le travail social – pour éviter les conflits sociaux comme en Europe au début du XX^e siècle – est apparu une solution aux autorités et les départements de travail social se multiplient depuis 10 ans dans les universités. L'idéologie du travail social est importée de Hong-Kong où la tradition charitable s'est épanouie antérieurement dans la gangue anticomuniste. Dans la mouvance du travail social, éclosent donc timidement des ONG où la foule des jeunes diplômés vont faire leur stage. Dans la perspective de cerner ce nouveau champ social⁴⁵, je me retrouve donc dans deux ONG : la première,

⁴⁵ Enquête menée avec B. Hours (2005-2009).

paraétatique appartient à l'immense fédération des handicapés ; la seconde fonctionne sur des financements étrangers privés. La "déficience mentale" de leurs descendants rassemble les parents dans ces deux ONG : parmi une panoplie de termes très réduite, les diagnostics de "schizophrène" pour les adultes et "d'autisme" pour les enfants ont été posés de façon pragmatique et implacable dans un contexte où un seul enfant est permis aux familles en milieu urbain. L'appréhension génétique de la "folie" est – en accord avec une vision qui s'apprête à devenir dominante – la seule pensable et il revient aux parents d'assumer cette faillite familiale. Ainsi, dans un local plaisant de la fédération des handicapés de Canton se retrouvent, durant la journée "schizophrènes" adultes supposés "guéris" à qui sont proposés des jeux et des activités diverses et leurs parents réunis pour oublier leur malheur et s'instruire sur la "folie" par des cours et des animations. Un repas collectif hebdomadaire dans un restaurant choisi avec soin rassemble parents et enfants dans une ambiance chaleureuse et détendue. Le groupe des parents est très hétérogène, comprenant toutes les catégories sociales dont la hiérarchisation est dans ce lieu ponctuellement mise entre parenthèses. Dans le local clair et aéré, une petite pièce aveugle, sans fenêtres, a été prédisposée aux dialogues intimes entre responsables et familles. Fermée à clef, elle n'est jamais utilisée. C'est là que je serai immédiatement propulsée dans ce lieu réservé à une écoute qui n'a jamais été pratiquée. Graves, les parents se succèdent pour raconter leur parcours et comment la "folie" de l'enfant s'est peu à peu faite insupportable, jusqu'à les conduire à appeler la police. Arrestation, enfermement psychiatrique, médicaments qui éteignent la fureur rendent malade, épuisent, puis éjection de l'hôpital faute d'argent pour le payer, sont des phases récurrentes des itinéraires. D'une manière générale la violence – à l'école, au travail, mais aussi celle des milices du parti et des mafias, ou encore celle de la rue et des bars – est un des événements déclenchants d'une montée de violence par le sujet contre ses proches. La petite taille des logements, la promiscuité obligée rendent invivable ce retour de violence contre le père, la mère, les frères et sœurs. Le chômage constitue une autre cause massive de ces entrées dans la "folie", le jeune adulte ne supportant pas de se voir refusé partout et d'être à la

charge des siens. En face-à-face, dans cette “chambre close”, les parents racontent d’un seul trait leur histoire, bouleversés, n’arrivant parfois pas à contenir leur émotion et pleurant. L’hypothèse qu’ailleurs, avec d’autres “soins”, leur enfant aurait pu échapper à cette longue chute, est présente à leur esprit comme une plaie béante. Immense est leur sentiment d’impuissance face aux systèmes de contrôle du quartier, à la machine hospitalière qui broie, aux rapports marchands actuels au sein desquels l’emploi n’est plus automatique et la valeur se mesure à la consommation. Ces discours n’ont pas de place dans l’entre-soi car chacun veut rejoindre la norme et vit l’échec de sa normalisation comme une honte. L’ethnologue étranger maximalise la fonction symbolique d’altérité qui permet d’énoncer une parole sur soi et la société où précisément elle n’a pas de place. Pour revenir sur le sujet brisé par la chose sociale, il faut produire une chambre d’écoute en quelque sorte imaginativement délocalisée. Corollairement une prise de distance est entrevue par des questions sur la société de l’ethnologue, la France et sa gestion des trajectoires de “folie”. Après ces interrogations en face-à-face des acteurs, la demande d’un exposé devant le groupe des parents sera formalisée et encouragée par la responsable du lieu, ancienne directrice administrative d’un grand hôpital psychiatrique. Puis des invitations au domicile sont formulées par les uns et par les autres, souhaitant montrer leur cadre de vie concret, et aussi se risquer à s’exposer au regard de l’autre alors même que tout est tenté pour se cacher de la malveillance de l’entourage et détourner le stigmate et l’humiliation. En revanche, sauf exception, les adultes désignés comme “guéris” – trop abîmés – rôdent autour de cette scène de réparation lançant des fils de communication vite interrompus.

Arrêtons là cette déambulation asiatique pour revenir sur quelques médiations analytiques de l’écoute anthropologique. L’anthropologie naît au XIX^e siècle sur une posture d’altérité radicale qui conduit à intensifier l’altérisation des acteurs observés, dès lors non comme des sujets et des *alter ego*, mais plutôt comme des espèces fondamentalement différentes. L’hypostase de la culture et des rites évacue l’hypothèse d’une parole individuelle. A l’aube du

XXI^e siècle, l'altérité revient sur le devant de la scène à travers une problématique identitariste issue directement de la globalisation du capitalisme perçue comme menaçante par presque toutes les sociétés. L'autre est un étranger devenu un ennemi à expulser, refoulé vers une négativité dévorante et on l'invente, ou l'imagine, on le construit, on le produit pour mieux conserver un soi appréhendé comme meurtri. En conséquence la discipline anthropologique très médiatique dans les années 1960-1970, ne suscite plus guère d'intérêt auprès d'un public large, et n'a de surcroît cessé d'être affaiblie par des restrictions de budget et de postes. Une gamme d'étrangers internes et externes, hiérarchisés par paliers d'étrangeté, étaye un peu partout la fondation des "identités nationales". Ces "identités nationales" sont sans aucun doute les derniers soubresauts des cadavres de la souveraineté des pays. Dans cette conjoncture, ces étrangers ne sont pas à écouter mais à intégrer, caser dans des boîtes identitaires ou renvoyer à leurs terres de départ. Dans ce monde globalisé mais fracturé et émiétté par des myriades d'origines mythiques en constant renouvellement, l'anthropologue instille donc l'idée d'une altérité déterritorialisée, suspendue, disponible à une écoute sans finalité tangible, simplement compréhensive. La situation ethnologique est en effet la confrontation de deux altérités. D'une manière générale, les acteurs sont très surpris qu'on puisse se déplacer si loin, sans l'attente d'aucun retour concret, avec un seul but épistémique. Selon la texture sociale, économique, politique des sociétés, cette surprise peut être dans un premier temps énorme, comme en Chine où les rationalités de l'intérêt capitaliste et de la marchandise ont fait des percées foudroyantes. Au Laos et au Vietnam, par contre, l'arrivée de l'ethnologue est vite interprétée par les médiums dans leur propre cadre visionnaire tandis qu'en Ouzbékistan, le désespoir est tel que l'anthropologue est une figure de sauvetage de la parole. Dans tous les cas sélectionnés – auxquels j'aurais pu ajouter mes terrains français dans les milieux ouvriers et assistés – les acteurs s'emparent de l'écoute proposée par l'ethnologue. Dans une première étape, ils l'insèrent dans le contexte social selon les enjeux hiérarchiques, les conflits et les rapports de domination internes. Néanmoins, ultérieurement se dessine le visage d'un autre – un peu

funambulique – permettant d'élever sa propre réflexivité sur soi au-dessus des manipulations du moment et peu d'acteurs à qui est proposée une telle écoute résistent à ce désir. Dans un monde monétarisé, l'anthropologue est en effet d'autant plus étrange qu'il ne se fait pas payer par ses interlocuteurs – à la différence du psychanalyste, professionnel du soin psychique – et qu'il offre tout son temps à ceux qui se rapprochent de lui. Cette position atopique, si impliquante – qui repose sur son départ, son retrait programmés – requiert de la part de l'anthropologue, précisément parce qu'elle constitue une parenthèse idéelle, une très grande maîtrise des relations nouées, dans une perspective critique, clinique (Douville, 2008) et si on le décide psychanalytique ; la déontologie professionnelle, les codes de “bonne conduite” et de “gouvernance” axiologiques ou les anciennes vertus morales sont en effet de peu d'utilité sur ce terrain mouvant où l'ensablement guette à chaque pas, à l'aller comme au retour, dans l'oralité comme dans l'écriture, dans l'émotion comme dans la théorisation.

Sorti du terrain et de son englobement relationnel, l'ethnologue a enfin à percevoir clairement le maillage politique de la réception de la connaissance qu'il apporte. Les produits anthropologiques sont en effet, plus que d'autres – en raison de la volonté épistémique de cerner une singularité microsociale qui les sous-tend –, susceptibles de contribuer au renforcement des paradigmes différentialistes dont l'ethnisation – sous couvert de culture et/ou de religion – n'est qu'une des variantes. La différence – conduisant à un traitement sociopolitique différent – s'applique potentiellement à une foule de catégories sociales dont l'exclusion progressive ou la gestion différentielle restent à légitimer selon les périodes : de l'"étranger" au chômeur et au délinquant en passant par les malades et les “vieux” sans oublier les “mauvais parents” dont la déficience parentale doit être sanctionnée. L'ethnologue est certes beaucoup moins traqué que le psychanalyste par les méfaits de la popularité et le personnage du “poppsy” (Nadaud, 2006) est plus banal dans les médias que celui qu'on pourrait par mimétisme appeler “popethno”. Néanmoins, une même trappe de sanctuarisation de la norme de soi et/ou de l'autre attend l'ethnologue et le psy-

chanalyste, formant alors dans des buts de normalisation sociale un couple exemplaire.

Retour sur le terrain

Retourner des années après une première et fondatrice investigation sur un terrain est un fantasme récurrent qui hante les recherches anthropologiques. La relation de miroir entre le narrateur et les autres se creuse et s'étire alors sous l'effet du temps dont la mesure est prise. Souvent les effets de connaissance de ces reprises du passé sont minces et finalement ce sont plus les émotions inévitables qui affluent des deux côtés : elles remplissent le paysage et la capitalisation heuristique de ces affects est complexe. Dans le cas où le retour cible les agencements symboliques et imaginaires dans leur lien au réel que constituent les rapports sociaux politiques et économiques, l'analyse peut s'en trouver dérangée mais aussi fructifiée. C'est ce que j'examinerai maintenant à partir de l'exemple de médiums de la plaine de Vientiane, étudiés en 1994, revisités en 2000 puis en 2009. L'intérêt de ces sortes de sondes réside moins dans la régularité de leur espacement que dans les dates charnières où elles interviennent : ouverture d'un pays communiste au marché, crise asiatique, crise financière globale. Instructive est la comparaison entre les postures des génies – qu'abritent en elles les médiums – face à ces conjonctures économiques révélant toutes des modalités différentes d'embranchement à la globalisation.

Comment réagissent les génies à la crise financière globale, telle était la question qui m'a guidée lors de ce second retour sur le terrain en 2009 après avoir constaté la multiplication des génies du marché en 1994 et leur délaissement du pays en 2000 pour des contrées plus riches. Du mariage au divorce des génies avec leurs médiums, se lisait une indexation immédiate de l'imaginaire au

réel avec une mobilisation homothétique du capital symbolique local. Face à l'Etat communiste prenant le pouvoir et réprimant les "superstitions" en 1975, similairement, les génies s'étaient d'abord terrés puis avaient engagé une lutte imaginaire avec l'Etat, dont ils étaient sortis à leurs yeux victorieux, prêts alors à saluer le retour du marché dix ans plus tard. Le dialogue renoué en 2009 avec quelques médiums montre une figure quelque peu différente qui mérite d'être scrutée concrètement dans un contexte économique spécifique. Le pays, du point de vue de ses habitants, serait peu affecté par le déclenchement de la crise financière qui finalement leur paraît lointaine au vu d'un marasme économique dans lequel il s'enfoncerait depuis plusieurs années. Dans leur esprit, la crise serait donc ancienne, profonde et longue. Le marché n'aurait finalement tenu ses promesses que dans la décennie 1990-2000, la crise asiatique venant replonger le Laos dans une torpeur économique familière que ne perturbe guère le tourisme qui se développe avec des polarités écologiques, naturelles et bon marché.

Partie à la recherche d'une médium avec laquelle j'avais des relations privilégiées, je me retrouve face à une autre médium qui m'annonce la mort de la première en 2005, le déplacement de son génie dans sa belle-mère et enfin en elle-même avant le décès de cette dernière. Le fil est retissé un septième jour rituel du calendrier lunaire – sous une pluie battante – dans cette maison très modeste d'un village à une dizaine de kilomètres de Vientiane ; ma nouvelle interlocutrice, âgée de soixante-dix ans, me fait apporter une photo que j'ai prise il y a près de vingt ans lors d'une cérémonie fastueuse. La photo, jaunie, pauvrement encadrée montre sa belle-mère possédée et dansant. Lors de ma première enquête en 1994, je photographiais en effet beaucoup ces rituels et, afin de me repérer au milieu de tous les génies anciens et nouveaux qui s'inventaient quotidiennement au gré des imaginations, j'avais pris l'habitude de travailler avec les médiums sur ces images d'elles-mêmes et de les leur donner. La photo qui m'est donnée à voir ce jour-là se présente comme la preuve de la communication qui s'est enclenchée et n'a jamais cessé dans l'esprit du groupe des médiums qui avaient trouvé dans l'enquête une reconnaissance et une gratifica-

tion d'autant plus forte qu'elles s'inscrivaient en opposition avec l'antagonisme étatique et le mépris dont elles se sentaient l'objet.

Mon interlocutrice prend immédiatement face à moi la place de sa voisine médium décédée, en assumant le rôle de médiatrice, et ce, d'autant plus aisément que le même génie les a successivement choisies. Fille de paysans, épouse d'un ancien employé de poste privé de pension de retraite, celles-ci étant à l'entendre réservées aux "révolutionnaires" – selon une dichotomie qui perdure jusqu'à aujourd'hui entre "réactionnaires" et "révolutionnaires" – cette femme a peu de revenus et a bien du mal à terminer la construction et l'embellissement de l'autel de son génie. Elle ne peut organiser une cérémonie en son honneur que tous les deux ans, celle-ci nécessitant deux cents à trois cents euros. Ces cérémonies étaient autrefois annuelles. Deux rizières, la location de petites pièces et l'aide de ses enfants avec lesquels elle cohabite lui permettent de vivre chichement. Une longue narration de la première venue en elle du génie et de sa mutation en médium, accomplissant les rites de dévotion à son égard, est destinée à légitimer à mes yeux sa fonction. Ce récit, accompagné de gestes, de cris, de rires et de mimes expressifs, parfois brutaux, mettant en scène le génie et elle-même et des débats entre génies, présente des structures habituelles. Le génie s'est ainsi manifesté au départ concomitamment à elle et sa fille de dix-huit ans, prises toutes deux de symptômes de maladie et a placé ainsi mère et fille en position de rivalité. Il fallut offrir au génie des offrandes pour qu'il accepte de quitter sa fille et d'élire sa demeure dans la mère décrétée plus forte. Un autre conflit l'opposa à sa belle-mère qui refusait de voir le génie la quitter pour sa bru, alors même que la collectivité villageoise lui suggérait de transmettre son rôle de médium. Mon interlocutrice souligne que le génie – par sa voix – fut grossier avec sa belle-mère, ce qu'elle ne se serait jamais autorisée dans la réalité. Il y eut aussi la relation de concurrence classique entre le génie – qui devient l'époux et le père symbolique de la médium instituée – et le mari de cette dernière à qui est demandée la permission de prendre sa femme et qui tombe malade s'il refuse. Elle manifesta en outre sa résistance à maintes reprises à suivre le génie dans son lointain

pays qui est sous l'eau, craignant de ne pouvoir revenir au réel. Enfin, le génie apparut plus tard sous la forme d'un bonze – confirmant la bouddhisation des cultes – tout en continuant ses avances à son égard, ce qui là encore témoigne de la sexualisation systématique et permanente de la relation entre les médiums et leurs génies et les jeux de rôles excitants et transgressifs qui s'en suivent. Elle accepta enfin définitivement d'être le réceptacle du génie et ne dormit plus jamais avec son mari, afin de pouvoir accueillir le génie.

Au-delà de ses schèmes d'internalisation des génies que l'on retrouve dans toutes les expériences des médiums au Laos, mon interlocutrice souligne que, actuellement, plus aucune demande sur les affaires" – si nombreuses en 1994 – n'est adressée au génie qui "n'aime pas le *business*" et ne joue pas à la loterie, ajoute-t-elle. Tout se passe comme si le génie avait pris en compte la récession et s'était détourné de la *res economica*, revenant à un travail plus banal de soutien et de protection quotidienne des individus. Cette hypothèse de débranchement des génies d'une économie locale assoupie et d'un monde globalisé qui se retire, ne leur permettant même plus de rêver y fuir comme en 2000, s'affirme avec les médiums chez lesquelles m'emmène à la suite de son récit mon interlocutrice.

Une autre médium célibataire de cinquante-quatre ans, dont le génie est un serpent qui fume de grosses pipes de tabac mélangé à du piment et boit de l'alcool, précise ainsi que viennent faire des petits dons monétaires au génie ceux qui parviennent très difficilement à récupérer l'argent qu'ils ont prêté. L'usure à des taux exorbitants s'était en effet développée au Laos après l'ouverture au marché mais beaucoup d'usuriers ont désormais cessé leur activité depuis quelques années, dans la mesure où leurs débiteurs disparaissaient ou ne les remboursaient jamais. Pour le génie de cette médium, la "situation est chaude" et la crise pousse à la charité vis-à-vis des plus pauvres.

Ce retour au milieu des médiums en période de crise financière globale enjoindrait donc à pointer deux phénomènes évolutifs dans

le langage de signes que constituent les génies. Le premier désigne une sorte de repli territorial des médiums appauvris, de leurs génies lucides et de leurs clients résignés, acceptant les uns comme les autres que l'économie végète et qu'il n'y ait pas de terme envisageable à cette conjoncture un peu glauque. Il en résulterait un rabattement des génies sur les problématiques personnelles des acteurs et une nouvelle sorte de régulation rituelle, en regard de l'extraordinaire dérégulation que provoqua l'ouverture au marché au début des années 1990. A un autre niveau, on observerait, à l'encontre des conjonctions antérieures, une forme de disjonction entre l'imaginaire des médiums et leur univers symbolique d'un côté, de l'autre la réalité de la globalisation dont le Laos est tenu tendancielllement à l'écart. Corollairement les représentations d'exclusion du marché et de ses bénéfices affleurent chez la population qui observe le rachat de nombreux négoces par des Chinois. Le gouvernement a par ailleurs loué pour cinquante ans un terrain périurbain à 50 000 familles chinoises souhaitant effectuer des investissements économiques dans le pays et on parle avec effroi d'une "ville chinoise". Une fois de plus les Laotiens se sentiraient débordés et, après la pénurie révolutionnaire, le marché n'aurait été qu'un mirage éphémère. Au-delà de l'immense plaisir que comportèrent ces retrouvailles avec les médiums, dont l'une d'elle très âgée, ne pouvait plus marcher mais souriait merveilleusement, un retour sur le terrain a donc une relative consistance méthodologique et épistémologique, ne serait-ce que par le recul sur soi, les autres et les configurations sociales qu'il suscite et ce, encore plus lorsque le moment où il s'effectue est à la fois exceptionnel et d'une portée globale de rupture, telle la crise qui démarre en 2008.

Conclusion

Bernard Hours
Monique Selim

A la différence de la plupart des travaux anthropologiques publiés sur la globalisation, cet ouvrage n'est pas une anthropologie culturelle mais politique. Cela signifie qu'il se penche sur des représentations et des phénomènes de nature politique. C'est dire qu'il s'interroge sur les transformations des rapports sociaux dans les sociétés plus que sur des pratiques qui seraient générées par la globalisation. En amont de ces pratiques, il faut bien analyser les logiques sociales qui produisent le sens des rapports en société, à moins de se satisfaire d'anecdotes qui décrivent sans expliquer, à la façon des ethnographies postmodernes où les acteurs ne sont plus idéologiquement mus mais figurants d'un récit (*narratives*), d'un spectacle édifiant voire caricatural, qui ne dit pas ce qui les fait agir ainsi plutôt qu'autrement.

Des logiques sociales, que nous avons essayées d'identifier, produisent des normes globales, qui les renforcent à leur tour. Des acteurs idéologiques particuliers sont au cœur de ces dynamiques qui restructurent profondément les conceptions usuelles au XX^e siècle. Pour conclure, abordons trois lignes de réflexion synthétiques et totalisantes sur la nature de la globalisation. La première porte sur le développement dont le sens s'est éteint à la fin de la guerre froide, en même temps que la notion de progrès, héritée du

siècle des Lumières européennes du XVIII^e siècle. En contrepartie, le développement durable s'inscrit comme un projet global majeur. Le recyclage du terme de développement et l'adjonction de l'adjectif "durable" masquent un changement profond, de nature et de sens. Le sujet politique du siècle des Lumières prenait place dans un projet émancipateur démocratique qui s'adressait à des citoyens. L'homme en occupait le centre comme sujet politique au cœur d'une ambition démocratique identifiée au progrès. Le sujet du développement durable est, lui, un sujet naturel, un exemplaire de l'espèce biologique, au cœur d'une biodiversité à la fois empoisonnée par la pollution et enchantée (ou incantée) par l'idéologie du développement durable. Celle-ci, en programmant l'interdépendance des consommateurs pollueurs au centre de son dispositif, nous met en face d'une société de gens grégaires, d'un hédonisme plus ou moins civil selon leur conscience de l'interdépendance dans laquelle ils sont inclus, voire, enfermés. Dans cette société civile qui n'est plus celle des citoyens mais des consommateurs la gestion sécuritaire des risques constitue le principal projet. Il s'agit de durer et de faire durer : la vie, la consommation des marchandises de toute nature, les échanges contractuels sécurisés, dans une économie de marché présentée comme sûre, solide, fiable ... sauf lorsque le pacte est rompu. Il ne peut l'être que par des "terroristes" ou apparentés producteurs d'insécurité, hantise et menace nécessaire pour de tels régimes. La menace doit en effet subsister pour que demeurent les réflexes sécuritaires. Mais elle doit apparaître comme maîtrisée par les pouvoirs politiques qui y trouvent l'essentiel de leur légitimité, dès lors que les urnes sont devenues volatiles, émotionnelles, et si peu républicaines. L'inquiétude environnementale et la prise de conscience des contraintes écologiques sont fort légitimes. Ce qui l'est moins c'est l'utilisation de cette inquiétude pour transformer les sociétés en agences de sécurité, de gardiennage en tout genre, où, de précaution en attention, la vie n'est plus une aventure mais un calvaire confortable parfois invivable. "La sujétion dans des petites affaires se manifeste tous les jours et se fait sentir indistinctement à tous les citoyens. Elle ne les désespère point ; mais cela les contrarie sans cesse et elle les porte à renoncer à l'usage de la volonté. Elle éteint

peu à peu leur esprit et énerve leur âme”, notait déjà Tocqueville. Il anticipait les errances de l’individu postdémocratique d’aujourd’hui, qui communique sans dialogue, qui s’exprime abondamment sur Internet mais vote pour des acteurs de cinéma qu’il ne rencontrera jamais. Triste citoyen où l’expression solitaire remplace le rapport social. Les processus qui concourent à la globalisation sont profondément et essentiellement normatifs. La globalisation est une mise aux normes qui sont de plus en plus globales, c’est-à-dire à prétention universelle et mondiale. Parmi ces normes, la gouvernance exprime la normalité politique par excellence. Cette notion anglo-saxonne fut brièvement boudée en français mais elle s’est imposée avec une force ou une évidence inouïe, sans explication, sans discussions, sans débats.

Il n’y a pas lieu de s’arrêter sur les définitions technocratiques de la gouvernance produites par les organisations multilatérales qui ont créé le concept de toutes pièces, comme toutes les normes dont les ambitions sont absolues car soi-disant évidentes. La notion de gouvernance s’applique aussi à l’entreprise et il s’agit simplement de gérer les Etats comme des entreprises, c’est-à-dire de mesurer les performances des sociétés avec les instruments des entreprises. Cet objectif ne peut guère être atteint aujourd’hui mais il constitue l’horizon de la gouvernance : une reproduction permanente et sans faille, où tout doit être prévisible tout en paraissant ouvert et pluriel, afin de produire une illusion cosmétique de liberté. Ce monde de pseudo-transparence c’est celui de la gouvernance. Celle-ci ne se définit plus par des élections “libres” ou l’absence de corruption ou d’autres indicateurs en forme de bons points fictifs mais par un monde en bon ordre de marche, digérant les conflits avant qu’ils n’éclatent, permettant une expression débridée sur des sujets anecdotiques, mais régulant drastiquement la vie quotidienne avec des normes de sécurité pluridimensionnelles, dévorantes et aliénantes, débattues dans des spectacles télévisés ou des débats virtuels entre des acteurs désincarnés, hors de tous rapports en société, comme ces bulles médiatiques qui entretiennent l’illusion de la démocratie.

Le développement durable est le prototype ou l’essence de la bonne gouvernance sur le versant naturel et environnemental de la

gouvernance. Sur l'autre face de la gouvernance, sociale et politique, le centre de gravité est fondamentalement sécuritaire et pseudo-démocratique. En effet, si la démocratie exige bien une liberté d'expression, celle-ci est désormais exposée à être une marchandise et un label. S'exprimer pour dire n'importe quoi sur n'importe quel sujet, tandis que les questions de société essentielles sont traitées en "comités d'experts", n'est pas réellement conforme à la démocratie dont la qualité essentielle se mesure aux procédures d'arbitrage mises en place pour produire un consensus à la fois représentatif et admis par les minorités.

La gouvernance, n'est-ce pas, finalement, cette mise en scène spectaculaire d'une démocratie virtuelle où chacun clame ses émotions dans des *shows*, rites collectifs sportifs ou chantés, voire déballe ses pulsions sur Internet, avant de reprendre sagement le chemin du bureau, de l'hypermarché, de l'usine lorsqu'il en reste. La démocratie tend à se rétrécir à une enceinte virtuelle, émotionnelle, où s'échangent à haut débit des marchandises, points de vue, avis, jugements, réprobations, pétitions, invectives, appels à témoin, offre de relations de toute nature, le tout encadré, en principe, de normes juridiques et éthiques de courte durée, volatiles, au gré des pressions de l'opinion publique et des intérêts d'un marché juteux.

Les flux d'expression semblent inversement proportionnels à ceux du sens véhiculé et partagé. Dès lors que l'expression de soi fonctionne comme une satisfaction hédoniste, le type de communication établi est hautement volatile et les rapports sociaux produits sont plus ludiques que porteurs d'échanges durables et de discussions véhiculant du sens. Ce déficit débouche sur les questions qui passent alors pour fondamentales et qui portent sur l'appartenance, l'exclusion, non plus les formes d'identification mais bien plutôt l'identité propre des sujets citoyens. Car à force de s'identifier à la dernière vedette vue sur un écran, l'équilibre psychique personnel, tout comme la place dans la société, ne sont pas particulièrement éclairés, comblés de sens. C'est bien plutôt un vide profond, un creux, une béance, qui s'observent au terme de ces agitations et gesticulations de sujets perdus, égarés au milieu de mille propositions alléchantes de services et de biens, accessibles ou inaccessi-

bles. S'impose alors la question incontournable d'une identité sociale frustrée de repères, de collègues, de camarades, de complices, d'amis et non pas de relations. Qui suis-je, à force de déambuler dans ces allées d'un hypermarché global, avec mon budget, mon emploi précaire, mes désirs et mes capacités ? L'angoisse assaillit à la sortie de ces cathédrales, de ces *potlatch* sans bénéficiaires, ni réciprocité, donc sans partenaires sociaux. Les projets révolutionnaires des siècles passés sont aujourd'hui remplacés par les risques liés à l'exclusion. C'est elle qui produit les violences urbaines, en Europe comme en Chine ou ailleurs. Gérer ces risques constitue un objectif majeur de la gouvernance. Il convient que la population achète au maximum avec les rémunérations minimales tolérables. L'absence de revenus constitue l'exclusion absolue, la marginalité ou la quasi-délinquance dans le marché qui tend à devenir l'enceinte sociale unique, la société même.

Les enquêtes anthropologiques sur les groupes exclus, au-delà de celles qui se contentent de descriptions anecdotiques ethnographiques, plongent au centre de ces lieux où se vit l'indignité sociale produite par l'exclusion. Nation, République, citoyenneté avaient un sens en termes d'appartenance, de statut et d'identité sociale. La tendance contemporaine à une évolution des régimes politiques vers des gestions de risques autoritaires, populistes, rend ces référents largement caducs malgré la fréquence des incantations citoyennes et/ou nationalistes. Dans ce contexte qui ne doit être ni dramatisé à l'excès, ni objet de nostalgie, la vocation de l'anthropologue n'est plus de produire des causalités culturelles primaires pour expliquer la conduite des gens, leurs inquiétudes et leurs dérives. La globalisation par le marché unique déclenche une prolifération de sens et d'interprétations par les acteurs. Tandis que les vies quotidiennes se ressemblent, que les marchandises consommées sont les mêmes, les acteurs tentent en permanence de construire un sens qui leur soit appropriable individuellement ou, plus fréquemment, dans des groupes d'appartenance, religieux, artistiques, sportifs, plus rarement politiques ... au risque d'être "autonomes" !

Cet univers postmoderne recèle de riches terrains pour les enquêtes anthropologiques, sous réserve d'échapper aux mises en spectacle de ceux qui sont qualifiés de minorités sociales et qui remplacent aujourd'hui les danses folkloriques des années culturalistes. De telles recherches exigent une réflexion épistémologique et méthodologique appropriée.

Finalement, l'apport de l'anthropologie à la compréhension des normes dans la configuration actuelle de globalisation nous semble double, en articulant la pluralité des normes et la singularité des acteurs qui les portent et leur donnent corps. Reprenons ces deux points en les explicitant. En premier lieu, plus que jamais les normes se donnent à voir comme plurielles, flexibles, se disposant sous la forme d'un marché habité par de multiples contradictions qui, précisément, apparaissent le moteur d'une convergence certaine. Parmi les exemples qui pullulent de cette construction d'une unicité des normes, évoquons la polémique qui émerge en France au début de l'été 2009 autour de la *burqa* à propos de laquelle un projet de loi visant à l'interdire dans l'espace public est déposé sous la houlette de députés de différents bords dont un, fort actif, du parti communiste français. Dans le même moment un défilé de mode de grands couturiers met en valeur l'*abaya* devant un parterre de riches habitants des Emirats. *Burqa* et *abaya*, tout en étant différents, ont en commun de recouvrir le corps des femmes ainsi dissimulées à la concupiscence des hommes, selon les justifications fréquemment avancées dans les pays où ces tenues sont utilisées. Partisans du bannissement de la *burqa* et défenseurs de la liberté des jeunes filles qui s'en saisissent se sont affrontés dans les journaux avec force arguments sans pour autant qu'on puisse douter de l'orientation *in fine* de ces controverses : derrière les femmes, leur prétendue islamité qui les enjoindrait à de tels choix, c'est bien les figures d'une altérité indésirable, aujourd'hui musulmane, qu'il s'agit de fustiger à travers une mise en scène médiatique qui s'apparente à une réelle propagande. L'opposition entre les différentes voix qui se font entendre aboutit de fait à un processus d'inculcation contre lequel il est difficile de se défendre. Dans le même champ, il en va de même de l'arène qui s'est forgée autour

des statistiques ethniques, objet d'un rapport et d'un contre-rapport tout à fait louable et nécessaire dénonçant en juin 2009 "le retour de la race"⁴⁶. Pourtant l'ethnisation des statistiques est de plus en plus acquise et corrobore l'édification imaginaire d'un autre à faire disparaître de l'espace public, et en filigrane européen, où les ombres fantomatiques des *burqa* viennent rappeler sa présence pénible. Une norme de rupture entre le soi et l'autre est donc en voie de réélaboration, retissant le visage d'un autre insupportable à l'aide de parures féminines condamnées pour leur infamie exogène ; simultanément la définition de cet autre est l'objet d'un travail de reconnaissance et de consolidation scientifiques avant d'être inscrit dans la loi. L'ensemble des modalités coloniales et postcoloniales de positionnement de l'autre axées sur l'éducation, la rééducation, l'assimilation, étaient en effet devenues trop obsolètes et il s'avérait de plus en plus urgent de forger l'image d'un autre fermement coupé du soi, ajusté au monde global et à ses mobilités permanentes à contrôler. Il valait mieux notablement que cette image de l'autre soit le produit idéologique d'un débat que le résultat d'une décision autoritaire dans la mesure où le capitalisme globalisé entend faire advenir partout les normes démocratiques, tout en s'accommodant bien des dictatures avec lesquelles il fait des alliances ponctuelles et stratégiques à visée économique et/ou politique.

La pertinence de la perspective anthropologique réside dans le décryptage de la singularité des situations, des logiques, des acteurs. Insistons maintenant sur l'importance de cette dimension face à des normes se dévoilant au regard comme plurielles alors même qu'elles viennent alimenter un même cours. Un message identique est entendu de manières fondamentalement différentes, selon les configurations microsociales et collectives dans lesquels les sujets évoluent mais aussi selon les trajectoires et les problématiques personnelles de ces dernières. L'objectif de l'anthropologue est de mettre en lumière ce décalage essentiel entre des appareils idéologiques et symboliques et les formes innombrables de leur

⁴⁶ Carsed contre Comedd

réception, les causes du sens qui leur est conféré, les dynamiques qu'ils engendrent. L'intelligibilité de ces failles et de ces maillages, de ces boîtes noires et de ces agencements est au cœur de la démarche anthropologique et révèle son amplitude dans le contexte de la globalisation où les communications électroniques permettent d'atteindre au même moment les points les plus éloignés du monde, concrétisant un kaléidoscope de significations éclatées. L'anthropologue met en lumière des phénomènes de domination mais s'applique à déchiffrer ce qu'en font les acteurs, comment ils les jouent et les déjouent, les fuient ou les affrontent, les remodèlent ou se les réapproprient selon des gammes infinies, les déchiffrant, les transforment, tentent de les abattre ou les idéalisent. Il n'y a jamais reproduction ou répétition à l'identique en regard de la domination mais toujours des exercices de dépassement. Comme la psychanalyse en particulier l'a montré et, à sa suite, les sciences sociales depuis quelques décennies, renonçant aux mirages de l'objectivisme pur des structures, le sujet n'est pas un reflet et sa passivité – fut-elle dans l'exploitation – est une fiction.

Corollairement, en période de crise, le regard de l'anthropologue est attiré par les écarts qui se creusent entre, d'un côté, les machines polyphoniques qui déversent leurs flots de discours sur les effets ravageurs de la crise, de l'autre, les individus en prise avec leur histoire personnelle, plus ou moins (in)attentifs à la crise car entièrement occupés par les enjeux de leur destinée. Cette distance entre deux régimes de réalité et de vérité apparaît avec force surtout lorsque l'anthropologue retrouve d'anciens collaborateurs avec lesquels il s'était lié d'amitié et dont la participation à l'enquête avait été autant décisive qu'éclairante en elle-même. Les contradictions qui se donnent à voir dans de telles situations sont alors révélatrices des crises multiples dans lesquelles se décline la crise, et singulièrement de leurs versants politiques. C'est ce que nous montrerons pour terminer sur une note de subjectivation à travers le personnage d'une femme qui a désormais soixante-dix ans et qui vit toujours dans le quartier du syndicat de Hanoi sur lequel l'investigation avait été portée (par Monique Selim) en 1999, alors que la spéculation sur le prix du terrain battait son plein.

Aujourd'hui, en mars 2009, le quartier semble très calme et plus aucun bruit de chantier de construction ne s'entend, alors que dix ans plus tôt, partout, s'édifiaient des maisons étroites de plusieurs étages. Beaucoup de petits ateliers et commerces ont aussi disparu. L'Etat-parti vietnamien suit sur de nombreux points la même politique que son homologue chinois. La "gravité" de la crise et de ses conséquences sur l'économie nationale est reconnue et dans le même moment le gouvernement se félicite des mesures prises et de leur efficacité, annonçant les "premiers signes de relance pour juin 2009"⁴⁷. Si les termes vietnamiens désignant la crise (*khung hoang*) évoquent unilatéralement la chute, la dégradation, sans la dimension positive et l'ambivalence de l'expression chinoise (*wei ji*) où sont associés le danger et l'opportunité, en revanche les rhétoriques politiques sont identiques : pointer "l'adversité" de la conjoncture est utilisé pour rehausser les mérites de l'Etat-parti, ses qualifications, sa maîtrise et "l'économie nationale dynamique". Le marché domestique et l'investissement étranger sont convoqués pour lutter contre la détérioration économique à la nuance près que la Chine envisage d'investir dans le monde entier et le Vietnam invite à suivre ce modèle principalement en Afrique. "L'optimisme" est donc de mise pour le gouvernement vietnamien qui entend veiller au "bien-être de la population" en dépit de la fermeture de nombreuses usines, du chômage, de l'augmentation des prix, de la corruption qui constituent son paysage social quotidien. L'appel à des dons sur Internet est ainsi devenu coutumier pour les familles qui ne peuvent payer des soins élevés pour une maladie sérieuse à l'hôpital où un poste de médecin s'achète actuellement entre 5 000 à 10 000 \$. Comme en Chine, la charité a acquis une sorte d'évidence, de légitimité sociale, le prix de la santé étant accepté sans revendication.

⁴⁷ *Le courrier du Vietnam*, 22 mars 2009, ainsi que pour toutes les expressions entre guillemets qui suivent.

Revenons à cette femme surnommée Cô⁴⁸ et qui s'effondre en larmes alors que nous nous étreignons. Fille de paysans, membre depuis l'âge de dix-huit ans du parti qui assurera son ascension jusqu'au statut de professeur du collège du syndicat, veuve d'un militaire dont les funérailles ont été honorées de la présence de nombreux officiels, elle a été mère de deux enfants. Sa fille avait échoué au concours d'entrée à l'université, avait été ensuite envoyée en Tchécoslovaquie dans le cadre de l'exportation étatique de main-d'œuvre vietnamienne puis était revenue travailler dans une usine du quartier pendant sept ans, se préparant à rentrer au Parti. Mais au cours de la dernière séance de critiques publiques, elle fut accusée de "manque d'ouverture" et ce second échec, très blessant pour elle et sa mère, la conduisit à émigrer illégalement en Tchéquie, moyennant 6 500 \$. Elle est maintenant installée depuis plus de dix ans dans ce pays avec son mari qui a fait venir ses propres parents. Elle-même a repris sa fille à sa grand-mère, Cô, qui l'élevait depuis son départ. La famille, qui a désormais été régularisée semble disposer de ressources suffisantes, grâce entre autres, à un petit commerce tenu par la fille.

Le fils de Cô suivit un autre chemin plus tortueux qui le mènera à sa fin. Après ses études, il obtint rapidement un emploi dans une entreprise privée, mais simultanément commença à prendre goût à l'héroïne et à la cocaïne. Plusieurs fois, sa mère a dû racheter la moto qu'il avait vendue pour se procurer de la drogue. Il fut finalement interné dans un centre de désintoxication éloigné de la ville, qui ne fournit aux jeunes toxicomanes aucun produit de substitution. Son cousin, le fils du frère du mari de Cô, l'y rejoindra comme d'autres enfants de ce quartier qui a été le bastion d'une population de communistes de la première génération, héros de deux ou trois guerres comme le fut le conjoint de Cô (contre les Français, les Américains, les Chinois). Un jour de 2008, un émissaire du centre de toxicomanie annonça à Cô que son fils était mort, raconte défaite, le visage bouffi de larmes, la vieille militante

⁴⁸ Selim M. (2003) : *Pouvoirs et marchés au Vietnam*, Tome I, p. 219 et suivantes.

notée toujours A par le Parti. Elle garde avec elle son petit-fils de six ans tandis que la mère de ce dernier s'adonne à des jeux d'argent, ayant accumulé 300 millions de dong de dettes. Eplorée, Cô constate qu'autour d'elle "tout se dégrade", sans autorité sur son fils ni sur sa belle-fille dont elle se plaint "qu'elle ne lui obéit pas". Elle qui avait prêté serment pour la vie à Hô Chi Minh et en était fière, voit ses rêves personnels et ses idéaux collectifs claqués contre les rochers, fracturés en mille morceaux qui ne laissent aucune trace. L'arrivée du marché dans les années 90, la généralisation conséquente des rapports marchands, la corruption permanente ne lui ont laissé aucune illusion sur "l'idée communiste"⁴⁹ qui l'avait habitée au point d'y donner une bonne part de son temps et de son énergie. Elle avait été particulièrement éblouie par son voyage de formation en Allemagne de l'Est. La mort de son fils consacre la négation absolue de sa vie dans ses dimensions subjectives comme sociales et politiques : c'est l'ensemble de son système personnel de croyances et d'action qui s'écroule et la laisse vidée, épuisée, sans capacité désormais de s'orienter, elle qui s'était bâtie comme un guide éclairé des autres.

En effet, il lui faut maintenant prendre des décisions et elle se trouve face à un dilemme crucial puisque, privée de son fils, la charge de l'autel des ancêtres lui incombe entièrement. Sur ce bel autel des ancêtres sis dans la pièce principale de son vaste appartement de cadre du parti, la photo de son fils a pris place au-dessous de celle de son mari et des parents de ce dernier dans l'ordre généalogique hiérarchique. Sa fille lui a proposé de la rejoindre en Tchéquie avec l'enfant de son frère défunt mais lui a aussi fait part du refus de sa belle-famille, avec qui elle réside, d'accueillir cet autel des ancêtres, alléguant qu'ils ont aussi fait venir leur propre autel des ancêtres du Vietnam. Autour de Cô, voisines et amies de longue date lui conseillent de partir et de quitter le décor funeste du quartier où se sont engloutis tous ses espoirs. Pourtant elle n'arrive pas à s'y résoudre et ressasse en cette

⁴⁹ Alain Badiou (2009) : *L'hypothèse communiste*, Nouvelles éditions lignes.

matinée les multiples raisons qui lui interdisent d'abandonner les morts. Elle évoque pourtant aussi l'autre solution, imaginée par sa fille, de louer un appartement séparé et voisin en Tchéquie où elle pourrait déposer son précieux autel des ancêtres et ainsi conserver la mémoire des siens, qui constitue son dernier capital imaginaire. Mais, pour cette femme qui fit de sa propre indépendance un objectif permanent et qui aimait en cultiver les signes, tel celui, tendanciellement provocateur, de fumer, se retrouver sans ressources financières dans un pays étranger et devoir compter sur sa fille lui agréée peu.

La crise que traverse Côté signale pour elle la fin de l'univers dans lequel elle s'est construite et coïncide de fait autant avec la disparition définitive d'un monde hypothétiquement fondé sur d'autres procédures que celles du marché qu'avec les limites qu'engendre l'absolutisation des règles du marché, comme l'incarne la crise financière globale qui se poursuit en 2009. Absorbée par l'épisode critique qu'elle doit affronter, Côté ne voit guère dans la crise économique que la croissance exponentielle des pratiques de spéculation et de corruption qu'elle dénonce depuis vingt ans, bref un goût exorbitant de la consommation et de l'argent qui a capturé sous des formes diverses son fils comme sa belle-fille. Le petit garçon tourne autour de sa grand-mère dans l'appartement qu'elle n'entretient plus, sans prendre la mesure du tournant que va prendre leur vie à l'avenir. Majestueux, l'autel des ancêtres semble exercer une surveillance constante. Sur cet autel des ancêtres, dix ans auparavant, Monique Selim avait pris l'habitude régulièrement de déposer des confiseries – marrons glacés, chocolat, etc. – rapportées de France en hommage à la mémoire du mari de Côté et surtout en reconnaissance de l'aide qu'elle apportait dans l'enquête ; elle avait rencontré lors d'un tout premier séjour au début des années 90 le vieil homme, un peu bourru, qui tenait alors un petit parking de vélos devant leur appartement pour améliorer les ressources du couple. Il n'avait connu qu'une rupture rigide entre les mondes communistes et capitalistes, et avait considéré son arrivée avec surprise, regardant avec curiosité la relation qui se nouait entre son épouse et l'anthropologue.

Le constat se dresse que la marche vers le monde global se fait à coup de reculs et de détours, d'hésitations et d'aveuglements – comme dans le cas de Côté – mais aussi de radicalisations de plus en plus manifestes, qui puisent leur inspiration dans des événements passés proches. Véritables symptômes des obstacles qui se lèvent sur le chemin des normes globales, ces radicalisations sont plus souvent discursives – prophétiques, romantiques, désespérées, enthousiastes selon les cas – que pratiques, renouant alors avec les divers usages antérieurs d'attentats et de violence politiques. La multiplication de ces radicalisations un peu partout dans le monde – et sous des bannières les plus contrastées qui vont de la revendication identitariste ou religieuse aux refus des déréglementations du travail, de la santé, de l'éducation – oblige à les considérer comme des actes de poids dans la constellation actuelle des mobilisations de toutes sortes, par pétitions électroniques, défilés groupusculaires ou de masse, occupations par la force des espaces publics, menaces de destruction des outils de travail, prises en otages de dirigeants, etc. Si on constate la criminalisation de ces contestations par les États – selon une tradition avérée, mais qui est contrainte de se renouveler –, l'anthropologue ne saurait les négliger, au nom de leur apparente marginalité ou illégalité. Bien au contraire, elles brillent par leur signifiante pour avancer dans l'intelligibilité du présent marqué plus par les néantisations individuelles et collectives, que par la résilience⁵⁰ dont le succès de l'idéologie s'explique bien par la dénégation des modes en cours d'oppression et d'exploitation. L'expansion sans limites du capitalisme a pu laisser croire pendant quelques décennies après la disparition de l'URSS et la conversion économique de la Chine au marché, que tout projet de transformation économique, politique, sociale était tombé en désuétude. La période qu'inaugure la crise financière globale fin 2008, a révélé au contraire que les rebellions qui pointaient ici ou là auparavant étaient susceptibles de nourrir de nouveaux fleuves d'initiatives et de perspectives pratiques et théo-

⁵⁰ Anne-Laurence Lê : “La psychiatrie domestique : autothérapie ou péril thérapeutique”, *Psychologie clinique*, 27, 2009.

riques sur et dans toutes les sociétés quel que soit leur niveau de développement économique. L'anthropologue, s'il est coutumier du décalage – dont il a fait un outil d'analyse – est nécessairement impliqué dans cette mutation des champs politiques, qu'il le veuille ou non. L'illusion scientifique - d'une connaissance objective neutre - peut d'autant moins être entretenue aujourd'hui que la science technocratisée, est ouvertement référée aux finalités économiques et politiques des Etats mais surtout du monde global à travers la gouvernance et la sécurité. Plus que jamais la science est un marché fermé au sein duquel des interdits politiques sont posés et dont sont exclus des multitudes de chercheurs en provenance des pays qui ne peuvent s'affirmer comme centraux. S'il ne faisait donc aucun doute que l'anthropologie était politique à l'époque coloniale dans le cadre des empires en concurrence, désormais elle apparaît tout aussi inextricablement politique mais à une échelle globalisée. Pour l'anthropologue les voix qui s'élèvent de partout pour dévier les normes globales, les gestes et les actes qui tentent de les faire dissoner, dérailler, sont autant de matériaux auxquels il lui faut se mettre à l'écoute, au prix d'une métamorphose inévitable de ses méthodes.

Néanmoins, l'anthropologie ne peut pas plus se muer en discours militant que se dédier à une vulgarisation simplificatrice. Ces conversions signent un affaiblissement intellectuel et une dévaluation alors que la grande nouveauté des phénomènes sociaux requiert au contraire l'innovation conceptuelle et herméneutique. Le modèle d'intellectuel engagé qu'a incarné Sartre et plein d'autres à sa suite ne répond plus dans ses formes concrètes aux dynamiques politiques actuelles : en effet il supposait un partage entre logique savante et activisme pratique aux côtés de tous ceux qui manifestaient localement leur opposition. Parce que les luttes sont désormais globalisées, en étant portées par Internet à la connaissance du monde entier dès leur irruption, il convient d'inventer des styles d'engagement qui s'inscrivent en adéquation avec le présent. La fonction interprétative reste l'apanage de l'anthropologue qui s'efforce de l'appliquer tant au groupe social, local, transnational, auquel il appartient de fait qu'aux rapports sociaux en jeu sur les

terrains où il se pose, en dressant des lignes d'articulation. En France, les réflexions sont nombreuses sur les mues des intellectuels depuis un demi-siècle, dont beaucoup constatent aujourd'hui l'alignement au pouvoir, que ce soit sous les traits de l'expert ou plus directement dans l'acceptation de problématiques scientifiques dictées. Dans ces analyses, l'anthropologie est singulièrement absente tant comme objet que comme sujet. Le politique est plus souvent référé à l'ailleurs lorsqu'il est pris comme espace d'investigation anthropologique, qu'à la société dans laquelle se situe l'anthropologue, y compris lorsqu'il y porte ses enquêtes. Cette coupure n'apparaît plus viable, pas plus que l'ancienne rupture entre les moments du philosophe et du militant ; s'impose maintenant l'inclusion de l'anthropologue dans son champ de pensée, dépassant la réflexivité sur le terrain nécessaire mais désormais instituée.

Jusqu'à la fin du XX^e siècle, l'appartenance produisait des engagements, tout comme ces engagements renforçaient les appartenances. Les formes d'expression émotionnelles et postpolitiques provoquées et provoquant la globalisation nous éloignent chaque jour un peu plus d'un monde de sujets politiques, présumés libres et autonomes. La contestation la plus radicale du capitalisme globalisé n'est-elle pas aujourd'hui celle du dit "terrorisme islamique" dont la nébuleuse se fonde sur la réalité ou la fiction de l'appartenance religieuse à la source de l'engagement militant ? La gouvernance d'un monde global durable suppose de maîtriser les conflits en les pilotant au besoin. Elle exige la suppression pure et simple de toute forme de lutte politique, même non armée. La liberté de lutter ne fait plus partie des droits de l'homme dès lors que l'expression est noyée dans des flux de communication qui en déminent la subversion potentielle, ou même la simple réalité. Comme cet ouvrage a tenté de le montrer, le terrain de l'anthropologue à l'heure globale nous met pourtant face ou au cœur de toutes ces fissures où s'engouffrent les hommes et les femmes dans les sociétés globalisées. Après des décennies de romantisme culturaliste et de "différences culturelles" éblouissantes, la globalisation en cours force les anthropologues à revenir aux

sources de leur discipline dans un paysage où s'exprime encore et toujours "l'unité dans la diversité", la seconde exaltée n'occultant pas la première. L'engagement de l'anthropologue n'est plus de témoigner sur l'aliénation coloniale ou la décolonisation, ou encore les "peuples autochtones". Il consiste à rapporter et à comprendre la parole des acteurs dans toutes les situations hors normes qui sont légion dans toutes les sociétés. Ces situations sont celles qui ne sont pas montrées dans les médias, et où les paroles ne sont pas celles d'acteurs télévisés.

Le monde global paraît être devenu si postdémocratique que les modes formatés de communication semblent destinés à être de moins en moins porteurs de sens. Or le sens ne s'éradique, ni facilement, ni rapidement. L'anthropologue est ainsi en charge, grâce à sa posture particulière, de contrer le naufrage programmé de l'altérité. Non plus une altérité culturalisée, folklorisée, territorialisée - comme par l'autochtonisation - mais bien celle qui dit le sens d'une vie dans une société donnée, dans des groupes de diverses natures. La globalisation offre ainsi aux anthropologues un énorme espace d'engagement, non plus vers des lendemains qui ne chantent plus du tout, mais dont les multiples et divers acteurs pensent et agissent, malgré les baillons de la gouvernance et les grillages sécuritaires. L'anthropologie devrait pouvoir relever ce défi pour éviter de perdre sa pertinence historique, et se réduire à une anecdote spectaculaire et finalement à une parenthèse évolutionniste devenue simplement superflue, *irrelevant*, dit-on, c'est-à-dire sans objet.

Bibliographie

Akira L., 2002 : *Global community, The role of international organizations in the making of the contemporary world*, University of California press.

Althabe G., 2002 : *Oppression et libération dans l'imaginaire*, La Découverte.

Appadurai A., 1986 : *The social life of things, Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, 1986.

Appadurai A., 1996 : *Modernity at large, Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press.

Arghiri E., 1972 : *L'échange inégal. Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, Maspero.

Escobar A., (ed.) 1982 : *Philanthropy and cultural imperialism. The foundations at home and abroad*. Indiana University Press.

Escobar A., 1995 : *Encountering development, The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press.

Atlani-Duault L., Vidal L., 2009 : *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement, des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Armand Colin.

Atlani-Duault L., 2008 : *Eclats d'empire, un nouveau Sud ?*, numéro thématique de la *Revue Tiers-Monde*, 198.

Atlani-Duault L., 2007 : *Anthropologues et ONG : des liaisons fructueuses ?*, numéro thématique de la revue *Humanitaire*, vol. 4.

Atlani-Duault L., 2005 : *Au bonheur des autres. Anthropologie de l'aide humanitaire*, Nanterre, Société d'ethnologie (réédition Armand Colin, 2009).

Barthelemy T., Selim M. (ed), 1993 : “L’ethnologue dans les hiérarchies sociales”, *Journal des Anthropologues* : 53-54-55.

Batisse C., Selim M., 2008 : “Les mondes post-communistes, quels capitalismes, quelles sociétés ?”, *Autrepart*, 48.

Bazin L., 2005 : “L’enquête ethnologique, cristallisation des modes de relégation” in O. Lecervoisiier *Terrains ethnologiques et hiérarchies sociales*, Karthala.

Bazin L., 1998 : *Entreprise, politique, parenté, une perspective anthropologique sur la Côte d’Ivoire*, l’Harmattan.

Bazin L., Hours B., Selim M., 2009 : *L’Ouzbékistan à l’ère de l’identité nationale*, l’Harmattan.

Bazin L., Selim M., 2002. : “Ethnographie, culture et globalisation. Problématisations anthropologiques du marché”, *Journal des anthropologues*, 88-89 : 269-305.

Beck U., 1992 : *Risk society, Toward a new modernity*, Saga publication.

Becker G., 1981 : “Altruism in the family and selfishness in the market place” *Econometrica*, Vol 4, n° 189.

Bettati M., Kouchner B., 1981 : *Le devoir d’ingérence : Peut-on les laisser mourir ?*, Denoël.

Bruckner P., 1983 : *Le sanglot de l’homme blanc*, Paris, Seuil.

Brunel S., 1997 : *La coopération Nord-Sud*, coll. Que sais-je ? PUF, Paris.

Cheater A., (ed.) 1999 : *The anthropology of power*. Routledge, London.

Choquet C., Dollfus O., Le Roy E., Vernières M., (ed), 1993 : *Etat des savoirs sur le développement. Trois décennies de sciences sociales en langue française*, Karthala, Paris.

Chomsky N., 2000 : *Le nouvel humanitarisme militaire, leçon du Kosovo*, Editions page deux, Lausanne.

Cook B., Khotari U., 2001 : *Participation, the new tyranny ?* ZED Books, London.

Corm G., 1993 : *Le nouveau désordre économique mondial. Aux racines des échecs du développement*, La Découverte.

Datong H., 2008 : *La Chine sur le divan, Entretiens avec Dorian Malovic*, Plon.

De la Pradelle M., Selim M., 1988 : "Communication et rapport social dans l'enquête ethnologique sur la France contemporaine", *Etudes de linguistique appliquée*, 69 : 7-15.

Douville O., Fotso-Djemo J.B., 2008 : *Journal des psychologues*, 258 (Dossier : 18-50).

Dozon J.P., Fassin D., 1989 : "Raison épidémiologique et raisons d'Etat, Les enjeux socio-politiques du Sida en Afrique", *Sciences sociales et santé* 7 : 21-36.

Ewald F., 1980 : *L'Etat providence en question*, Grasset.

Farmer P., 1996 : *Sida en Haïti*, Karthala, Paris.

Forde O.H., 1989 : "Is imposing risk awareness cultural imperialism ? " *Social science and medicine*, 47(9) : 115-1133 .

Freire P., 1974 : *Pédagogie des opprimés*, Maspero.

Gerd Giesen K., Vander Pyl K. , 2006 : *Global norms in the twenty-first century*, Cambridge University Press.

Girardet R., 1972 : *L'idée coloniale en France, 1871-1962*, Paris. La Table Ronde.

Glowczewski B., Henry R., 2007 : *Le défi indigène*, Aux Lieux d'Etre, Paris.

Gunder Frank.A., 1998 : *ReOrient. Global economy in the asian age*, University of California Press.

Gupta A., Ferguson J., 1997 : *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Durham, Duke University Press.

Harvey D., 1990 : *The condition of postmodernity*. Blakwell, London.

Haugeraud A., Stone P., Little P., 2000 : *Commodities and globalization*, Rowman & Littlefield.

Held D., Mac Grew A., 1999 : *Global transformations*. Polity Press.

Hernandez V., 2005 : "Démarches anthropologiques et hiérarchisation dans des espaces à activité finalisée" in O. Lecervoissier *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, Karthala, Paris.

Herzlich C., Pierret J., 1984 : *Malades d'hier et malades d'aujourd'hui*, Seuil.

Hours B., Selim M., 1989 : *Une entreprise de développement au Bangladesh, Le centre de Savar*, l'Harmattan.

Hours B., 1998 : *L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*, l'Harmattan.

Hours B., Selim M., 1999 : *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain, marché, socialisme et génies*, l'Harmattan.

Hours B., 2007 : "La sociologie du développement dans la Revue Tiers monde : cinquante années pour une discipline improbable", *Revue Tiers monde*, 191 : 699-716.

Hours B. (ed), 2001 : *Systèmes et politiques de santé, De la santé publique à l'anthropologie*, Karthala, Paris.

Hours B., 2002 : *Domination, dépendances, globalisation. Tracés d'anthropologie politique*, l'Harmattan.

Hours B., 2001 : "De l'offre de soins au prix de la santé", *Economie et sociétés*, 39, III, 9-10 : 1491-1504

Jameson F., Miyoshi M., 1998 : *The cultures of globalization*. Duke University press.

Lechner F., Boli J., 2004 : *The globalization reader*. Blackwell, London.

Lecomte B., 1993 : “Les ONG, de l’institution au système, de la liberté à l’intégration”, *Economie et humanisme*, 325.

Mannheim K., 2006 : *Idéologie et utopie*, éditions de la MSH.

Marcuse H., 2008 : *Marxisme et féminisme*, Homnisphères.

Massé R., 1995 : *Culture et santé publique, Les contributions de l’anthropologie à la prévention et à la promotion de santé*, Montréal, Morin.

Nadaud S., 2006 : *Manuel à l’usage de ceux qui veulent réussir leur [anti] Oedipe*, Fayard, Paris.

Narayan D., Chambers R., Shah M.K., Petesch P., 2000 : *Voices of the Poor. Crying out for Change*. Oxford University Press/World Bank, New York.

Ong A., 1999 : *Flexible citizenship : The cultural logics of transnationality*, Duke University Press.

Partant F., 2002 : *Que la crise s’aggrave*, Ed. Parangon/l’Aventurine, Paris.

Perrot M.D., 2002 : “Mondialiser le non-sens, Les mots du pouvoir : sens et non-sens de la rhétorique internationale », Gilbert Rist (dir.), *Les nouveaux cahiers de l’IUED*, 13.

Perrot M.D., 1994 : « Dérives humanitaires », *Les nouveaux cahiers de l’IUED*, n° 1, PUF, Paris - IUED, Genève.

Perrot M.D., Rist. G., Sabelli F., 1992 : *La mythologie programmée, l’économie des croyances dans la société moderne*, PUF.

Polanyi K., 1983 : *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, préface de Louis Dumont, Gallimard.

Pujet J., Kaes R. et alii, 1989 : *Violence d’Etat et psychanalyse*, Dunod.

Rainhorn J.D., Burnier M.J. (eds), 2001 : *La santé au risque du marché, Incertitudes à l’aube du XXI^e siècle*, PUF-IUED, Genève.

Rist G., 1995 : *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po.

Rist G., Sabelli F. (dir.) 1986 : *Il était une fois le développement*. Lausanne, Editions d'En Bas.

Robertson R., 2000: *Globalization, social theory and global culture*, Sage, London.

Ruffin J.C., 1991 : *L'empire et les nouveaux barbares*, Jean-Claude Lattès.

Ryfman P., 1999 : *La question humanitaire. Histoire, problématiques, acteurs et enjeux de l'aide humanitaire internationale*, coll. "Grands Enjeux", Ellipses, Paris.

Samir Amir, 1976 : *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Anthropolos, Paris.

Sassen S., 1998 : *Globalization and its discontent*, New Press, New-York.

Scott J., 1998 : *Seing like a state*, Yale University Press.

Selim M., 2003 : *Pouvoirs et Marché au Vietnam – Tome I Le travail et l'argent – Tome II Les morts et l'Etat*, l'Harmattan.

Selim M., 1979 : *Rapports sociaux dans une cité HLM de la banlieue nord de Paris*, EHESS, TEL-00126510.

Selim M., 1991 : *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh*, l'Harmattan.

Selim M., 1995 : "Ethnologie sous contrainte", *l'Homme et la société* : 115 :105-114.

Selim M., 2003 : "Marché des croyances et socialisme de marché au Vietnam", *Revue Tiers Monde*, TXLIV : 173 :81-97.

Selim M., 2007 : "Travail, idéologie et réflexivité dans le cadre de la globalisation" in V. Hernandez, P. Ould-Ahmed, J. Papail, P. Phelinas : *L'action collective à l'épreuve de la globalisation* : 205-234.

Selim M., 2005 : “Fragmentations et sécurisations du triangle parenté/origine/biologie”, *Etats, ONG et production des normes sécuritaires dans les pays du sud*, N. Bagayoko-Penone, B. Hours (eds), l’Harmattan : 237-249.

Selim M., 2000 : “Génies, communisme et marché dans le Laos contemporain”, *La politique des esprits : chamanisme et religions universalistes*, D. Aigle, B. Brac de la Perrière, J.P. Chaumeil (eds), société d’ethnologie de Nanterre : 105-124.

Selim M., 2002 : “La pratique analytique et l’argent”, entretien avec Alice Cherki et O. Douville, *Journal des anthropologues*, 90 : 375-395.

Selim M., Hours B., 2008 : “Production et perte des sens du Sud”, *Autrepart*, 41 : 41-55.

Sen A., 1996 : *Inequality reexamined*, Harvard University Press.

Sen A., 2000 : *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Odile Jacob.

Sen A., 2000 : *Repenser l’inégalité*, Le Seuil.

George S., 1978 : *Comment meurt l’autre moitié du monde*, Robert Laffont.

White G., 1996 : “Civil society democratisation and development” *Democratization in the south : The Jagged Wave*, Manchester University Press.

Willetts P., 1996 : *The conscience of the world : The influence of - NGO in the UN system*, London, Hurst&Co.

Wilson R., Dissanayate Wimal, 2005 : *Global local. Cultural production and the transnational imaginary*, Duke University Press.

Xavia I., Rosaldo R., 2002 : *The anthropology of globalization. A reader*, Blackwell.

*Certaines parties de cet ouvrage ont fait l'objet
de premières versions publiées*

- Chapitre II-1 *Psychologie clinique*, 24 : 251-259, 2007
- Chapitre II-3 *L'Homme et la société*, 155 : 13-25, 2005
- Chapitre II-5 *La revue 4*, www.irdb.fr
- Chapitre III-1 *Chimères*, 71 : 29-51, 2009
- Chapitre III-2 *Raison présente*, 169 : 53-61, 2009
- Chapitre III-3 *Le journal des anthropologues*, 114-115 : 303-310, 2008
- Chapitre III-4 *L'Homme et la société*, 174 : 15-25, 2009
- Chapitre III-5 *L'Homme et la société*, 160 : 221-239, 2007
- Chapitre III-6 *Le journal des anthropologues*, 96-97 : 209-221, 2004
- Chapitre IV-1 *Chimères*, 69 : 33-49, 2009
- Chapitre IV-2 *Le journal des anthropologues* 116-117 : 467-490, 2009

Des mêmes auteurs

Bernard Hours et Monique Selim

- *L'Ouzbékistan à l'ère de l'identité nationale* (avec L. Bazin), l'Harmattan, 368 p., 2009.
- *Solidarités et compétences, pratiques et idéologies*, (eds) l'Harmattan, 362 p., 2008.
- *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain, marché, socialisme et génies*, l'Harmattan, 391 p., 1998. Edition italienne : *Il Laos contemporaneo, saggio di antropologia politica*, l'Harmattan Italia, 1998.
- *Une entreprise de développement au Bangladesh, le centre de Savar*, l'Harmattan, 174 p., 1989.

Bernard Hours

- *Etats, ONG et production des normes sécuritaires dans les pays du sud* (avec N. Bagayako-Penone, eds), l'Harmattan, 313 p., 2006.
- *Domination, dépendances, globalisation, Tracés d'anthropologie politique*, (ed) l'Harmattan, 177 p., 2002.
- *Systèmes et politiques de santé, De la santé publique à l'anthropologie*, Karthala, 358 p., 2000.
- *L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*, l'Harmattan, Paris, 176 p., 1998 (et ebook). Edition italienne : *L'ideologia umanitaria*, l'Harmattan Italia 1999, 123 p.
- *Islam et développement au Bangladesh*, l'Harmattan, 190 p., 1993. Edition anglaise : *Islam and development in Bangladesh*, CSS, Dacca 1995, 160 p.
- *L'Etat sorcier, santé publique et société au Cameroun*, l'Harmattan, 165 p., 1986.

Monique Selim

- *Anthropologues et économistes face à la globalisation* (avec E. Baumann, L. Bazin, P. Ould-Ahmed, P. Phélinas, R. Sobel, eds) l'Harmattan, 275 p., 2008.
- *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes* (avec E. Baumann, L. Bazin, P. Ould-Ahmed, P. Phélinas, R. Sobel, eds) l'Harmattan, 318 p., 2008.
- *La mondialisation au risque des travailleurs* (avec E. Baumann, L. Bazin, P. Ould-Ahmed, P. Phélinas, R. Sobel, eds) l'Harmattan, 290 p., 2007.
- *Pouvoirs et marché au Vietnam*, Tome I : *Le travail et l'argent*, 282 p., Tome II : *Les morts et l'État*, 302 p., l'Harmattan, 2003. Edition roumaine : *Puterile și piața în Vietnam*, T.1 *Munca și banii*, 269 p., T.2 *Morții și Statul*, 285 p., Editura Curtea Veche, col. Actual, Bucarest, , 2009.
- *Motifs économiques en anthropologie* (avec L. Bazin), l'Harmattan, 2001.
- *Démarches ethnologiques au présent* (avec G. Althabe), l'Harmattan, 227 p., 1998. Edition italienne : *Approcci etnologici della modernità*, l'Harmattan Italia, 2000.
- *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine* (avec G. Heuzé, eds), Karthala, 250 p., 1998.
- *Salariés et entreprises dans les pays du Sud*, (avec R. Cabanes et J. Copans, eds), Karthala, 464 p., 1995.
- *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh, ethnologie d'une entreprise*, l'Harmattan, 254 p., 1991. Edition anglaise : *The experience of a multinational company in Bangladesh*, International Center for Bengal studies, 1995.
- *Urbanisation et enjeux quotidiens* (avec G. Althabe, M. de la Pradelle et C. Marcadet), Anthropos, 1985, réédition 1993, l'Harmattan.
- *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, (avec G. Althabe, B. Légié), Anthropos, 297 p., 1984. Réédition 1993, l'Harmattan.

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15 ; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques et Administratives
BP243, KIN XI ; Université de Kinshasa

L'HARMATTAN GUINEE
Almamya Rue KA 028 en face du restaurant le cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN COTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
Immeuble Olympia face à la Camair
BP 11486 Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SENEGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com