

AFD – EUDN

Conférence « Culture et développement : la culture fait-elle la différence ? »

Paris, le 5 décembre 2007

Jean-François Bayart

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

**Culture et développement : les luttes sociales font-elles la différence ?**

L'une des plus grandes difficultés que rencontrent les sciences sociales est de parvenir à parler intelligemment de la « culture ». D'une part, nous sommes tous devenus, peu ou prou, wébériens et nous sommes maintenant tous convaincus que l'homme est comme une araignée qui tisse la toile de ses propres significations. Même les marxistes proches du communisme ou communistes ont fini par l'admettre, sous l'influence de l'œuvre de Gramsci et grâce à la révolution copernicienne – à défaut d'une autre... – que leur a fait opérer E. P. Thompson (1963) en démontrant que la classe ouvrière anglaise s'était formée en communauté morale et culturelle, en même temps qu'à l'intersection des rapports de production.

De ce point de vue, nous avons tous peu ou prou emprunté le *Cultural Turn* postmoderne des années 1980 (Clifford, 1988 ; Jameson, 1998 ; Hunt, 1989 ; Ortner, 1999). Mais, d'autre part, la déferlante des *Cultural Studies*, généralement plus littéraires qu'anthropologiques ou sociologiques, et les ravages de ce que j'ai nommé sans charité, mais sans remords aucun, la « bêtise identitaire », née de la rétraction politique qui a accompagné la globalisation impériale et capitaliste du XIX<sup>e</sup> siècle, ont rendu à peu près incompréhensibles, tant sur le plan de la connaissance que sur celui de l'action politique ou économique, nos incantations à la « culture » (Bayart, 1996 & 2005). Paradoxalement le culturalisme, i.e. l'explication des phénomènes sociaux par l'intervention d'une « culture »

relativement stable et homogène, nous interdit de saisir la dimension irréductiblement « culturelle » des pratiques sociales, économiques, politiques... et culturelles.

N'entrons pas dans le débat philosophique et religieux de la spécificité ontologique de l'espèce humaine (ou de sa relativité). Mais, que ce soit avec ou sans les chiens et les chats, nous n'agissons socialement et individuellement que par le truchement de notre production symbolique et affective. Au-delà des schismes confessionnels de la psychanalyse la grande contribution de Freud est de nous l'avoir fait admettre, et en cela il ne contredit nullement Marx, pour peu qu'on lise celui-ci plutôt que ses épigones. Donc notre imagination est « constituante » (Veyne, 1983), et la bonne question est celle de l'« institution imaginaire de la société » (Castoriadis, 1975) que l'on ne peut dissocier de son rapport à la matérialité, de ce que l'on appelle curieusement la « culture matérielle » – peut-on concevoir une culture qui ne soit pas matérielle, ou une matérialité qui ne soit pas culturelle ? – et des « techniques du corps » que celle-ci induit (Mauss, 1950 : 365-386 ; Bayart, 1996 & 2005 ; Bayart, 2004 ; Warnier, 1999 ; Bayart & Warnier, 2004).

### **Illusions d'optique**

La plus grosse erreur de méthode du raisonnement culturaliste est néanmoins de considérer que les « cultures » tendent à la totalité et revêtent un sens qui orienterait l'action de ceux qui lui appartiennent. La comparaison – dont Radcliffe-Brown disait qu'elle est l'« équivalent méthodologique de l'expérience » pour les sciences sociales – infirme d'emblée ce genre de convictions. On a beaucoup parlé, à propos du « décollage » post-Meiji du Japon et des bonds gracieux des « tigres » d'Asie orientale, de « néo-confucianisme ». Mais *quid* de la différenciation des cours politiques et économiques de la Chine populaire et de Taiwan ? De la Corée du Sud et de la Corée du Nord ? L'objection qui viendra à la bouche du culturaliste – « oui, mais mettez en perspective, observez la convergence actuelle de part et d'autre du détroit de Formose ! La Grande Chine de la diaspora ne fait-elle pas système ? » – confirme que le culturalisme repose sur des effets de loupe. Raisonner de la sorte, c'est tenir pour menue monnaie les dizaines de millions de morts qu'a provoquées le maoïsme, le traumatisme sourd que son épopée a infligé à la société continentale, l'aporie à laquelle conduit sans doute la politique coercitive de l'enfant unique (Liu, 2000 ; Mueggler, 2001). C'est aplatir le relief formidable des inversions, des inflexions et des choix de politique industrielle, commerciale, sociale qui ont caractérisé la Chine populaire depuis sa fondation (Rocca, 2006 ; Kernén, 2004 ; Bing, 2003 ; Wedeman, 2003) : tout néo-confucéens qu'ils

furent, en bons Chinois, Mao et Deng ne le furent pas exactement de la même manière, bien qu'ils fussent issus de la même matrice communiste, et sur cette différence le culturalisme n'a pas grand-chose à nous dire. C'est ne pas voir que l'interaction entre la RPC et Taiwan repose sur des « trajectoires » contrastées, sur un conflit politique et plus ou moins militarisé, sur des complémentarités construites plutôt que sur des affinités naturelles (Mengin, 1998 et 2007). C'est enfin nier que l'idéologie familialiste des « valeurs asiatiques » oblitère et légitime les rapports sociaux de pouvoir et d'exploitation au sein même des « réseaux » de parenté qui instituent la « solidarité » de la « diaspora » et la rendent si « compétitive » à l'aune globale (Ong, 1999 ; Hsu, 2000). Pareillement l'on a quelque peine à s'expliquer les destinées antipodiques de la Thaïlande et de la Birmanie si l'on regarde Bouddha droit dans les yeux : en l'occurrence ce qui se passe dans les pagodes et l'esprit de leurs fidèles est moins important que ce qui se fait dans les casernes... Et les choses ne sont pas plus limpides du côté d'Allah : de la Turquie à l'Iran, de la Malaisie à l'Arabie saoudite, de l'Égypte à la Libye, à la Tunisie, à l'Algérie, au Maroc, l'*homo islamicus* n'est pas le même *homo oeconomicus*.

Les culturalistes montent en épingle certains faits jugés emblématiques en les interprétant de manière univoque au mieux de leurs présupposés idéologiques ou démonstratifs, et omettent de relever ce qui contredit ceux-ci. La République islamique d'Iran sera par exemple réduite à la photographie rituelle de quelques femmes vêtues d'un tchador noir et vociférantes contre l'Amérique (ou, depuis l'élection de Mohammed Khatami à la présidence, en 1997, à celle, plus accorte, de jeunes filles couvertes d'un foulard multicolore et un téléphone portable à la main), sans que rien ne nous soit dit des pratiques sociales concrètes et complexes du *hejâb* eu égard à la formation de l'espace public et à la participation du « deuxième sexe » à la contrebande, à la montée en puissance de professions libérales ou d'activités de service et à l'autonomisation de processus d'accumulation économique par rapport à l'État (Adelkhah, 1991, 1998 & 1999, 2003). Depuis vingt ans on disserte également sur l'irrésistible ascension du foulard dans les rues d'Istanbul et, *horresco referens*, jusqu'aux portes de la présidence de la République à Ankara, mais l'on est moins disert sur la progression parallèle des débits de bière en Anatolie ou sur l'apparition d'un vignoble turc presque digne de ce nom et répondant aux critères implicites de Copenhague en matière d'adhésion à l'Union européenne.

Se pose au demeurant une difficulté à propos de laquelle les culturalistes observent un silence pudique et qu'éludent les approches interculturelles dans le domaine du développement comme dans celui de la religion ou de la politique : qui tient-on pour le représentant et l'interprète légitime de la « culture » avec laquelle l'on veut composer,

travailler, dialoguer ? Mohamed Khatami, Mahmoud Ahmadinejad ou les étudiants iraniens contestataires de 1999 ? Le président Ben Ali, la nouvelle présidente, tunisienne, de la Fédération internationale des droits de l'Homme, Souhair Belhacen, ou le leader en exil du mouvement islamiste Rached Ghannouchi ? José Bové, Ségolène Royal, Nicolas Sarkozy ou Jean-Marie Le Pen ? Brejnev ou Sakharov ? Mais aussi : le patron ou l'ouvrier ? Le fonctionnaire ou le paysan ? Le noble ou le captif ? L'homme ou la femme ? L'aîné ou le jeune ? Le croyant ou l'athée ? Le discours culturaliste entérine toujours un rapport de pouvoir et d'inégalité. Pis, il contribue à le fonder et à le reproduire en assignant une identité civilisationnelle, religieuse, ethnique, nationale ou autre à qui il désigne de la sorte, qu'il institue comme acteur ou comme unité d'analyse au gré de cet énoncé, et à qui il attribue (ou refuse) des ressources matérielles et symboliques. Ce tour de passe-passe identitaire, et la violence dont il s'accompagne dans la durée – voir aujourd'hui les tourments de la Turquie postkémaliste avec son passé historique et sa diversité humaine – sont d'autant plus aisés que le raisonnement culturaliste prend les sociétés pour des isolats et les déconnecte de leur environnement régional ou international en occultant les dynamiques constitutives des « frontières » de tous ordres à travers lesquelles elles se sont instituées (Kopytoff, 1987; Rosaldo, 1993 ; Bayart, 1996 & 2005 ; Bayart, 2004 & 2007 ; Piot, 1999)

Dans les faits, ni les « cultures » ni leurs éléments constitutifs, tels que les systèmes de parenté ou les « réseaux » ethniques, ne représentent des corpus cohérents et univoques. Ils abritent des répertoires symboliques et moraux hétérogènes et polysémiques du point de vue de l'action politique, économique, sociale. Dans un pays comme le Congo-Brazzaville, l'on observe ainsi la coexistence des répertoires de la monarchie, de la société lignagère, du prophétisme, du nationalisme, du christianisme, de l'invisible, du marxisme, de la démocratie libérale, de la bureaucratie civile et militaire, du jacobinisme français, etc. Cet assemblage baroque nous interdit de postuler une « culture congolaise », dans la mesure où il n'a pas été stable dans la diachronie ces cinquante dernières années, et plus encore l'appartenance de cette prétendue « culture congolaise » à une « culture africaine » dans la mesure où il ne se retrouve pas à l'identique dans les pays voisins. De surcroît ses effets en termes d'orientation de l'action sont parfaitement contingents, ainsi que l'ont démontré les péripéties de la vie politique depuis les années 1950 et l'itinéraire de leaders de l'acabit d'un Pascal Lissouba, passant de la théorisation marxiste de la « classe tribu », dans les années 1960-1970, à la stratégie identitaire ethnonationaliste et à la guerre civile dans les années 1990. Si l'on traverse le fleuve Congo, peut-on par exemple considérer que le recours au répertoire prophétique par des hommes politiques aussi disparates que Lumumba, Mulele, Mobutu,

Tschisekedi, Kabila transcende leurs différences idéologiques, allant du nationalisme au marxisme en passant par la crapulerie pure et simple, et permet de déchiffrer le *Sonderweg* zaïro-congolais ? Le chercheur qui nourrirait une telle espérance se livrerait lui-même, pour sûr, à une attente messianique ! En l'occurrence le prophétisme est un simple « style » politique (Brown, 1998) qui ne préjuge en rien de son contenu ni n'amoindrit le poids d'autres facteurs, tels que les stratégies de l'ensemble des acteurs dans les différentes instances de la société, y compris celles que l'on considère comme « culturelles », i.e. les institutions religieuses, la galaxie des bars, des dancings et des salles de sport que fréquente la jeunesse et qui a toujours été un haut lieu d'innovation (De Boeck et Plissart, s.d.), les camps de mineurs (De Boeck, 2004), l'institution familiale dans la complexité de ses rapports sociaux entre statuts, entre « genres » (*gender*), entre alliés, etc., et de son énonciation concrète selon les catégories d'acteurs et les contextes.

Plus précisément, les facteurs sociaux que le raisonnement culturaliste peut être amené à privilégier, pour essayer d'échapper à l'élusivité de l'idée de « culture », ne sont pas plus tangibles que celle-ci, appréhendée dans sa globalité « africaine », « arabe », « chinoise » ou autre. Depuis quelques décennies la critique anthropologique a ruiné l'illusion consolante des primordialités – de ces « identités primordiales » de l'ethnicité, de la religion et de la famille dont la conceptualisation souvent fumeuse a modernisé la mythologie de l'état de nature, du Bon Sauvage et de sa simplicité primitive ou celle, connexe, de l'aliénation et de l'anomie dont la complexité de la nation, de l'Etat, de la différenciation sociale de la société industrielle et aujourd'hui de la globalisation serait le véhicule. La parenté est aujourd'hui « en question » (Needham, 1977). Elle est un artefact, « un idiome plutôt qu'un système », par l'intermédiaire duquel les acteurs négocient constamment leurs appartenances et leurs alliances sociales, ainsi que l'a précisément démontré Peter Geschiere (1982) à propos de la société lignagère des Maka, au Cameroun (voir également Gulliver, 1971 ; Schildkrout, 1978). Elle s'est forgée en réponse à la nouvelle donne de la traite ou de la colonisation (Piot, 1999). Elle est simultanément un langage politique de la constitution et de l'appréciation de la valeur des personnes, aux antipodes de leur objectification et de leur marchandisation comme biens, comme captifs ou comme salariés (Kopytoff, 1986 et 1988). Comme telle, elle est d'abord un champ de conflit – par exemple, le site d'excellence des pratiques de sorcellerie (Geschiere, 1995), de l'exploitation de la force de travail (Warnier, 1993 ; Ong, 1999), de l'émancipation des esclaves ( Kopytoff, 1988), de l'affrontement des autorités religieuses au sein de l'islam et singulièrement du clergé chiite (Litvak, 1998) – avant de devenir éventuellement un champ de solidarité et d'action collective ou d'étayer l'institutionnalisation sociale du marché (par

exemple, en Iran, du bazar, Keshavarzian, 2007 : 95 et suiv. Voir aussi Roy et Geschiere, 1994).

En outre, la parenté n'est pas infra ou prépolitique. La continuité générative de la famille à l'ethnicité et à l'Etat est claire. Dans la Grèce antique, le *gènos*, la phratrie, la tribu n'étaient pas des « identités primordiales » propres à la société précivique ; ils se sont épanouis comme institutions de la cité, procurant à ses membres la cohésion, la *philia* qui les unissait (Polignac, 1984). Il en est de même de l'*asabiyya*, terme par lequel certains spécialistes du monde musulman désignent la « communauté (...) soudée par des liens de sang ou simplement une similitude de destin » (Cheddadi, 1980 ; O. Carré, 1991 : 41, pour un rapprochement entre *asabiyya* et *Gemeinsinn* chez Max Weber). Mais dans l'œuvre fondatrice de Ibn Khaldoun l'*asabiyya* relève du domaine de l'« illusion » (*amr wahmî*) et n'a pas de fondement réel (*lâ haqîqata lahu*) (Cheddadi, 1980). Elle est « dans la tête », comme l'écrivait Michel Seurat (1989) dans son étude d'un quartier de Tripoli, au Liban (voir également Roy, 1985 ; 1994 ; 1996). Elle est pleinement politique, mais aussi elle participe à l'institutionnalisation soit de l'Etat, soit par exemple du clergé dans le cas du chiisme où les grandes « sources d'imitation » s'organisent en « maisonnées » (*beyt*) dont la rivalité est constitutive du champ religieux tant à l'échelle des différents Etats concernés – l'Iran, l'Irak, le Liban notamment – que dans la dimension transnationale (Litvak, 1998 ; Chehabi, 2006). L'anthropologie politique, l'histoire ont établi que le principe lignager n'est pas antinomique de celui de la formation de l'Etat ou de l'empire et de leurs institutions sociales, mais en est au contraire l'un des moteurs.

Réciproquement l'empire et l'Etat engendrent de la parenté, de l'ethnicité, du confessionnalisme, voire les « fabriquent » au gré de leurs politiques publiques, y compris dans la sphère privée de la famille par le biais du Code civil, de la fiscalité, de la santé et de l'éducation publiques, de la conscription, de la guerre, de l'organisation de l'activité économique. Avec sa politique drastique de limitation des naissances, d'enrôlement coercitif de la jeunesse et de contrôle des migrations intérieures, la Chine est un cas limite sur ce plan (Davis & Harrell, 1993). Mais en France aussi l'Etat a façonné l'institution familiale en la saignant sur l'autel de la défense de la Patrie, en la plaçant sous la tutelle de l'école obligatoire et laïque, en consommant la Séparation de l'Eglise et de l'Etat dans la socialisation des élèves, en assujettissant la petite enfance ou le troisième âge à toute une série de mesures et de contrôles préventifs, en étant incapable de juguler le chômage et en contraignant de ce fait un nombre croissant de jeunes gens, voire de jeunes couples, à continuer à vivre chez leurs parents ou à bénéficier de leur entraide financière. En outre, Tocqueville et Foucault,

chacun à leur manière, ont montré comment l'Etat a eu un pouvoir d'individualisation qui a naturellement eu des effets sur les rapports de parenté. Encore faut-il bien voir que l'alchimie de ces interactions est décidément complexe. Elle ne saurait se réduire à une vision utilitariste ou fonctionnaliste de la société, et encore moins à une lecture idéologique de son « contrôle », de sa « discipline », à laquelle peut conduire une mésinterprétation de l'œuvre de Foucault, ou encore à des théories de la conspiration dont les situations coloniales, paracoloniales (dans le cas de la Chine, de la Thaïlande, de l'Iran, de la Turquie) et postcoloniales ont toujours été friandes.

De ce point de vue la formation des consciences ethniques (ou ethnoconfessionnelles ou ethnonationales) a donné lieu à beaucoup de malentendus. Précisons tout d'abord qu'il faut bien parler de conscience ethnique, et non d'ethnie : l'ethnicité est un fait de conscience, non une structure<sup>1</sup> ni un acteur – nul n'a jamais rencontré une ethnie, mais des gens qui s'identifient comme appartenant à ce qu'ils appellent (ou généralement à ce que l'on appelle pour eux) une ethnie, ce qui est très différent. Et l'identification est par définition contextuelle, relationnelle, relative : on se définit (ou l'on est défini) ethniquement dans une situation donnée, par rapport à un Autre, et sans que cela exclue d'autres lignes d'identification religieuse, sociale, sexuelle. Or, il est aujourd'hui bien su, grâce aux travaux des historiens et des anthropologues, que ces consciences ethniques ont émergé dans le contexte de la formation et de la centralisation de l'Etat, que celui-ci soit impérial, colonial ou national, au lieu de lui être antérieures et de constituer une résilience ou une résistance « primordiales » de la société à son ingérence. En Turquie, en Iran, les consciences ethnonationales, ethniques ou tribales des Kurdes, des Sahsevan, des Baloutches sont indissociables de ce processus monarchique ou impérial et de la combinatoire nationaliste qui s'est enclenchée sur ses décombres, au lendemain de la Première Guerre mondiale (van Bruinessen, 1978 ; Salzman, 2000 ; Tapper, 1997). Au Liban le confessionnalisme s'est noué lors de ce même passage du monde impérial ottoman à la problématique de l'Etat-nation et du mandat de la Société des nations. En Inde le « communalisme » des Hindous et des Musulmans a été un effet de la triangulation politique entre ces deux confessions et l'Etat colonial : le gouverneur général de l'Inde, de 1772 à 1784, Warren Hastings, a construit les identités « hindoue » et « musulmane » comme catégories juridiques en matière de droit civil et pénal et les a formalisées en les réifiant et en les rendant légalement performatives ; l'institutionnalisation

---

<sup>1</sup> Nous n'avons évidemment pas le temps de nous appesantir sur cette notion de « structure ». Disons seulement que n'est pas Levi-Strauss ou Descola qui veut, et qu'entre l'usage vulgaire du mot « structure » et *Par-delà nature et culture* il y a à peu près autant de distance qu'entre la langue de bois stalinienne et la pensée marxienne. Admettons néanmoins que les dommages ont été moins grands dans un cas que dans l'autre.

bureaucratique et la centralisation du champ sectaire ou confrérique en religions cléricalisées a concouru, de pair avec les pratiques électorales, à la cristallisation et à la politisation des identifications culturelles sur un mode national – avec la Partition – puis communautariste et émeutier (Bayly, 1985 ; Thapar, 1989 ; Jaffrelot, 1993) . En Asie centrale et dans le Caucase la politique impériale de la Russie, puis de l'URSS a été sous-jacente à la configuration de la galaxie ethnonationale qui fait le charme particulier de cette région du monde et qui s'est largement reproduite après les indépendances : les ex-Républiques socialistes musulmanes sont issues de la théorie stalinienne des nationalités (Roy, 1997).

Et, *last but not least*, l'Afrique ancienne n'était *pas* constituée en une mosaïque d'ethnies (Colson, 1969). L'ethnogenèse, la « création du tribalisme » (Vail, 1989) renvoient directement à l'histoire de l'Etat colonial, soit que le moment de sa formation ait ethnicisé des appartenances politiques et sociales, comme au Burundi, soit qu'il ait fixé identitairement et géographiquement sur ce mode de l'ethnicité des « chaînes de société » (Dozon, 1985) fluides et conductrices d'échanges marchands autant que religieux ou culturels. En tant que phénomène historique, l'ethnicité, au demeurant, n'est pas un invariant même lorsqu'elle prend une tournure identitaire radicale : être Hutu et Tutsi au Rwanda ne signifie pas la même chose avant et pendant l'occupation coloniale qui racialise la conscience ethnique et lui confère des enjeux matériels inédits en matière de propriété foncière, de monétarisation, de crédit bancaire, de techniques commerciales, d'accès au savoir ; ni avant et après les « événements traumatismes » (Vovelle, 1982) de la purification ethnique de 1959-1961 ou du génocide de 1994. Etre Hutu burundais lorsque l'on est réfugié en Tanzanie n'est pas non plus la même chose selon que l'on vit dans un camp ou dans un bourg, au sein de la population autochtone : les réfugiés des camps nourrissent un nationalisme messianique et crépusculaire qui n'est pas de mise en ville (Malkki, 1995). Etre Tutsi, enfin, n'exclut pas que l'on soit simultanément riche ou pauvre, jeune ou vieux, femme ou homme, lettré ou ignorant : l'ethnicité ne se substitue pas aux rapports sociaux ni ne les transcende forcément, n'en déplaise à ses intellectuels organiques, les orientalistes occidentaux ou les ingénieurs politiques des mobilisations identitaires. En bref, « les ethnies ont une histoire » (Chrétien & Prunier, 1989), et cette histoire est indissociable de celle de l'expansion du mode de production capitaliste, de la « mise en valeur » coloniale, des migrations de travail ou autres, des asymétries des économies nationales et du « nationalisme économique », du socialisme, de l'étatisme, de l'application des programmes d'ajustement structurel et des politiques de libéralisation économique (voir par exemple Harries, 1994 et Piot, 1999 sur le rapport entre

formation de l'ethnicité et phénomène migratoire, et Metcalf, 2007 : chapitre 2 sur la diffusion en Malaisie de l'ingénierie identitaire forgée dans le Raj britannique).

La limite de la tradition utilitariste des sciences sociales est de rabattre l'historicité de cette ethnogenèse à une affaire de calcul rationnel, d'ordre politique ou économique, voire à une manipulation du colonisateur ou de ses héritiers, selon la vieille logique du « diviser pour mieux régner ». Il y a bel et bien une économie politique de la conscience ethnique puisque celle-ci a trait à la répartition, à la revendication ou à l'appropriation des ressources nationales par les groupes sociaux et qu'elle est historiquement une manifestation de l'universalisation du marché capitaliste, notamment dans les sociétés lignagères (Geschiere, 1994). Les enjeux des conflits dits ethniques sont tout ce qu'il y a de plus « moderne » : la terre, la banque, l'école, les urnes, l'Etat. Mais c'est aller trop loin ou plus exactement trop court que d'affirmer, à l'instar de Robert H. Bates (1983 : 152 et 164-165), que « (...) les groupes ethniques sont une forme de coalition gagnante à la marge, suffisamment large pour garantir des profits dans la lutte pour le partage des dépouilles, mais aussi suffisamment restrictives pour maximiser le rendement *per capita* de ces profits ». La réalité est un peu plus complexe.

D'une part, la « politique du ventre » (Bayart, 1989) dont participe l'ethnicité est un « style » culturel autant qu'un choix rationnel et implique d'autres registres, esthétiques, fantasmatiques, hédonistes, symboliques, que la recherche instrumentale du profit ou de l'intérêt, ceux-ci fussent-ils symboliques ou culturels. De même, en Inde, si les entrepreneurs politiques du Raj britannique ont instrumentalisé les identifications communalistes au point de les créer pour se constituer des banques de vote au fur et à mesure que le colonisateur introduisait des procédures électorales – selon la thèse pesante de Paul Brass (1974, 1985, 1997) – il faut bien constater qu'ils ont été largement suivis par leurs électeurs et qu'eux-mêmes croyaient sans doute à ce qu'ils disaient : le communalisme est *aussi* un répertoire dans l'imaginaire. La critique fondamentale que l'on doit faire à l'approche du « choix rationnel » n'a pas trait à sa surestimation de l'économique ou du financier ou du matériel, mais à sa surestimation de l'utilité. Celle-ci n'est qu'un nerf parmi d'autres de l'action. Les peuples ne pensent pas chaque matin, en se rasant, à ce qu'ils vont faire.

D'autre part, la cristallisation et la reproduction des consciences ethniques se sont effectuées dans une grande confusion, celle de l'ambivalence, plutôt que dans la transparence du calcul. Elles ressortissent au malentendu opératoire qui a présidé à la « rencontre » ou au « dialogue » colonial (Irschick, 1994 ; Peel, 2000 ; Bertrand, 2005). Comme le résume élégamment John Iliffe (1979 : 324), « les Européens croyaient que les Africains appartenaient à des tribus, les Africains édifièrent des tribus auxquelles appartenir ». De

même les nationalistes hindous ont concouru à la cristallisation du communalisme au gré du « syncrétisme stratégique » qu'ils ont opposé à ce qu'ils ressentaient être la double menace islamique et chrétienne (Jaffrelot, 1993). Les intellectuels du cru – érudits, robins, clercs des différentes confessions, catéchistes chrétiens, interprètes, informateurs, enseignants – ont participé à la production du savoir africaniste (ou orientaliste) et colonial (Bertrand, 2005). Même l'idée de « race » – par exemple celle de l'aryanisme (Ballantyne, 2002) – a fait l'objet d'une appropriation indigène dont les tragédies du Burundi et du Rwanda ont été les résultantes.

En d'autres termes, si hégémonie coloniale il y eut – ce que je crois (Bayart, 1979, 1989, 1996 & 2005, 2004 & 2007b, 2007a ; Bayart, Bertrand, 2006) – elle reposa sur des « intellectuels organiques » indigènes : Ogotemméli, le célèbre informateur de Marcel Griaule (1966), eût enchanté Gramsci, et Hampâté Bâ itou. Il apparaît donc progressivement que les fausses évidences de l'ethnicité (ou de la parenté) se dérobent dès que l'on y regarde de plus près et qu'il est bien improbable que des réalités aussi élusives que celles de la conscience aient une emprise aussi surdéterminante que celle que lui reconnaissent les culturalistes. Déjà Weber (1978 : 393-395) nous mettait en garde : « La notion d'une action sociale 'ethniquement' déterminée subsume des phénomènes qu'une analyse sociologique rigoureuse (...) devrait distinguer sérieusement ». Il voyait dans l'appartenance ethnique une « identité présumée » (mais curieusement s'arrêtait en chemin en attribuant au groupe de parenté la capacité d'une « action sociale concrète » tout en soulignant son caractère historique) (1978 : 389 et 357).

En outre, le souci orientaliste ou indigéniste d'authenticité des culturalistes tourne au paradoxe. Les catégories qu'il met en exergue proviennent pour l'essentiel du moment colonial : de son savoir, de son type d'administration, de ses procédés de légitimation. Il est impossible de saisir la « tradition » en dehors de son « invention » impériale, au XIX<sup>e</sup> siècle (Hobsbawm, Ranger, 1983). Il est impossible de concevoir la famille dans l'Afrique contemporaine si on l'abstrait de la médecine hygiéniste coloniale (Hunt, 1999) et de la pastorale chrétienne victorienne (Comaroff, 1991 et 1997). Il est impossible de penser l'ethnicité si l'on occulte le « despotisme décentralisé » (Mamdani, 1996) de l'*Indirect Rule* britannique et le compromis avec les « grands commandements » auquel s'est livrée l'armée française en Afrique occidentale, au prix de quelques principes émancipateurs, ou la « politique des races » de William Ponty qui s'y est substituée en 1909. Il est impossible de délier les revendications indigénistes contemporaines dans les Amériques ou en Afrique de l'imaginaire racialisé occidental du XIX<sup>e</sup> siècle (Walker, 2004). Et, nous y reviendrons, il est

sans doute impossible de considérer l'islam confrérique sénégalais sans appréhender en même temps la marque coloniale et républicaine qu'il porte en lui depuis son alliance avec l'administration française, au début du XX<sup>e</sup> siècle.

L'impasse dans laquelle se fourvoie l'ethnodéveloppement est de prendre pour argent comptant ces trompe-l'œil identitaires et d'attribuer à des faux-semblants culturels une vertu explicative ou un « capital social » (Putnam, 1993) en éludant l'épaisseur du cheminement historique et des rapports sociaux, ainsi que la construction idéologique ou politique des ethnotypes. De même que les « races martiales » devaient beaucoup à l'imaginaire et aux décisions des armées coloniales, le « dynamisme » de certaines ethnies – les Bamiléké, les Kikuyu – est orchestré et dissimule des disparités ou plus encore des inégalités, ainsi que l'a précisément démontré Jean-Pierre Warnier (1993) à propos de l'« esprit d'entreprise » des Grassfields du Cameroun : celui-ci repose sur une divergence radicale entre les itinéraires sociaux des « cadets » et des « aînés » et sur l'exploitation des uns par les autres. Tout comme le discours développementaliste (Ferguson, 1990), le culturalisme devient alors un procédé de dépolitisation de questions éminemment politiques, celles de l'accumulation primitive de capital et de la fabrication de la pauvreté ou de la subordination sociales, y compris en ce qu'elles se répercutent sur les instances dites culturelles de la société : être un « cadet social » en pays bamiléké comme dans beaucoup d'autres sociétés africaines, c'est être tendanciellement exclu de l'institution sociale du mariage.

L'ironie de l'Histoire, assez banale, est que cet effet de dépolitisation passe par des mobilisations politiques tapageuses sur la scène électorale ou par le biais d'opérations ethniques, de guerres civiles, voire de génocides. L'ingénierie politique contemporaine du culturalisme consiste souvent en une alliance de l'intellectuel et du milicien, comme l'ont illustré les crises du Rwanda en 1994 ou de la Côte d'Ivoire depuis 2000, au cours desquelles les universitaires ont fourni l'argumentaire de la violence et les jeunes désœuvrés la force de leurs muscles. Mais aussi elle emprunte volontiers la forme d'un pacte entre l'Etat, les institutions multilatérales, les entreprises multinationales et les ONG ou les collectivités locales, qui se font les défenseurs des « cultures autochtones » ou « minoritaires », par exemple dans le microcrédit, la protection de l'environnement, la coopération décentralisée (Elyachar, 2005) : à l'instar de ce qu'a réalisé le nationalisme militariste et cocardier en Occident ou ailleurs au regard de la question sociale, l'ethnoculturalisme, en promouvant des thématiques localistes, « tribalistes », régionalistes, indigénistes, et de plus en plus des problématiques politiques de l'« autochtonie » (Bayart, Geschiere, Nyamnjoh, 2001 ; Geschiere, 2008), inhibe ou désamorce l'affirmation en propre des « sans importance » sous

la forme d'un mouvement social autonome. Il ne faut pas non plus se dissimuler que le discours culturaliste a été une extraordinaire ressource de légitimation de l'autoritarisme au sud du Sahara (l'on a gardé en mémoire le fameux proverbe africain, vraisemblablement apocryphe, selon lequel « il ne peut y avoir deux crocodiles mâles dans le même marigot »), en Asie (voir le culte des « valeurs asiatiques ») ou dans les pays arabo-musulmans (au gré de la thématique du Raïs ou du Roi, du « réformisme », de l'ordre moral islamique : Tozy, 1999 ; Hibou, 2006). Il a également fourni des techniques de contrôle et de soumission politique, telles que l'usage de la métaphore familiale du « Père de la nation », les serments néo-traditionnels d'allégeance politique au Kenya et au Cameroun, les pseudo-rites d'initiation dans le Tchad de Tombalbaye, les « authenticités » de pacotille des régimes Mobutu et Eyadema au Zaïre et au Togo. Ce fut donc sans surprise que l'on vit ce discours culturaliste servir la restauration autoritaire postérieure au séisme politique des années 1988-1991, par exemple sous la forme de la constitutionnalisation des « droits des minorités », tout au moins de celles qui sont utiles à la division de l'opposition, par le truchement d'une décentralisation qui reprend les ressorts du « despotisme décentralisé » colonial, ou encore par la récupération des thématiques « globales » et multilatérales dans le domaine de l'environnement (Bayart, Geschiere, Nyamnjoh, 2001 ; Geschiere, 2008).

Si l'on garde l'hypothèse d'une hégémonie coloniale, le culturalisme a été l'un des éléments centraux de sa reproduction au lendemain des indépendances, et force est de reconnaître que l'aide publique (et privée) au développement a concouru à cette continuité. La naïveté politiquement bienséante, à laquelle n'échappent pas les *postcolonial studies*, serait de cantonner la reproduction élargie de l'hégémonie culturaliste coloniale aux situations de « développement du sous-développement », et d'en faire un facteur explicatif de celui-ci. En effet, ni l'Inde ni la Chine, qui demeurent tributaires de l'ingénierie identitaire impériale et orientaliste du XIX<sup>e</sup> siècle, ne semblent en être économiquement handicapées. De même, la Malaisie, dont on connaît les prouesses félicées, a édifié son organisation politique et son système d'allocation des ressources éducatives, économiques et financières sur une représentation de l'« autochtonie » malaise et une communautarisation des populations d'origine indienne et chinoise qui est un pur legs du gouvernement colonial et de l'intermédiation du Raj britannique (Metcalf, 2007 : chapitre 2)

### **En finir avec l'idée de causalité : le *deus ex machina* est mort !**

En résumé, le raisonnement culturaliste, notamment dans son registre ethnodéveloppementaliste, continue de croire à la causalité bien que, on l'a vu, il n'y ait plus de dieu, mais seulement des machines, qui marchent plus ou moins bien. Curieusement l'anthropologie postmoderne des années 1980, qui accordait tant d'importance à l'imaginaire et à la dispersion des faits sociaux, dans une perspective néo-derridienne, néo-deleuzienne et néo-foucauldienne, est progressivement retournée à cette vieille lune scientifique du causalisme au fur et à mesure qu'elle se rabougrissait en *cultural studies* et en *postcolonial studies*, érigeant le moment colonial en alpha et oméga de l'action sociale, transformant les lignes de continuité de celui-ci à l'époque contemporaine en surdétermination, et accordant à la « postcolonie » un statut quasi ontologique (Bayart, 2007a ; Bayart, Bertrand, 2006).

Pourtant l'auteur fétiche des culturalistes, Max Weber, que l'on cite à tort et à travers en lisant à contresens *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, récusait l'idée même de causalité (Kalberg, 2002 ; Troeltsch, 1991). Il s'interrogeait sur les seuls « éléments d'encouragement à l'expansion capitaliste » et sur le « développement d'un *type d'homme* (*Menschentum*) créé par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique », se préoccupait moins de représentations culturelles que de « conduites de vie » (*Lebensführung*) prises dans leur « quotidienneté » (*Alltagsethik, Veralltäglichung*) (Weber, 1996). Il mettait l'accent sur les « interactions synchroniques », mais aussi sur les « interactions diachroniques » qu'il définissait soit comme « legs », soit comme « conditions antécédentes » (Kalberg, 2002 : 206-248). Il refusait d'imputer à un nombre limité de facteurs, et moins encore à un facteur unique, une priorité causale générale. A ses yeux le « pluralisme des orientations de l'action » devait être au centre de toute analyse causale. Max Weber raisonnait en termes d'expérience historique ou, mieux, de matrice historique : « La conceptualisation des phénomènes historiques (...) n'enchâsse pas (...) la réalité dans des catégories abstraites, mais s'efforce de l'articuler dans des relations génétiques concrètes qui revêtent inévitablement un caractère individuel propre » (Weber, 1964 : 44). Néanmoins il est de règle que « ce qui a été transmis du passé devient partout le précurseur immédiat de ce qui est considéré comme valide dans le présent ». Ce rapport du présent au passé est fragmentaire, latent, évolutif, de longue durée et pour tout dire contingent. Il est d'ordre contextuel, et c'est en ce sens que la notion même de causalité est dangereuse si

elle suppose que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Car les facteurs de causalité ne valent que dans les configurations singulières de situations historiques données. L'action que le passé configure participe aussi d'une interaction conjoncturelle.

La question du « legs » culturel devient alors celle du contexte de l'action configurée par le passé. Et les modalités de ces « survivances » (chez Max Weber : *Reste, Überbleibsel, verbliebener Rest*) sont aisément détournées et paradoxales, au lieu d'être une « chaîne causale » univoque que restituerait « un échafaudage unitaire, s'appuyant sur une idée rectrice » (Troeltsch, 1991 : 69). Les « legs » sont ainsi susceptibles de se reproduire dans le temps au sein d'un même champ – par exemple religieux ou politique – mais aussi de se déplacer d'un champ à l'autre, par exemple du religieux ou de la parenté au politique ou à l'économique. Dans les contextes très différents de l'Asie centrale et du Sud du Cameroun, Olivier Roy (1994) et Peter Geschiere (1994) ont ainsi démontré comment les rapports de parenté se révèlent être des vecteurs de l'économie de marché et aussi de stratégies politiques de constitution de rentes de pouvoir. L'on sait en outre qu'ils représentent des répertoires classiques de l'énonciation des rapports politiques, de leur légitimation et de l'obéissance à l'autorité (Bayart, 1996 & 2005 ; Schatzberg, 2001). Ce sont notamment ces déplacements d'un champ à l'autre qui expliquent pourquoi le changement social est si volontiers « paradoxal » et pourquoi « legs » et « conditions antécédentes » n'établissent jamais par eux-mêmes la causalité adéquate<sup>2</sup>.

Ces considérations apparemment très abstraites sont pourtant d'une utilité immédiate pour une meilleure compréhension des problèmes du développement. On a ainsi pu montrer comment la « transition à l'économie de marché », dans les contextes variables de l'ajustement structurel en Afrique, des réformes chinoises, de la libéralisation économique en Iran et en Inde ou de l'effondrement de l'Empire soviétique, se nourrissait de représentations et de pratiques empruntées aux champs de la parenté, de la religion ou des répertoires éthiques et politiques autochtones autant que de l'idéologie néo-libérale (Bayart, 1994). Déjà Braudel (1985 : 72 et 78) écrivait que « (...) le capitalisme n'invente pas les hiérarchies, il les utilise, de même qu'il n'a pas inventé le marché ou la consommation » : « Il est, dans la longue perspective de l'histoire, le visiteur du soir. Il arrive quand tout est déjà en place ».

---

<sup>2</sup> De ce point de vue les traductions des concepts allemands désignant les « conditions antécédentes » (*Voraussetzung*), les « précédents » (*Vorbedingung*) ou les « précurseurs » (*Vorläufer*) par « conditions préalables », « réquisits » ou « prérequis » sont impropres puisqu'elles supposent un lien de cause à effet et une détermination en éludant la part de la contingence.

Ce rapport de l'innovation au passé doit retenir l'attention. Au fond, le biais méthodologique du culturalisme est de figer la culture dans son versant patrimonial, d'y voir principalement un héritage en oubliant qu'elle est simultanément une « combinatoire d'opérations » possibles à partir de celui-ci (Certeau, 1980). En outre, une culture est inséparable de son rapport à l'Autre et à l'Ailleurs, de ce que je nomme son extraversion (Bayart, 1996 & 2005, 2000 et 2006) : une culture endogame est une culture morte. Se précise alors le double piège dans lequel tombe si facilement le culturalisme. D'une part, il raisonne plus en termes d'identification de l'existant (qu'est-ce que « la culture » dans cette société ?) et en termes malthusiens de sa conservation qu'en termes de virtualités (que pourrait devenir cette culture ?) et de défense de sa capacité de création, avec ce que cela suppose de conflits sociaux et politiques. D'autre part, il raisonne en termes de jeu à somme nulle entre le global et le local et s'interdit de comprendre ce que tout *modu modu* sénégalais sait du haut de ses lunettes Ray Ban de contrefaçon : l'universalisation procède par appropriation et par « réinvention de la différence », et non par uniformisation.

Si l'on se résout à l'idée non « rectrice » que ni l'ethnicité ni la parenté ne seront les sésames qui feront s'ouvrir le développement, pas plus que les religions *per se* ne le sauveront et que le « réseau » n'est le démiurge de la globalisation (Bayart, 2004 : 180 et suiv. & 2007b), reste-t-il possible de parler de ce sur quoi voulaient insister à juste titre ceux qui récusaient l'économicisme éthéré et volontariste des projets et autres programmes d'ajustement structurel ? Au fond, les tenants du *Cultural Turn* en matière de développement tenaient à rappeler que chaque société est une *raritas*, au sens romain du mot, qu'elle doit être comprise comme telle au regard de l'impératif économique et qu'elle peut trouver en elle-même les ressorts de sa croissance sans être prédestinée au marasme et à la dépendance. Soit. L'on peut également leur faire crédit de l'irréductibilité de la dimension « culturelle » ou « symbolique » ou « imaginaire », appelons cela comme l'on veut ! Néanmoins la pesanteur orientaliste *et* indigéniste (ce sont les deux faces de la même pièce du moment colonial : Walker, 2004) les amène souvent à transformer en invariant ce qui est d'abord un lieu d'innovation, de création, de production, à subsumer les contradictions d'intérêts, les conflits entre acteurs, les dissonances de représentations ou de valeurs sous un principe fédérateur et englobant qui sans cesse se dérobe, à rétrécir la complexité du social et à se réfugier derrière quelques icônes. Le vrai sujet n'est pas la culture, mais l'histoire. Le vrai défi n'est pas le respect ou la défense de la culture (ô Maginot, quand nous quitteras-tu ?), mais celle de sa liberté de création. Le vrai enjeu, éminemment politique, est celui de la répartition sociale de cette liberté de création de la culture et de la capacité à produire l'histoire.

### **Conclusion : parenté, ethnicité, statut, ou institution et mouvement social ?**

Il y a quelques mois, dans une réunion, un homme politique d'un pays ouest-africain, qui occupe aujourd'hui une haute fonction, avait dit après mon exposé, dans ce français subsaharien dont la redoutable ambiguïté me fascine : « Il m'a tellement éclairé que je suis maintenant confus ». C'est tout ce que l'on peut attendre d'un chercheur en sciences sociales, et je ne pouvais rêver d'un meilleur compliment, aussi ironique fût-il. Mais l'ébranlement des certitudes peut ouvrir la voie à un récit relativement clair. Le recours à l'explication culturaliste a l'inconvénient de taire les situations historiques concrètes qui ont médiatisé et constitué l'économie du développement : par exemple, dans le cas de l'Afrique subsaharienne, la traite esclavagiste, les « révolutions industrielles » (Vries, 1994) de la traite dite légitime, l'occupation coloniale, les mobilisations politiques, religieuses ou sociales endogènes – et aussi les rapports sociaux plus ou moins inégalitaires qui ont structuré ces situations, tels que les migrations (proto)nationales ou transimpériales, l'urbanisation, la marchandisation, la salarisation, la monétarisation, les relations entre les classes d'âge, entre les genres, entre les statuts, entre les classes sociales, leur territorialisation sur des lieux précis tels que le marché, le sanctuaire, la mission, la ville sainte ou non, la frontière, le port, la plantation, la mine, l'usine. Dans sa forme radicale des *cultural studies* (et notamment des *postcolonial studies*) il s'en tient aux discours, en sachant certes que ceux-ci sont performatifs, mais en oubliant que ce Verbe se fait alors chair – chair politique, administrative, économique, juridique, etc. : la définition des identités, fût-elle coloniale, n'est pas qu'imaginaire ou fantaisie littéraire ; elle a des effets (ou des limitations) tout matériels et sociaux, elle s'élabore sur des possibles et, en creux, sur des impossibles. En bref, l'explication culturaliste est généralement une paresse de l'esprit, du moins tant que l'on n'a pas épuisé les autres types d'explication sociale, économique, politique, démographique.

C'est ce que je voudrais brièvement montrer pour conclure, en m'aidant de la *success story* de l'arachide au Sénégal. Certes, cette culture – sans mauvais jeu de mot ! – est aujourd'hui en crise pour les raisons que l'on sait. Mais il n'empêche qu'elle a connu son heure de gloire et qu'elle a représenté une belle histoire de « développement ». Comment lui rendre justice ? Par l'œuvre coloniale, venue mettre fin à l'« immobilité » et à la

« répétition » de la paysannerie africaine ? Mais l'exploitation de l'arachide et la mise en valeur pionnière des terres ont précédé la politique publique de l'administration française et sont restées largement autonomes de celle-ci (Searing, 2002), à l'instar de ce qui s'est passé avec la culture de l'huile de palme dans le golfe du Bénin ou du cacao en Gold Coast et en Côte d'Ivoire. Par la culture, en l'occurrence l'islam, en écrivant *L'Ethique islamique et l'esprit de la cacahuète* ? Mais tous les musulmans ne s'adonnent pas avec une telle fougue et une telle endurance au travail agricole, et les Serer non musulmans ont eux aussi participé à l'exploitation de l'arachide. Par la parenté ? Mais la force sociale, et plus précisément la force de travail sous-jacente à cette aventure économique s'est précisément organisée sur un mode de substitution aux rapports établis de parenté, grâce à la soumission à un non parent, le marabout - si l'on veut sur l'invention d'une parenté fictive, d'ordre spirituel, entre celui-ci et ses *talibé*, ce qui n'exclut pas le principe dynastique dans la reproduction de la hiérarchie religieuse... et de ses conflits factionnels ! L'audience des « marabouts mondains » auprès de la jeunesse provient entre autres aujourd'hui de la possibilité qu'elle lui donne de légitimer des alliances matrimoniales en court-circuitant les rapports d'autorité et les convenances familiaux, ainsi que les clivages de statut entre castés, anciens captifs, anciens hommes libres ou anciens nobles (Havard, 2005 ; Audrain, 2004). Par l'ethnicité ? Mais la conscience ethnique est au Sénégal de « basse intensité ». La wolofisation de la société n'est ni exclusive ni indigéniste et procède plutôt par inclusion et par diffusion d'un style de vie que par argument d'autochtonie et de rejet (Havard, 2005). Enfin le moteur organisationnel de la culture de l'arachide chez les Wolof a été la confrérie mouride, à laquelle ils n'appartiennent pas tous, tant s'en faut, et non l'ethnicité *per se*.

Ici, la sociologie historique introduira dans l'analyse d'autres paramètres : les institutions sociales ; la formation de l'Etat ; les terroirs historiques ; l'économie politique locale, régionale ou mondiale ; les incertitudes des luttes sociales et politiques, i.e. la contingence des événements. En soi, aucun de ces facteurs explicatifs n'est suffisant ni ne nous permet d'échapper magiquement aux démons du culturalisme. Il est par exemple aisé de repérer une série d'institutions sociales peu ou prou impliquées dans le « développement » – le bazar, le *vaqf* (bien de mainmorte), les Eglises « indépendantes » ou charismatiques, les camps de mineurs, etc. – mais chacune d'entre elles est susceptible d'être interprétée selon les termes éculés du culturalisme ou de l'orientalisme, ainsi que le souligne Arang Keshavarzian à propos du bazar en Iran (2007 : 52 et suiv.) : dans son hétérogénéité cohésive, ce dernier n'est pas le fruit de croyances culturelles abstraites et atemporelles, mais des rapports sociaux entre ses marchands, de leurs pratiques de crédit, des transformations politiques de sa

gouvernance, etc. – tous éléments qui peuvent le cas échéant s’articuler aux liens familiaux, ethniques, régionaux, religieux, amicaux ou autres, mais qui ne se confondent pas avec ceux-ci, pas plus qu’ils ne se laissent ramener à l’alliance prétendument naturelle entre le négoce et la mosquée qui serait au fondement des mobilisations sociales et politiques que le pays a connues depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. De même, la mise en exergue d’un mouvement social peut vite conduire à une approche dichotomique stérile entre « Etat » et « société » qu’illustre bien l’opposition iranienne classique entre *dolat* et *mellat* (également critiquée par Keshavarzian, 2007) et qu’a de nos jours systématisée la thématique multilatérale et aphilosopique de la « société civile » (Bayart, 2004 : 96 et suiv. & 2007b) : dans les faits, seule l’imbrication des deux instances fait sens (à propos du cas paradigmatique de l’Iran, voir Keshavarzian, 2007 ; Adelkhah, 1998), et le concept de « société civile » renvoie précisément au rapport de la société à l’Etat, non à son extériorité par rapport à celui-ci. Très en vogue, la notion-valise de « réseau », que privilégie notamment la Nouvelle sociologie économique (Granovetter, 1985), incline à éluder les rapports sociaux et historiques de pouvoir, d’inégalité et de territorialité qui sont inhérents à l’ « enchâssement » des acteurs économiques, même si elle est apte à rendre compte de leur interaction avec le champ politique (Keshavarzian, 2007) : par exemple, les transformations de la sociabilité du bazar, dont fait état cet auteur, sont peut-être moins dues à la mutation de sa « gouvernance » et à l’évolution de ses réseaux constitutifs, à la suite du changement de régime, qu’au bouleversement général qu’a connu la société iranienne dans son ensemble (Adelkhah, 1998 & 2006 ; Adelkhah, 1999), bouleversement général dont sont tributaires les réseaux marchands eux-mêmes. De surcroît, cette notion de « réseau » est moins un concept rigoureux qu’une figure idéologique du néolibéralisme (Boltanski, Chiapello, 1999). C’est donc bel et bien la combinaison de ces facteurs – les institutions sociales, l’Etat, les luttes sociales, les terroirs historiques – et l’enchaînement, la concaténation des situations qui, aux yeux de la sociologie historique, ouvre la porte de la compréhension multicausale du changement économique.

La clef de l’énigme sénégalaise réside en grande partie, mais non exclusivement, dans une *institution sociale*, celle de la confrérie (et dans son institutionnalisation innovante à l’interface de l’Etat colonial), dans le *pacte politique* qu’elle a conclu avec ce dernier et avec son légataire, et dans le *processus d’émancipation de la main d’œuvre servile* auquel elle a donné un cadre, une base économique et une représentation politique. En bref, la révolution agricole de l’arachide, sa conversion commerciale et immobilière, ses développements transnationaux et même globaux par le biais de la contrebande, du commerce de valise, de l’émigration reposent sur un *mouvement social*, historiquement situé, et qui n’a cessé de se

renouveler depuis un siècle (Klein, 1998 ; Robinson, 2004 ; Searing, 2002 ; Bayart, 2007a). Elle correspond à une séquence événementielle complexe et contingente, elle est une *raritas*. Elle est l'expression de l'*historicité propre* de la Sénégal, ce qui illustre au passage l'indigence de l'approche dépendantiste qui n'y voyait que la manifestation de l'impérialisme capitaliste. Cette histoire, on peut la raconter sans prononcer une seule fois le mot culture, et l'on n'y perd pas forcément au change. Essayez : c'est comme d'arrêter de fumer, c'est dur au début, mais c'est possible – foi de fumeur !

## Bibliographie

Adelkhah (Fariba), 1991 : *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala.

- 1998 : *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala (nouvelle édition augmentée en 2006).
- 1999 : *Being Modern in Iran*, Londres, Hurst et New York, Columbia University Press.
- 2003 : « Iran : femmes en mouvement, mouvement de femmes » in Bennani-Chraïbi (Mounia), Fillieule (Olivier), dir., *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, chapitre 6.

Appadurai (Arjun), ed., 1986 : *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

Audrain (Xavier), 2004 : « Du *ndigël* avorté au Parti de la Vérité. Evolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique africaine*, 96, décembre, pp. 99-118.

Ballantyne (Tony), 2002 : *Orientalism and Race : Aryanism in the British Empire*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Bates (Robert H.), 1983 : « Modernization, ethnic competition and the rationality of politics in contemporary Africa » in Rothschild (D.), Olorunsola (V. A.), eds., *State versus Ethnic Claims : African Policy Dilemmas*, Boulder, Westview Press.

Bayart (Jean-François), 1989 : *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

- 1996 : *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- 2000 : "Africa in the world: a history of extraversion", *African Affairs*, 99 (395), April, pp. 217-267.
- 2004 : *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.

- 2005 : *The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst & Chicago, The University of Chicago Press.
- 2006 : *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, nouvelle édition augmentée.
- 2007a : « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone. Anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique africaine*, 105, mars : 201-240.
- 2007b : *Global Subjects. A Political Critique of Globalization*, Cambridge, Polity Press.

Bayart (Jean-François), dir., 1994 : *La Réinvention du capitalisme*, Paris, 1994.

Bayart (Jean-François) & Bertrand (Romain), 2006 : « De quel 'legs colonial' parle-t-on ? », *Esprit*, décembre : 134-160.

Bayart (Jean-François), Geschiere (Peter), Nyamnjoh (Francis), 2001 : "Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique", *Critique internationale*, 10, janvier, pp. 53-70

Bayart (Jean-François) & Warnier (Jean-Pierre), dir., 2004 : *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.

Bayly (C. A.), 1985 : « The pre-history of 'communalism'? Religious conflict in India, 1700-1860 », *Modern Asian Studies*, 19 (2), pp. 177-203.

Bertrand (Romain), 2005 : *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java. La Tradition parfaite*, Paris, Karthala.

Bing (Wang), 2003 : *A l'Ouest des rails*, Paris, MK2 Editions.

Boltanski (Luc), Chiapello (Eve), 1999 : *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

Brass (Paul), 1974 : *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge, Cambridge University Press.

- 1985 : *Ethnic Groups and the State*, Londres, Croom Helm
- 1997 : *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence*, Princeton, Princeton University Press.

Braudel (Fernand), 1985 : *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud.

Brown (Peter), 1998 : *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Editions du Seuil.

Bruinessen (Martin van), 1978 : *Agha, Shaikh and State : On the Social and Political Organization of Kurdistan*, Risjwijk, Uroprint.

Carré (Olivier), 1991 : *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Castoriadis (Cornelius), 1975 : *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil.

Certeau (Michel de), 1980 : *L'Invention du quotidien. Volume I : Les Arts de faire*. Paris, Union générale d'édition (collection 10/18).

Chehabi (H. E.), 2006 : *Distant Relations : Iran and Lebanon in the Last 500 years*, Londres, Tauris.

Cheddadi (A.), 1980 : « Le système de pouvoir en islam d'après Ibn Khaldûn », *Annales ESC*, 3-4, mai-août 1980, pp. 534-550.

Chrétien (Jean-Pierre), Prunier (Gérard), dir., 1989 : *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989.

Clifford (James), 1988 : *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Colson (E.), 1969 : "African society at the time of the scramble" in Gann (L. H.), Duignan (P.), eds., *Colonialism in Africa. 1870-1960. Volume I : The History and Politics of Colonialism. 1870-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.

Comaroff (John and Jean), 1991 et 1997 : *Of Revelation and Revolution. Volume I : Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Volume II : The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*.

Davis (Deborah), Harrell (Stevan), eds., 1993 : *Chinese Families in the Post-Mao Era*, Berkeley, University of California Press.

De Boeck (Filip), 2004 : "La frontière diamantifère angolaise et ses héros mutants" in Bayart (Jean-François), Warnier (Jean-Pierre), dir., *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, chapitre 3.

De Boeck (Filip), Plissart (Marie-Françoise), s.d. : *Kinshasa. Tales of the Invisible City*, Tervuren, Ludion.

Dozon (Jean-Pierre), 1985 : *La Société bété. Histoire d'une 'ethnie' de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala et ORSTOM.

Elyachar (Julia), 2005 : *Markets of Dispossession. NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*, Durham, Duke University Press.

Ferguson (James), 1990 : *The Anti-Politics Machine. 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.

Geschiere (Peter), 1982 : *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon since the Colonial Conquest*, Londres, Kegan Paul International.

- 1994 : "Parenté et argent dans une société lignagère" in Bayart (Jean-François), dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, chapitre 4.
- 1995 : *Sorcellerie et politique en Afrique noire. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- 2008 : *Political Autochtonies*, Chicago, The University of Chicago Press (forthcoming).

Granovetter (Mark), 1985 : "Economic action and social structure. The problem of embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91, novembre, pp. 481-510.

Gulliver (P. H.), 1971 : *Neighbours and Networks. The Idiom of Kinship in Social Action among the Ndendeuli of Tanzania*, Berkeley, University of California Press.

Harries (Patrick), 1994 : *Work, Culture, and Identity. Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, Portsmouth, Heinemann.

Havard (Jean-François), 2005 : *Bul Faale! Processus d'individualisation de la jeunesse et conditions d'émergence d'une « génération politique » au Sénégal*, Lille, Université de Lille-2, multigr.

Hibou (Béatrice), 2006 : *La Force de l'obéissance. L'économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte.

Hobsbawm (Eric), Ranger (Terence), eds., 1983 : *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hsu (Madeline Y.), 2000 : *Dreaming of Gold, Dreaming of Home. Transnationalism and Migration between the United States and South China, 1882-1943*, Stanford, Stanford University Press.

Hunt (Lynn), ed., 1989 : *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Hunt (Nancy Rose), 1999 : *A Colonial Lexicon. Of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press.

Iliffe (John), 1979 : *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press.

Irschick (Eugene F.), 1994 : *Dialogue and History. Constructing South India, 1795-1895*, Berkeley, University of California Press.

Jaffrelot (Christophe), 1993 : *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Jameson (Fredric), 1998 : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, Londres, Verso.

Kalberg (Stephen), 2002 : *La Sociologie historique comparative de Max Weber*, Paris, La Découverte.

Kernen (Antoine), 2004 : *La Chine vers l'économie de marché. Les privatisations à Shenyang*, Paris, Karthala.

Keshavarzian (Arang), 2007 : *Bazaar and State in Iran. The Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge, Cambridge University Press.

Klein (Martin), 1998 : *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kopytoff (Igor), 1986 : « The Cultural Biography of Things : Commoditization as process » in Appadurai (Arjun), ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, chapitre 2 (traduction française et présentation par Jean-Pierre Warnier et Janet Roitman in *Journal des africanistes*, 76 (1), pp. 205-248)

- 1988 : "The Cultural Context of African Abolition" in Miers (Suzanne), Roberts (Richard), eds., *The End of Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, chapitre 17.

Kopytoff (Igor), ed., 1987 : *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press.

Litvak (Meir), 1998 : *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge, Cambridge University Press.

Liu (Xin), 2000 : *In One's Own Shadow. An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*, Berkeley, University of California Press.

Malkki (Liisa H.), 1995 : *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, The University of Chicago Press.

Mamdani (Mahmood), 1996 : *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.

Mauss (Marcel), 1950 : *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Mengin (Françoise), 1998 : *Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin*, Paris, Karthala.

- 2007 : « La présence chinoise au Cambodge. Contribution à une économie politique violente, rentière et inégalitaire », *Les Etudes du CERI*, 133.

Metcalf (Thomas R.), 2007 : *Imperial Connections. India in the Indian Ocean Arena, 1860-1920*, Berkeley, University of California Press.

Miers (Suzanne), Roberts (Richard), eds., 1988 : *The End of Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Mueggler (Erik), 2001 : *The Age of Wild Ghosts. Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Berkeley, University of California Press.

Needham (Rodney), dir., 1977 : *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Editions du Seuil.

Ong (Aihwa), 1999 : *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999.

Ortner (Sherry B.), 1999 : *The Fate of "Culture". Geertz and beyond*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Peel (John D. Y.), 2000 : *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press.

Piot (Charles), 1999 : *Remotely Global. Village Modernity in West Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

Polignac (François de), 1984 : *La Naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte.

Putnam (Robert D.), 1993 : *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.

Robinson (David), 2004 : *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie. 1880-1920. Parcours d'accommodation*, Paris, Karthala.

Rocca (Jean-Louis), 2006 : *La Condition chinoise. La mise au travail capitaliste à l'âge des réformes (1978-2004)*, Paris, Karthala.

Rosaldo (Ronaldo), 1993 : *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1993.

Roy (Olivier), 1985 : *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris, Editions du Seuil. - 1994 : "En Asie centrale : kolkhoziens et entrepreneurs" in Bayart (Jean-François), dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, chapitre 3.

- 1996 : *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, Paris, Centre d'études et de recherches internationales.

- 1997 : *La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, Paris, Le Seuil.

Salzman (Philip C.), 2000 : *Black Tents of Baluchistan*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Schatzberg (Michael G.), 2001 : *Political Legitimacy in Middle Africa. Father, Family, Food*, Bloomington, Indiana University Press.

Schildkrout (E.), 1978 : *People of the Zongo. The Transformation of Ethnic Identities in Ghana*, Cambridge, Cambridge University Press.

Searing (James F.), 2002 : "God Alone is King". *Islam and emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Portsmouth, Heinemann.

Seurat (Michel), 1989 : *L'Etat de barbarie*, Paris, Le Seuil.

Tapper (Richard), 1997 : *Frontiers Nomads of Iran. A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thapar (R.), 1989 : "Imagined religious communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity", *Modern Asian Studies*, 23 (2).

Thompson (E. P.), 1963 : *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz.

Tozy (Mohamed), 1999 : *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po (nouvelle édition augmentée).

Troeltsch (Ernst), 1991 : *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard.

Vail (Leroy), ed., 1989 : *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, James Currey.

Veyne (Paul), 1983 : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Editions du Seuil.

Vovelle (Michel), 1982 : *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero.

Vries (Jan de), 1994 : « The Industrial Revolution and the industrious revolution », *Journal of Economic History*, 54, pp. 240-270.

Walker (Clarence E.), 2004 : *L'Impossible retour. A propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala.

Warnier (Jean-Pierre), 1993 : *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala.

- 1999 : *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses universitaires de France.

Weber (Max), 1964 : *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon (réédition en collection Agora).

- 1978 : *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, University of California Press.

- 1996 : *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

Wedeman (Andrew H.) : *From Mao to Market. Rent-Seeking, Local Protectionism, and Marketization in China*, Cambridge, Cambridge University Press.