HAL
open science

Itinéraires en anthropologie politique

Marc Abélès

To cite this version:

Marc Abélès. Itinéraires en anthropologie politique. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1989. tel-00371559

HAL Id: tel-00371559

https://theses.hal.science/tel-00371559v1

Submitted on 29 Mar 2009

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

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

ECOLE DES HAUTES ETUDES
EN SCIENCES SOCIALES

ITINERAIRES EN ANTHROPOLOGIE POLITIQUE

THESE
pour le doctorat d'Etat es-Lettres
et Sciences Humaines

Présentée par Marc ABÉLÈS

Sous la direction du Professeur Marc AUGÉ

Paris-1989

ECOLE DES HAUTES ETUDES
EN SCIENCES SOCIALES

ITINERAIRES EN ANTHROPOLOGIE POLITIQUE

THESE
pour le doctorat d'Etat es-Lettres
et Sciences Humaines

Présentée par Marc ABÉLÈS

Sous la direction du Professeur Marc AUGÉ

Paris-1989

La présentation d'un ensemble de travaux qui ont jalonné une quinzaine d'années de recherches est aussi l'occasion de jeter un regard rétrospectif sur son propre parcours. L'entreprise peut paraître risquée, car la tentation est grande de reconstruire *a posteriori* une homogénéité fictive, l'illusion d'un projet mûri de longue date et qui trouverait son accomplissement dans les productions successives de l'auteur. La réalité est généralement plus prosaïque: les ethnologues savent à quel point les contingences du terrain retentissent sur le choix des thèmes qu'ils privilégient. Mon propre itinéraire est ainsi jalonné par des expériences très différentes. J'ai en effet travaillé dans deux types de sociétés très contrastés, en Afrique et en Europe. Quand j'ai commencé ma recherche sur les Ochollo d'Ethiopie méridionale, je n'imaginais pas que dix ans plus tard j'étudierais la vie politique locale dans un département français. Il ne me serait pas non plus venu à l'esprit que j'aurais un jour l'occasion de faire partie d'une confrérie religieuse dans un *pueblo* d'Andalousie et de me pencher sur les transformations du paysage dans la périphérie de Séville.

Pour des raisons en grande partie indépendantes de ma volonté, à la différence d'autres ethnologues qui se spécialisent dans l'étude d'une aire culturelle, j'ai dû passer sans transition d'un univers à l'autre. Par exemple c'est suite à des changements politiques qui eurent pour effet la fermeture du terrain éthiopien, que j'en vins à engager de nouvelles recherches dans des sociétés européennes. En apparence, mon itinéraire offre l'exemple même de l'impact des événements sur une trajectoire intellectuelle. D'où le caractère un peu chaotique de ce type de parcours. Et cependant je discerne en

toile de fond de mes tribulations un certain nombre de préoccupations qui n'ont cessé d'orienter ma démarche et lui confèrent une certaine cohérence.

Pour plus de clarté je distinguerai trois fils conducteurs: d'abord un questionnement sur l'historicité des sociétés auxquelles s'intéressent les ethnologues, sur la reproduction de ces organisations; en second lieu une réflexion sur la place du politique et son fonctionnement, qui s'étaye sur les matériaux collectés en Afrique et sur mon terrain français; enfin, le souci de penser les différents aspects et les différents contextes de l'expérience anthropologique. Je souhaiterais développer ces thèmes dont on trouvera l'illustration dans les travaux présentés lors de cette soutenance. Parmi ces publications j'ai choisi, outre mes ouvrages, les articles qui m'ont paru les plus significatifs des grandes étapes de mes recherches, tout en joignant en annexe une liste exhaustive de mes travaux.

La reproduction contradictoire des systèmes sociaux et la place du politique

"L'anthropologie: à quoi ça sert?" Ainsi ai-je intitulé le dernier chapitre de mon ouvrage consacré aux rapports entre marxisme et anthropologie (Abélès, 1978). L'interrogation peut sembler naïve. Elle révèle en fait un souci plus profond, celui de clarifier les présupposés de ce qui peut apparaître au premier abord comme une méthodologie d'enquête plus ou moins adaptée à l'étude des sociétés. En conclusion de l'ouvrage cité je réponds à cette question en affirmant que "l'anthropologie ça sert surtout à faire *notre* histoire." (idem, 232) En mettant l'accent sur cette dimension historique, il ne s'agit pas de noyer les contours entre les disciplines pour faire de l'anthropologie une province de l'histoire. Je ne cherche pas non plus à revenir sur des débats qui ont opposé les tenants des deux disciplines aux beaux jours du structuralisme. Tout se passe en effet comme si la problématique du devenir n'avait fait irruption dans la pensée des ethnologues que sous les assauts conjugués des historiens d'un côté, des marxistes de l'autre, et des conflits suscités par la décolonisation dans la seconde moitié du vingtième siècle.

En fait les choses sont moins simples qu'il n'y paraît. L'insistance sur le caractère anhistorique des sociétés qui font l'objet des recherches ethnologiques a induit une grande confusion dans les esprits. Les dénominations même de "sociétés primitives", de "sociétés froides", ont pour effet d'accréditer une vision où l'anthropologie se trouve comme arrimée à des univers qui subsistent hors du temps. En fait la confusion tient en grande partie

au fait que deux points de vue se trouvent superposés: l'un concerne le rapport au temps qu'entretiennent les différentes sociétés, et il est clair que notre conception du temps irréversible et cumulatif contraste avec des représentations qui privilégient la réversibilité et la répétition. L'autre point de vue a trait non à la représentation du temps, mais au devenir réel des formations sociales. Or si l'on s'en tient à cette perspective, on constate que les anthropologues se sont toujours intéressés à la question de la perpétuation et de la reproduction des sociétés humaines. Paradoxalement leur insistance sur ce problème m'amène à penser que les ethnologues ont été plus encore que les historiens obsédés par l'historicité du social.

Dès ses débuts l'anthropologie a développé une philosophie de l'histoire, comme j'essaie de le faire apparaître en analysant les critiques de Malinowski à l'encontre des tenants d'un communisme primitif (Abélès, 1978). En montrant que les Trobriandais sont des sujets juridiques et possèdent une législation, Malinowski entend clairement distinguer le "primitif" de l'homme naturel de la philosophie politique. Cette entreprise s'inscrit dans un débat plus large avec les idées évolutionnistes donc l'impact, on le sait, avait été considérable. La critique de l'évolutionnisme s'accompagnera d'un double travail de terrain et d'élaboration théorique visant à rendre compte de l'organisation institutionnelle et du mode de vie des communautés étudiées, sans réduire celles-ci à des illustrations plus ou moins adéquates des étapes de l'humanité.

Sur le plan conceptuel la découverte de la notion de structure sociale marque une innovation importante. Elle est synonyme de la

prise en considération de la durée sous son double aspect - constance et continuité. A ce titre l'analogie biologique privilégiée par Radcliffe-Brown est significative: "la vie est le processus qui maintient cette permanence structurale de l'organisme." (Radcliffe-Brown, 1956, 262) L'idée qui prévaut est celle d'une reproduction de l'organisme social fondée sur la permanence de certaines fonctions et le maintien d'un équilibre structural dans le temps. Au sein d'un système social global, l'un des sous-systèmes peut à lui seul rendre compte de cet équilibre global, tel le système lignager des Tallensi qui selon Fortes "est le facteur de consistance, de continuité et de cohésion de la structure sociale." (Fortes, 1945, 224) Comment penser le changement dans une telle conception? Comment rendre compte des "équilibres instables"? La théorie fonctionnaliste n'offre pas ici de réponses convaincantes, sauf à réintroduire la contingence de l'"événement perturbant".

Je ne reviendrai pas sur les débats qui ont affecté la pensée fonctionnaliste anglo-saxonne: de manière paradoxale, c'est le développement de recherches de terrain se situant dans la filiation de Radcliffe-Brown, qui a abouti à une remise en cause de certains postulats de base à l'intérieur de la théorie fonctionnaliste. Les travaux de Leach chez les Kachin de Birmanie amenèrent ce dernier à réfléchir sur les équilibres instables que manifestent les formes sociales (Leach, 1953); dans un autre contexte les analyses de Gluckman mettent au premier plan le conflit et la contradiction (Gluckman, 1963). Plus surprenante encore est la réintroduction du modèle historique par l'un des plus orthodoxes disciples de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard. Celui-ci en vient à rejeter le

paradigme des sciences naturelles cher à son maître pour affirmer que l'anthropologie sociale est une branche du savoir historique (Evans-Pritchard, 1962, ch. 3).

Cette évolution du fonctionnalisme est significative: il n'est pas sans intérêt de constater que les auteurs qui marquent le plus clairement les limites du raisonnement en termes d'équilibre sont aussi ceux qui ont pris pour objet d'étude sur leur terrain les processus politiques. On peut même aller plus loin et se demander dans quelle mesure la problématique fonctionnaliste, parce qu'elle privilégie la question des régulations au sein des systèmes sociaux, n'induit pas nécessairement un intérêt pour le politique. En effet le système politique peut être considéré d'un point de vue fonctionnel comme l'instance de régulation par excellence de la structure sociale. Or l'approche du phénomène politique, tel qu'il se présentait dans la réalité a amené les anthropologues à s'interroger sur la validité de leurs conceptions antérieures. Les uns sont restés fidèles aux grands principes du fonctionnalisme. Les autres ont introduit une perspective dynamiste, en développant une thématique de l'action politique.

Le développement de l'anthropologie politique correspond à l'apogée du fonctionnalisme; simultanément il marque un point de non-retour, la nécessité pour cette problématique de penser le changement et la contradiction. Alors se font jour des orientations qui tout en privilégiant les concepts de processus, de pouvoir, d'action, de stratégies, etc., ne prétendent pas cependant construire une théorie alternative de la reproduction sociale. En fait, à ce jour, la seule théorie de ce genre est la théorie marxiste. Celle-ci place en

effet au centre de ses investigations le concept de contradiction. Le rôle moteur de la contradiction dans le fonctionnement même des sociétés est un des thèmes majeurs du marxisme. Dans mon livre *Anthropologie et marxisme*, je me suis demandé dans quelle mesure le questionnement marxiste sur la reproduction contradictoire des modes de production et des formations sociales était de nature à féconder la problématique de l'anthropologie.

En relisant ce livre aujourd'hui, et notamment le premier chapitre, j'y vois rétrospectivement une tentative pour penser certaines questions qui me semblaient totalement ou partiellement occultées par le fonctionnalisme anglo-saxon. C'est le cas du thème de l'exploitation et de l'émergence des classes sociales dans les sociétés lignagères. Les travaux de Meillassoux, Rey et Terray, les discussions qu'ils avaient suscitées posaient clairement le problème des modes de domination dans des sociétés considérées traditionnellement comme dénuées de stratification sociale. Y a-t-il ou non des classes sociales dans les sociétés lignagères? Les difficultés que rencontrait l'application de ce concept à des formations sociales où l'on n'observe nullement des antagonismes entre groupes analogues à ceux que connaissent les sociétés modernes marquaient bien les limites d'une transposition du modèle marxiste. Terray (1977) a ainsi montré comment la relation "économique" d'exploitation n'était jamais reconnue comme telle, mais dissimulée sous la représentation d'une différence naturelle entre les âges et les sexes. De même s'affirment, au détriment des oppositions réelles, les solidarités des hommes et femmes, des aînés

et des cadets pour assurer la stabilité de l'unité de production. Dans ces conditions l'existence de classes *pour soi* s'avère problématique.

Les travaux des anthropologues en mettant au jour les caractéristiques des sociétés lignagères africaines marquent ainsi l'inadéquation au terrain de notions comme celle de classes. Faut-il pour autant rejeter purement et simplement les interrogations de Marx à propos des sociétés précapitalistes? Telle est la seconde question que j'ai tenté de développer dans *Anthropologie et marxisme*. En insistant sur le poids des présupposés extra-économiques dans ces sociétés où l'idéologique et le politique, en portant l'attention sur la question de la formation de l'Etat dans des sociétés sans classes, Marx est bien loin de l'évolutionnisme naïf et du dogmatisme qu'on a trop souvent associé à son nom. Comme j'ai essayé de le montrer, cette inspiration rejoint les préoccupations des anthropologues quand ils s'attachent à penser dans une perspective non fonctionnaliste la place du politique dans des formes sociales où apparaissent les processus de centralisation et de monopolisation du pouvoir qui caractérisent les Etats archaïques.

En fait, progressivement, ma réflexion sur les rapports entre marxisme et anthropologie - centrée au départ sur la question des modes de reproduction de sociétés qui pensent différemment des nôtres leurs rapports au temps - a évolué vers une prise au sérieux du politique. Comme je l'ai précédemment indiqué, la thématique politique prolongeait la perspective fonctionnaliste. Mais elle marquait aussi les limites propres à cette conception du social. De leur côté les anthropologues qui se réclamaient du marxisme s'étaient surtout penchés sur les rapports de production dans les

sociétés exotiques. Meillassoux et Godelier faisaient figure de pionniers en se livrant sur le terrain à une véritable anthropologie économique. L'un et l'autre, bien que dans des perspectives différentes et parfois opposées, avaient produit une critique des théories économiques dominantes dont ils montraient l'inadéquation en la matière, tout en retenant cependant l'inspiration de l'école substantiviste de Karl Polanyi. En même temps Godelier avait montré dans ses commentaires des textes de Marx sur le mode de production asiatique et les sociétés précapitalistes à quel point il importait de développer nos analyses du politique et des représentations collectives.

Mon intérêt pour le politique a été d'autre part avivé par la constatation de l'importance qu'accordaient les anthropologues à l'opposition entre sociétés à Etat et sociétés sans Etat. Quelle était la validité de cette classification? La question même de l'origine de l'Etat avait-elle encore un sens, ou ne faisait-on en la posant que renouer avec des préjugés dépassés? Il me paraissait intéressant d'analyser les présuppposés théoriques sous-jacents aux théories politiques des anthropologues, en confrontant les points de vue évolutionniste, fonctionnaliste et actionnaliste sur le politique. Je me suis donc penché sur les typologies qui ont été élaborées pour rendre compte de la variété des formes de pouvoir, de la bande à l'Etat. Avant de préciser le sens de ma démarche, il convient de rappeler que parallèlement j'ai effectué un travail de terrain sur le politique dans une société d'Ethiopie méridionale, Ochollo en 1974-75. Ce fut ma première expérience d'anthropologie politique. Comme on le voit, mon interrogation concernant l'historicité des formations

sociales m'avait amené à considérer plus particulièrement l'un des domaines clés où se fait l'histoire: le politique.

Politique, représentation, symbolique

Sociétés sans Etat, sociétés à Etat: la dichotomie est fondatrice dans le champ anthropologique; on la trouve dans les grandes oeuvres de Maine et de Morgan sur la loi et la société archaïque. Semblable opposition entre deux époques de l'humanité portait en elle tout un ensemble d'obscurités quant au statut même du politique. Absorbé à un pôle par la prégnance des liens gentilices, le politique se trouvait recouvert à l'autre pôle par un concept purement empirique de l'Etat. C'est la question de l'origine de l'Etat qui mobilisait alors les esprits, et l'on s'intéressait surtout à reconstituer les chaînons manquants entre le politique par défaut (les sociétés "primitives") et le politique par excès (l'Etat bureaucratique contemporain).

Cette problématique sera remise en question par les travaux de R.H. Lowie (1927), puis par les recherches africanistes des anthropologues britanniques. Analysant l'organisation sociale des Nuer du Soudan, Evans-Pritchard (1940) a montré qu'en l'absence de toute forme de explicite de gouvernement, les relations entre groupes territoriaux obéissent à un principe simple et efficace, celui de l'opposition complémentaire. Selon ce principe, dans des situations conflictuelles les segments isolés fusionnent en une unité plus vaste d'extension équivalente à celle du groupement

adverse. La vie politique est marquée par une alternance entre les alliances et les affrontements, les fissions et les fusions.

Grâce à ce dispositif l'unité de la société globale est préservée, l'équivalence entre les groupes est maintenue, sans qu'on ait recours à une instance hiérarchique et coercitive. L'"anarchie ordonnée" des Nuer n'est pas un phénomène isolé; d'autres sociétés présentent des caractères analogues. Dans un ouvrage consacré aux systèmes politiques africains Evans-Pritchard et M. Fortes élaborent un tableau comparatif des formes d'organisation politique où ils introduisent à côté des sociétés étatiques la catégorie des sociétés segmentaires incluant les groupes dont la régulation n'est pas assurée par une organisation administrative, juridique ou militaire, mais par l'ensemble des relations entre des segments définis en termes de localité et de lignage.

Cette typologie marque en fait la véritable naissance de l'anthropologie politique. Désormais les travaux consacrés au politique dans les sociétés dites "acéphales" vont se multiplier. Progressivement s'impose un point de vue nouveau soucieux de dépasser les apparences institutionnelles pour mettre en évidence le politique conçu comme sous-système au sein du système social global, au même titre que la parenté ou la religion. Dans la conception structuro-fonctionnelle qui prévaut chez Evans-Pritchard et la majorité des anthropologues britanniques, le politique est ce qui assure l'indispensable unité de la structure sociale. Cette fonction intégrative du politique est manifeste dans les sociétés étatiques où les appareils administratifs garantissent la cohésion et l'ordre. Elle n'en est pas moins présente dans les

organisations segmentaires où l'équilibre est maintenu grâce aux relations d'opposition complémentaire.

En retraçant la genèse de l'anthropologie politique, on mesure le chemin accompli depuis Morgan. Ce qui nous intéresse aujourd'hui dans les analyses d'Evans-Pritchard, c'est la manière dont des sociétés traitent leur rapport au territoire, et comment ce rapport devient l'enjeu d'antagonismes réglés. Le politique s'ancre dans le territoire, avant de devenir une question d'appareils et d'institutions. Et ce qui nous déçoit dans la typologie des *African Political Systems*, c'est que le point de vue institutionnaliste prend le pas sur la conception du politique mise en oeuvre dans *The Nuer*. Dans cette typologie, l'absence ou l'existence d'autorité centralisée et d'appareil administratif devient le critère essentiel. Entre la classification d'Evans-Pritchard et Fortes et les théories néo-évolutionnistes telles qu'elles ont été développées par Fried ou Sahlins, il n'y a qu'un pas en ce qui concerne la définition intrinsèque du politique. On retrouve en effet la même idée d'une fonction de régulation incarnée dans une institution plus ou moins développée selon les types plus ou moins complexes de sociétés auxquels on a affaire, la différence consistant en ce que les néo-évolutionnistes prétendent produire une genèse de ces différents types.

En effectuant ce retour aux sources de l'anthropologie politique, je décelais plusieurs difficultés conceptuelles. D'une part l'ambiguité que recelait la notion même de "système" politique: pouvait-on réellement isoler des systèmes cohérents et dissociables analytiquement de la totalité sociale? Il me semblait que la

terminologie employée par les fonctionnalistes oscillait entre deux acceptions de la notion de système politique. De cette ambiguité, Evans-Pritchard donne une illustration très éloquente: d'un côté il traite le système comme un dispositif dynamique qui permet à la société Nuer de vivre ses conflits; de l'autre, dans les *African Political Systems*, le système s'identifie à l'institution, à l'organisation administrative qui régit ou non un groupe donné. Le flou qui entoure ici la notion de système est caractéristique; il y a bien là une difficulté qu'ont repérée des anthropologues qui critiquaient la classification adoptée par Evans-Pritchard et Fortes, au nom d'une perspective dynamiste.

Dans leur *Political Anthropology* Swartz, Turner et Tuden récusent la perspective institutionnaliste qui, selon eux, a marqué les analyses fonctionnalistes. Ils définissent l'anthropologie politique comme "l'étude des processus impliqués par le choix et la réalisation d'objectifs publics et l'usage différentiel du pouvoir par les membres du groupe concernés par ces objectifs" (1966, 7). Les théoriciens de l'*action politique* prennent pour objet l'interaction d'individus et/ou de groupes dans des rapports de pouvoir. Certains anthropologues traitent ainsi le politique comme une forme élaborée de jeu, auquel s'appliquent deux types de règles: les règles normatives, règles du jeu officielles acceptées par les adversaires, et les règles pragmatiques que mettent en oeuvre les stratégies concurrentes.

Ces analyses mettent en relief la notion de prise de décision (*decision-making process*). Disposant d'un ensemble donné de ressources, chaque joueur doit, pour obtenir des résultats

satisfaisants, effectuer des choix compatibles avec les moyens qui sont les siens et les règles en vigueur. Il faut simultanément maximiser les gains et minimiser les coûts. Le recours à la théorie des jeux, et même au modèle cybernétique témoigne d'une préoccupation commune aux anthropologues à partir des années 60: penser le politique d'un point de vue dynamique, en utilisant - de façon parfois approximative - des instruments conceptuels empruntés à d'autres champs de connaissance. Pour Georges Balandier (1967) qui privilégie lui aussi la perspective dynamiste et qui a été l'artisan de l'introduction de cette anthropologie politique en France, dans toute société le politique porte la marque de l'histoire. Il est le lieu privilégié des tensions et des contradictions d'une formation sociale: il est donc passible d'une analyse en termes d'action et de processus.

La théorie de l'action politique, en mettant l'accent sur les stratégies des décideurs, utilise divers modèles et multiplie, on l'a vu, les analogies pour penser les formes d'interdépendance entre les décideurs, l'élite, et l'ensemble de la société. Elle apporte en ce sens une dimension nouvelle à l'anthropologie politique conçue comme analyse de *l'exercice du pouvoir*, alors qu'elle tendait à devenir une typologie générale des formes de gouvernement. Dans mes propres travaux de terrain, en Ethiopie et plus tard en France, j'ai retenu ces enseignements qui ont d'autant plus d'impact que la société considérée est dotée d'appareils administratifs et politiques complexes. Reste cependant un problème de fond: la perspective actionnaliste présent une définition du pouvoir qui peut paraître laxiste. L'objet du politique n'est plus le maintien de l'ordre ou

l'instauration d'un équilibre, mais la prise de décision: on fait de la politique, en ce sens, aussi bien dans un gouvernement que dans une entreprise ou dans sa propre maison.

Si l'idée de traiter comme des processus politiques les affaires domestiques ou les stratégies économiques peut s'avérer tout à fait apppropriée dans l'analyse empirique de situations concrètes, il me semble cependant que la dimension du politique ne s'épuise pas dans cette définition qui concerne spécifiquement l'exercice du pouvoir. Et nous retrouvons ici une difficulté que nous rencontrons également dans l'analyse fonctionnaliste des systèmes politiques. Il s'agit de la place du politique au sein de la société globale, de l'ensemble des pratiques et des représentations qui assignent au pouvoir sa sphère de rayonnement et ses modalités d'intervention dans une collectivité humaine donnée. En limitant leur approche du politique aux modes de gouvernement ou aux processus de prise de décision, les fonctionnalistes et les adeptes de la théorie de l'action manquent une question qui me semble essentielle: celle du *lieu* du politique, ou pour être plus proche de la tradition des philosophes, celle du politique comme *représentation* de la société.

Le lieu du politique

Cette question du lieu du politique hante mes recherches; présente dans mon premier article consacré à ce thème (Abélès, 1974), on la retrouve dans mes plus récents travaux sur la vie politique française (Abélès, 1989). "Le lieu du politique", c'est aussi le titre du livre que j'ai consacré à l'organisation des Ochollo d'Ethiopie méridionale (Abélès, 1983). En soulignant la continuité

d'une même préoccupation théorique, je ne voudrais pas masquer les élaborations successives de cette problématique sous l'impression fallacieuse d'une homogénéité. Je me propose de faire apparaître dans un premier temps le fil conducteur de ces recherches, pour ensuite développer les thématiques que j'ai abordées successivement sur ces différents terrains.

En fait j'ai rencontré cette question de la place du politique dans la société en abordant la question de l'émergence de l'Etat et les théorisations de Marx et d'Engels élaborées à propos les sociétés précapitalistes. M. Godelier (1973) a bien montré que la problématique de l'origine de l'Etat a fait l'objet de réélaborations successives chez ces deux auteurs. On a surtout retenu la formulation célèbre de Engels selon laquelle: "A un certain stade de développement économique, qui était nécessairement lié à la division de la société en classes, cette division fit de l'Etat une nécessité." (1884, 159) L'Etat serait le résultat d'une évolution marquée par l'apparition des classes sociales. A côté de ce schéma mécaniste qui fait de la "superstructure" le produit des transformations des rapports de production, on trouve dans d'autres textes qui jalonnent l'oeuvre de Marx et d'Engels une réflexion sur ce que ce dernier nomme "le passage à l'autonomie" du politique.

Une réflexion d'Engels m'avait frappé. Dans *L'Origine de la famille* Engels oppose le chef primitif à l'homme d'Etat moderne en notant que le premier "est au sein même de la société, tandis que l'autre (l'homme d'Etat) est obligé de représenter quelque chose en dehors et au-dessus d'elle." (Engels,1884, 157) Avec l'apparition de

l'Etat, on aurait donc affaire non pas seulement à une complexification des institutions, à un gonflement de la structure administrative, mais à un processus d'autonomisation de l'instance politique. Dans ce décalage qui s'instaure entre le politique et la société environnante, le marxisme voit une source d'aliénation croissante: entre l'Etat et le citoyen, les écrans se multiplient, alors même que le politique prétend toujours à représenter l'ensemble de la société. Le marxisme se présente quant à lui comme une critique de cette illusion et vise logiquement non pas tant à "remettre l'Etat sur ses pieds", qu'à le dissoudre purement et simplement.

Cette idée d'une séparation entre les producteurs et la communauté telle qu'elle s'incarne dans la figure du dieu ou du despote apparaît clairement dans l'analyse des formes "asiatiques" développée par Marx: "l'*unité d'ensemble* qui est placée au-dessus de toutes ces petites entités communautaires apparaît comme le propriétaire *supérieur* ou le propriétaire unique, les communautés réelles n'apparaissent par suite que comme possesseurs héréditaires." (1970, 183) Il y a en quelque sorte fétichisation d'une relation de production, projection de la communauté réelle en une *représentation* qui se dresse au-dessus d'elle comme un pouvoir autonome. On trouve ici dans une formulation empreinte d'hégélianisme, la problématique de l'origine de l'Etat qu'Engels reprend à son compte quand il distingue passage à l'autonomie et domination proprement dite: "comment de ce passage à l'autonomie vis-à-vis de la société la fonction sociale a pu s'élever avec le temps à la domination de cette société." (1877, 211)

C'est dans cette optique que je me suis moi-même intéressé à des fonctionnements politiques représentatifs de ce passage à l'autonomie. En utilisant les matériaux ethnologiques recueillis par Evans-Pritchard chez les Anuak du Soudan, j'ai montré comment l'autonomisation du politique était le résultat d'une projection symbolique (Abélès, 1974). En m'intéressant à des sociétés africaines dominées par une autorité centralisée, héréditaire au sein d'un segment social (lignage, clan, patri ou matri-lignée) et qui accordent une extrême importance à la fonction royale, j'ai tenté de ressaisir les formes contradictoires de la représentation politique. On a beaucoup écrit sur la royauté divine: Frazer, le premier, avait placé au centre de son oeuvre cette figure du pouvoir où la toute-puissance du souverain est inséparable d'une fragilité intrinsèque. La réitération périodique de la mise à mort, réelle ou simulée, la menace qui plane sur le roi, marquent bien la précarité du gouvernement suprême et sa dépendance à l'égard de la société.

Ce qui caractérise la royauté sacrée, c'est l'association sans cesse réaffirmée entre la toute-puissance et l'impuissance. D'une part le roi appartient à toute la société; d'autre part il se trouve, en tant qu'incarnation vivante du rapport des hommes à leurs représentations, projeté au-dessus de la société. Les rituels d'intronisation mettent en scène la captation du nouveau roi par ses sujets: il est "attrapé", enfermé. On le traite parfois même d'"esclave", et l'intronisation donne lieu aussi à une sorte de parcours initiatique au terme duquel l'élu acquiert la toute-puissance et se voit conférer des pouvoirs surnaturels. Par la suite on retrouvera dans les rites et la symbolique de la royauté la

dualité constitutive de cette forme politique. Puissant et tout-puissant; faiseur d'espace et enfermé dans un espace à part; prisonnier à vie (mort en sursis) et détenteur des pouvoirs de vie et de mort: ainsi se présente le souverain (Abélès, 1978).

En prenant acte du caractère contradictoire de cette forme politique, on peut voir en elle une illustration de l'émergence de l'Etat dans des sociétés où la division de classes n'est pas réalisé. Cette forme "transitionnelle" ne peut être pensée seulement comme une complexification de l'institution existante; l'élément symbolique joue ici un rôle central en assignant en quelque sorte la place du politique dans le tout social. L'analyse des royautés sacrées peut être conçue en termes évolutionnistes comme une contribution à l'étude de la transition des sociétés sans Etat aux formations étatiques. C'était la perspective dans laquelle je me plaçais en écrivant *Anthropologie et marxisme*. En même temps la démarche consistant à déterminer des stades successifs, du moins au plus d'Etat, et à en faire l'inventaire m'a toujours semblé stérile, dans la mesure où elle ne fait que projeter sur des réalités complexes une série de critères déterminés souvent de manière arbitraire par l'ethnologue ou l'historien. De plus, l'utilisation de catégories très générales, telles que l'Etat ou la société, est propre à engendrer certains malentendus. Une fois encore on débouche sur une guérilla de définitions qui recèlent souvent des *a priori* moins avouables: d'où certaines formulations, telle "la société contre l'Etat" de Clastres (1974) où l'auteur retient exclusivement l'opposition entre les sociétés primitives et la coercition incarnée par l'Etat.

La réflexion sur les royautés sacrées m'a amené à esquisser une autre approche qui prenait pour thème la manière dont les sociétés, les autres et les nôtres - construisent leur univers politique et pensent leur rapport au pouvoir. De ce point de vue la position des acteurs politiques, leur capacité à représenter les autres hommes, mérite une analyse spécifique. Le repérage par Marx et Engels de la dualité constitutive du politique "dans" et "au dessus de" la société rejoint une thématique plus ancienne, propre à la philosophie politique classique, et qui a trait à la représentation. L'idée que la société se constitue comme totalité unifiée dans le moment même où elle s'en remet à une autorité est présente dans le *Léviathan* de Hobbes comme plus tard dans le *Contrat social* de Rousseau.

Mais la question qui s'imposera progressivement dans l'hégélianisme puis dans le marxisme est celle de l'aliénation du social dans et par le politique et des moyens de surmonter celle-ci. On perd de vue une interrogation plus essentielle à mon sens et qui concerne la position même du (ou des) représentant(s) dans les divers types de sociétés. De même demeure impensée la construction de la dimension politique dans des contextes sociaux et culturels très contrastés, dans les sociétés occidentales et dans les sociétés dites "primitives". Comment se présente, dans son "autonomie relative", le politique? Voilà une question que ne saurait contourner l'anthropologue. La rencontre du terrain africain, la fréquentation quotidienne des Ochollo d'Ethiopie n'ont pas été étrangères à l'inflexion nouvelle que j'ai donnée à mes recherches. Privilégiant la détermination de l'espace du politique par rapport aux spéculations relatives à l'origine de l'Etat, j'ai tenté de rendre

compte des relations entre pouvoir, territoire et rituels à partir d'un cas concret.

Anthropologie politique des Ochollo (Ethiopie méridionale)

Ochollo est située au sud-ouest de l'Ethiopie dans la province du Gemu Gofa. Dans les monts Gamo on a pu dénombrer une quarantaine de société possédant chacune ses propres traditions et une organisation politico-rituelle autonome. Entre ces territoires (*dere*) se sont noués anciennement des rapports étroits. Un réseau de marchés relie ces communautés entre elles. Ochollo est édifié sur un piton rocheux à 1800 mètres d'altitude. Le territoire d'Ochollo comprend d'une part les terres environnantes où sont cultivés diverses céréales (orge, blé, teff) et les faux-bananiers (*ensete edulis*), d'autre part les champs de coton situés au pied de la montagne. Pour des raisons défensives et par crainte de la malaria, les Ochollo ont toujours vécu sur le rocher. Ils sont 8000 habitants répartis en une quarantaine de clans et organisés en quatre quartiers. Ces quartiers sont eux-mêmes subdivisés en sous-quartiers regroupés chacun autour d'une place. Sur ces places se réunissent des assemblées qui constituent le mode de fonctionnement politique de la société et où sont prises toutes les décisions d'intérêt collectif. Dans chaque quartier l'une des places sert aussi de lieu de réunion pour les assemblées plénières. Les assemblées générales du village on lieu sur la plate-forme supérieure du rocher dénommée Bekero.

Un double rôle gestionnaire et coercitif est confié aux assemblées de quartier et de sous-quartier qui ont aussi pour tâche l'organisation du rituel collectif. Ochollo n'est pas une société à autorité centralisée; on y observe une hiérarchie de statut. Deux types de privilégiés se détachent nettement: les dignitaires et les sacrificateurs. Une dualité de fonctions analogue se retrouve dans bien d'autres sociétés gamo. Les sacrificateurs (*ka'o*) couvrent un espace plus ou moins important et sont appelés à agir sur des phénomènes plus ou moins nombreux (pluie, maladie, etc.). Certains d'entre eux ont une place prépondérante parce que leur rayon d'action rituelle s'étend à la totalité du village. Les dignitaires (*halaka*) représentent l'autre pôle du système politico-rituel: ils sont parties prenantes de l'assemblée où ils occupent un emplacement particulier et où ils prennent la parole avant les autres citoyens. Autre contraste: les sacrificateurs sont désignés héréditairement dans le clan pour lequel ils agiront - qu'ils soient révocables ou non - alors que les dignitaires peuvent acquérir leur statut à l'occasion de fêtes somptuaires où ils dépensent une grande part de leur avoir, sorte de *big men* qui fondent leur ascendant sur le prestige acquis par la dépense.

Les dignitaires et les sacrificateurs semblent occuper des positions complémentaires et inverses sur des plans bien distincts: les uns se livrent à la compétition politique et font usage de leurs biens pour acquérir un pouvoir sans rapport nécessaire avec leurs origines. Les autres exercent un pouvoir rituel au nom d'une appartenance à des groupes de filiation spécifiques et reçoivent les victuailles et les dons qui font l'essentiel de leur richesse. Il

apparaît que le système joue sur l'équilibre entre deux catégories irréductibles de rôles et deux conceptions bien distinctes du pouvoir. Il entrecroise en effet deux formes de pouvoir - le politique et le rituel - et contribue parfois à leur antagonisme.

Tout se passe comme si la coexistence des dignitaires et des sacrificateurs, problématique ou acceptée, aboutissait à mettre en échec toute institutionnalisation d'un pouvoir unifiant et centralisant autour d'un seul personnage les groupes qui concourent à former la société globale. Il est évident que le concept de société segmentaire est inapplicable à Ochollo: en effet l'unité résidentielle sur un espace circonscrit et sous l'administration des assemblées, n'a rien de commun avec les phénomènes de fusion et de fission visibles dans les systèmes segmentaires. Ni anarchie ordonnée, ni autorité légitime et unique: ainsi se présente l'organisation politique et rituelle des Ochollo.

J'ajouterai que dans la vie quotidienne des hommes l'activité politique tient une place de choix. Ceci se reflète dans l'importance accordée aux deux notions de citoyenneté (*mala*) et de loi (*woga*). Les femmes et les clans de potiers et de tanneurs n'avaient pas accès à la citoyenneté jusqu'à la révolution éthiopienne. Les artisans étaient purement et simplement exclus des assemblées; quant aux femmes, elles pouvaient y prendre la parole pour une affaire les concernant, à condition de s'exprimer d'un emplacement situé à l'extérieur de la place d'assemblée. Les hommes adultes, citoyens à part entière, se réunissent fréquemment, et j'ai pu observer un grand nombre de palabres dans les quartiers et les sous-quartiers.

Les dignitaires en titre et leurs prédécesseurs, ceux qu'on appelle "les pères du pays" président les débats. Ce sont eux qui convoquent les assemblées en effectuant un parcours rituel tout autour du territoire concerné (quartier ou village). En tête marche le grand dignitaire (*bitane halaka*) suivi du second dignitaire (*aduma halaka*) et dès l'aube ils appellent les citoyens à se réunir. Les débats sont ouverts par un discours du grand dignitaire qui présente l'ordre du jour, après que son second ait effectué le rite qui consiste à "jeter l'herbe fraiche" - c'est à dire des lamelles de feuilles de faux-bananier -sur le sol. Le débat est ouvert et les interventions se succèdent; les dignitaires et les pères du pays jouissent d'une priorité de parole sur les hommes du commun. J'ai constaté que le grand dignitaire a pour rôle de synthétiser les arguments et les propositions. La prise de décision finale a lieu sur proposition du grand dignitaire. Les Ochollo insistent tout particulièrement sur l'unanimité qui se dégage au terme des délibérations. Dans l'impossibilité d'y parvenir on convoquera une autre assemblée.

Société sans Etat, sans chefferie ni royauté, Ochollo n'en offre pas moins une organisation politique fort élaborée. Cette organisation est inséparable d'un traitement très raffiné de l'espace. Chaque individu se définit en effet en référence à un territoire bien déterminé: l'appartenance à un quartier, et à un sous-quartier dont il connaît très précisément les limites. Le centre de chaque entité territoriale est une place d'assemblées. Celle-ci doit en principe dominer l'espace résidentiel, et l'on observe dans la plupart des cas que l'emplacement choisi pour chaque place publique se situe dans

le haut du quartier ou du sous-quartier; dans les territoires situés en bas du rocher, on a surrélevé les places d'assemblées. Le même principe de verticalité régit la répartition des sièges de pierre réservés au dignitaires et au sacrificateurs: ceux-ci doivent occuper la partie haute de la place et s'installer selon un ordre protocolaire. Le haut et le bas ont souvent été définis d'une façon purement arbitraire, en raison de l'absence de dénivellation sur la place publique.

L'extrême importance accordée au respect du principe de verticalité, le soin mis à mettre en valeur des lieux destinés à la parole publique concourent à la construction d'une dimension politique bien distincte. Il y a bien ici "autonomie" du politique, mise en forme de représentations collectives d'un "espace public" qui se concrétise dans le marquage du territoire. L'assemblée est la concrétisation du "lieu du politique", parce que les Ochollo ne cessent de marquer leur attachement aux lieux. Chaque pratique publique donne prétexte à un parcours du territoire: la convocation des assemblées, mais aussi les grands sacrifices offerts aux esprits. L'importance d'un sacrificateur est fonction de l'ampleur de ses déplacements rituels. Pour caractériser la supériorité symbolique d'un des clans autochtones on assure qu'"il est sorti du rocher".

La démocratie ochollo n'exlut pas la présence d'une hiérarchie entre ses acteurs. J'ai déjà évoqué les sacrificateurs dont les fonctions se transmettent en ligne paternelle. L'accession au titre, au "nom", disent les Ochollo, de dignitaire, est le résultat d'un consensus, mais procède aussi d'une initiative personnelle. Traditionnellement un dignitaire est choisi par l'assemblée de son

quartier: il est "attrapé par ses concitoyens. A charge alors pour lui d'accomplir un ensemble d'obligations plus ou moins lourdes, selon le titre convoité. Car il existe trois types de dignitaires: le grand dignitaire (*bitane halaka*), le second dignitaire (*aduma halaka*), le dignitaire consort (*mela bitane*). J'ai analysé les cérémonies et les dépenses accomplies pour obtenir ces différents titres. La fonction de second dignitaire est peu recherchée car moins honorifique et plus astreignante que celle de grand dignitaire. Il faut parfois supplier l'élu d'accepter cette charge.

Le postulant au titre de grand dignitaire est bien souvent un homme riche qui prend l'initiative et se porte candidat au titre en indiquant aux anciens qu'il dispose des réserves suffisantes pour organiser une fête. Le statut de *bitane halaka* s'obtient en deux temps: d'abord une première série de prestations importantes et une fête au terme de laquelle on devient dignitaire consort. Plus tard ont lieu des fêtes beaucoup plus longues lors desquelles le postulant redistribue une grande partie de son avoir sous forme de nourriture, de prestations monétaires aux différentes catégories de la population selon un protocole établi de longue date. C'est au cours de ces fêtes que s'effectue le véritable passage à un nouveau statut sanctionné par la présentation de l'élu sur le marché. On dit alors qu'il a "terminé": il est désormais grand dignitaire du quartier et le restera jusqu'au jour où se présentera un nouveau postulant. Lorsque ce dernier accèdera au titre à son tour, le grand dignitaire devenu "père du pays" demeurera un personnage influent.

L'analyse détaillée des rites d'intronisation des dignitaires et de la préparation de ces cérémonies m'a conduit à faire deux

constatations. La première, c'est que j'avais affaire à la superposition de deux systèmes de redistribution bien distincts, selon qu'il s'agissait des *aduma halaka* ou des *bitane halaka*. En second lieu, il apparaissait clairement que ces deux modes d'accès au titre correspondaient respectivement à deux systèmes de production historiquement différenciés. Les Ochollo, d'ailleurs, disent souvent que "les *aduma halaka* ont poussé les premiers sur le rocher" et que "les *bitane halaka* sont venus plus tard" Ils assignent une préséance symbolique aux *aduma halaka* . On a vu que les seconds dignitaires effectuent en quelque sorte une redistribution obligée lors de leur intronisation, alors que dans le cas des grands dignitaires, c'est l'individu qui est à l'initiative. Dans le système traditionnel s'est développé un mode de production centré sur la terre et son appropriation collective. L'organisation du travail implique une coopération étroite entre les citoyens et le dignitaire est élu pour assumer des fonctions de coordination.

Plus récemment le développement des échanges et la monétarisation de l'économie ont eu pour effet de d'ouvrir aux individus de nouvelles sources d'enrichissement. C'est l'époque où les Ochollo ont découvert de nouvelles formes d'activité économique comme le tissage. Alors que la redistribution pratiquée autrefois et qui caractérise encore la transition au statut de second dignitaire limitait fortement l'acquisition individuelle de richesse, dans le cas des grands dignitaires on constate que l'initiative de l'individu n'est jamais isolée et volontariste. Elle s'incrit en fait dans une cycle échangiste puisque l'intéressé est épaulé par ceux qu'il a lui-même aidés financièrement lors des fêtes qu'ils ont données, et envers

qui il sera plus tard redevable du même service ou qu'il aidera par la suite en compensation de leur dons. Ce qui demeure le plus surprenant, en définitive, c'est la manière dont la société ochollo a su intégrer, sans bouleverser son système politique, un nouveau mode d'ascension sociale fondé sur l'accumulation privée de la richesse.

L'insertion de la dépense ostentatoire dans un système échangiste, l'aménagement d'une voie originale au titre de grand dignitaire, marquent une transformation profonde de la signification sociale des rites de transition. Dans l'un des quartiers d'Ochollo on voit ainsi quelques individus s'assurer la maîtrise du système en monopolisant le circuit échangiste. En vingt ans, six hommes ont dominé ici la vie politique et ont su profiter de leur prééminence pour accroître leur fortune personnelle. Les différences de statut politique ont donc produit des inégalités sociologiques, sans pour autant qu'émerge une véritable différence de classes entre dignitaires et citoyens ordinaires.

Les dignitaires exercent-ils, à proprement parler, le pouvoir à Ochollo? Force est de répondre par la négative; comme ils le disent eux-mêmes, "nous sommes les messagers". Messagers de l'assemblée: celle-ci ne s'est jamais fait confisquer ses droits et ses prérogatives. Le fonctionnement politique se fonde principalement sur la pratique d'assemblée. Même en matière de rituels, c'est l'assemblée qui décide de l'opportunité des sacrifices quand la collectivité est concernée. Pour ce qui a trait aux sacrificateurs j'ai montré à quel point l'interdépendance rituelle qui les lie limite singulièrement l'initiative de celui qui exerce la première place

dans la hiérarchie, le *ka'o kaza*. Les rites d'immolation jouent un rôle central dans la vie publique; en tant qu'agent du rituel collectif, les sacrificateurs se voient reconnaître un rôle éminent. A leur égard cependant les dignitaires adoptent une attitude ambiguë. Ils font valoir qu'eux donnent, alors que les sacrificateurs se contentent de recevoir: il y a bien là une rivalité larvée.

Dans diverses circonstances historiques les grands sacrificateurs d'Ochollo ont tenté de conquérir le pouvoir politique en utilisant leurs prérogatives rituelles à cette fin. A l'autre pôle, certains dignitaires ont voulu établir leur hégémonie sans pour autant y parvenir. Le système s'alimente de cette tension permanente entre ses composantes: c'est pourquoi jamais l'une d'entre elles n'a réussi à imposer sa domination. Pour qu'une situation de ce genre se produise, il faudrait un bouleversement radical de la structure politique et de la hiérarchie des statuts. L'étude des rapports contradictoires entre dignitaires et sacrificateurs montre comment se trouve neutralisée toute possibilité d'instituer un pouvoir centralisé et unificateur. Il aura fallu les bouleversements qui ont ébranlé l'Ethiopie pour que, sous la pression du nouveau régime, l'organisation politique d'Ochollo soit profondément modifiée avec la disparition des titres et le remplacement des assemblées par un comité ouvert aux femmes et aux clans d'artisans.

L'absence d'une structure centralisée ne caractérise pas seulement la société ochollo. A des degrés divers les territoires gamo environnants offrent l'image d'organisations semblables; avec dans certains cas une plus forte emprise du grand sacrificateur ou au contraire un ascendant plus marqué des dignitaires sur leurs

concitoyens. Mais chaque société gamo cherche traditionnellement à préserver son indépendance toujours menacée par des guerres périodiques. Ces guerres ont aujourd'hui disparu; elles ont cependant laissé des traces. J'ai pu, en recueillant des témoignages oraux et des récits historiques, tenter de comprendre quel était l'enjeu de ces antagonismes (Abélès, 1977).

A la différence d'ethnies voisines comme les Wollaita ou les Guji qui menaient une guerre d'expansion, les Gamo cherchaient à asservir leurs compatriotes afin de les utiliser comme main-d'oeuvre dans les hauts-plateaux. Les sociétés gamo pratiquaient une guerre de domination; chaque conflit s'achevait par un traité où l'une des sociétés adverses acceptait de cultiver la terre en partie pour le compte du vainqueur. Pour les Ochollo la capture d'esclaves était le véritable enjeu de la guerre. La communauté bénéficiait tout entière de l'acquisition de cette force de travail: on envoyait travailler les captifs dans les basses terres. Dans cette situation de guerre endémique, il n'a cependant pas été possible de parvenir à une unification de l'ensemble des territoires gamo sous l'hégémonie de l'un des antagonistes. On a vu se forger diverses confédérations dont subsistent les traces. Mais aucun Etat n'a pu s'édifier au terme de tels regroupements.

Dans un article intitulé "In search of the monarch" (Abélès, 1981), je m'interroge sur les raisons structurelles de cette absence de centralisation dans les sociétés des hauts plateaux. Les Gamo, à la différence des Wollaita, leurs voisins, ne se sont jamais dotés d'un Etat. L'histoire des relations entre territoires gamo révèle l'existence de deux tendances contradictoires: d'une part une tendance à la

centralisation, sous des formes hégémoniques et parfois même hiérarchiques; d'autre part une dynamique de l'autonomie fondée sur le respect de l'unité politique de base (le quartier, ou le district, selon l'importance du territoire concerné). Sans entrer ici dans le détail de l'analyse on notera que le mode de subordination des territoires vaincus n'avait pas pour effet de détruire leurs structures sociales. Celles-ci se perpétuaient et assuraient à chaque société une unité inentamée. Dès que l'occasion se présentait de reconquérir son indépendance, le vaincu reprenait la guerre. D'où un perpétuel mouvement centrifuge qui allait à l'encontre de la constitution d'une entité politique englobante.

Une autre raison de la non émergence d'un Etat centralisé tient à la structure politique elle-même. Le mode spécifique d'accès aux titres ainsi que la compétition permanente pour le pouvoir des dignitaires et des sacrificateurs constituaient des obstacles à la formation d'une classe dirigeante homogène qui aurait progressivement transformé ses privilèges en une pure et simple domination. Les sociétés des hauts plateaux gamo ont ainsi conservé leur mode de fonctionnement politique traditionnel jusqu'à la révolution éthiopienne. Les notables détenaient une position privilégiée, mais la réalité du pouvoir revenait aux assemblées.

Dans mon enquête sur les relations politiques dans une société des hauts-plateaux gamo, je me suis attaché à mieux comprendre le rôle des principaux acteurs. Je me suis intéressé particulièrement à la manière dont on accède aux titres de sacrificateur et de dignitaire à Ochollo. L'opposition entre les deux voies, héréditaire et élective, contribue à structurer la pensée politique locale. J'ai observé qu'on

opposait souvent les "preneurs" et les "donneurs", les sacrificateurs qui n'ont qu'à se donner la peine de recevoir les prestations et les dignitaires qui, à l'inverse, doivent faire la démonstration de leur aptitude à se déssaisir de leurs biens au profit de la société.

Comme d'autres anthropologues qui ont étudié de près les sociétés gamo (Bureau, 1981, Olmstead, 1975, Sperber, 1974), j'ai pu constater que dans le langage politique autochtone la notion d'*aînesse* joue un rôle essentiel. A Ochollo la relation d'aînesse et la différence de générations sont clairement affirmées. L'aînesse en tant que principe conceptuel s'applique à une infinité de domaines. Elle y dessine des séries de relations hiérarchiques. Il existe au sein de la société différents ordres d'aînesse. Ces ordres s'entrecroisent, mais procèdent de perspectives hétérogènes: il n'y a pas de point central autour duquel s'ordonne la hiérarchie, d'où l'impossibilité d'identifier un aîné dont tous seraient les dépendants. L'aînesse ne constitue pas une opérateur politique; Si la hiérarchie fraie avec le pouvoir ce dernier n'en dérive pas. Le principe générationnel articule au contraire la représentation des Ochollo. La distinction entre générations se fonde sur des critères de compétence plutôt que d'âge réel. L'opposition entre "anciens" et "jeunes" marque de part en part la vie publique.

Cette analyse de la pensée indigène du politique dans les sociétés gamo m'a conduit à élargir la perspective dans le cadre d'une réflexion plus générale sur les catégories d'aînesse et de générations dans d'autres contextes africains. En collaboration avec Chantal Collard qui avait étudié les Guidar du Cameroun, nous avons rassemblé un ensemble de travaux qui ont pour point commun de

traiter des rapports entre âge, pouvoir et société. L'ouvrage collectif (Abélès, Collard, eds.,1985) qui en est résulté prend en compte les rapports d'aînesse et de génération dans différents contextes. Il porte à la fois sur des sociétés d'Afrique de l'ouest où la notion d'aînesse sociale s'avère tout à fait pertinente, et sur des systèmes à classes d'âge organisés selon l'ordre générationnel dont on trouve de nombreux exemples en Afrique orientale.

Le premier thème abordé est celui des rapports d'âge dans le processus productif et la division du travail, en envisageant la manière dont la différenciation entre aîné et cadets et la gradation des générations tendent à introduire une opposition entre ceux qui travaillent et ceux qui contrôlent les moyens de production. A un autre niveau, on s'attache à mieux cerner l'élément hiérarchique en montrant comment le principe de séniorité joue pleinement à l'interférence du politique et du rituel. Une autre question abordée dans ce livre est relative au traitement distinct de l'aînesse selon le sexe concerné: les relations entre aînées et cadettes sont-elles homologues aux relations entre aînés et cadets? Nous avons enfin essayé de comprendre comment les sociétés organisées en classes générationnelles pensent l'inscription de l'individu dans le groupe à travers les rituels initiatiques et quelles conceptions du temps elles privilégient.

L'expérience du terrain africain m'a donc permis de franchir un pas décisif dans mon enquête sur le lieu du politique. J'ai pu tout à loisir observer que le politique était moins affaire d'institutions spécialisées que déploiement de relations dans des espaces fortement marqués. Le politique dans la société que j'ai étudiée est

d'abord l'affirmation d'un rapport au territoire. Il correspond aussi à la mise en place d'un espace public, avec la production de lieux de débats (Terray, 1988). Ce qui fonde le politique comme dimension relativement autonome, c'est bien l'existence de tels lieux, plus que l'expression de relations de pouvoir. De telles relations, repérables aussi bien dans le cadre domestique, en contrepoint de la filiation et de l'alliance, ne suffisent pas à définir le politique. En revanche l'étude des conceptions des Ochollo en la matière nous montre qu'ils sont soucieux d'affirmer, de *localiser* les cadres pertinents d'une organisation pratique et conceptuelle des rapports au sein de la collectivité. Organisation qui se concrétise par tenue des assemblées et la production des dignitaires et leur position ambivalente - dans et au-dessus de la société - et par la catégorisation en termes d'aînesse et de générations.

Les observations dont je fais état valaient-elles seulement pour un certain type de société? Avaient-elles quelque portée au-delà du contexte particulier où elles avaient été effectuées? Il me semblait en tout cas que l'approche du phénomène politique ne pouvait faire l'économie de l'élément territorial, du thème de la représentation et d'une étude approfondie des catégories autochtones investies dans les rituels et les symboliques du pouvoir. Etais-je prêt à me livrer à une étude sur le politique dans ma propre société? Les Ochollo à de nombreuses reprises m'avaient demandé des précisions sur les modes de gouvernement en Occident. Quand je leur avais parlé du régime républicain, ils m'avaient pressé de questions. Celles-ci ne sont pas restées sans écho, et j'ai commencé à m'interroger sur mes propres représentations de la politique. Il m'a fallu pourtant faire

un détour, avant de reprendre l'enquête sur le politique, et cette fois dans le contexte français.

Recherches sur une société locale de la province de Séville

Quelques années après avoir effectué des recherches d'anthropologie politique en Ethiopie, j'ai eu la chance de pouvoir me familiariser avec le terrain européen en me livrant à des investigations dans une société méditerranéenne. Résidant au sud de l'Espagne, en Andalousie, dans un *pueblo* de la province de Séville, Carmona, j'ai étudié deux types de phénomènes bien distincts. L'un relève de la tradition: il s'agit des confréries religieuses, une institution qui joue un rôle essentiel dans la vie associative locale. L'autre objet de mon étude, les formes nouvelles d'urbanisation dans la campagne sévillanne renvoie, au contraire, aux transformation des conditions de vie dans la société espagnole moderne. L'approche ethnologique a l'intérêt de rendre compte dans chacun des cas de la dialectique entre permanence et changement dans les pratiques quotidiennes et dans les activités festives d'une population.

- Les confréries religieuses

Lors de mes premières missions à Carmona, en 1979 et en1980, j'ai entrepris d'étudier les confréries de pénitents (*hermandades de penitencia*), associations religieuses qui célèbrent par des processions les scènes de la passion durant la semaine sainte. Carmona est un bourg de 22000 habitants où la croissance d'une

classe moyenne de travailleurs du secteur tertiaire s'effectue dans un contexte où la grande propriété terrienne demeure encore très puissante face au prolétariat agraire employé dans les oliveraies et les cultures d'agrumes et de coton.

Héritières d'une tradition ancestrale - au même titre que les confréries qu'a connues l'ancienne France méridionale (Agulhon, 1968) - les confréries témoignent de la pérennité apparente de croyances et de rituels bien ancrés. Au-delà des célébrations spectaculaires, comment se trouvent bricolés" les motifs culturels anciens? Comment sont structurées aujourd'hui les associations religieuses? Quelle population regroupent-elles? Telles étaient les questions auxquelles j'ai essayé de répondre en étudiant de l'intérieur les confréries.

Membre d'une de ces associations, j'ai pu participer en tant que pénitent aux rites de la semaine sainte. La consultation des archives des confréries, la réalisation de nombreux entretiens et les observations quotidiennes m'ont permis de présenter un tableau des huit confréries de Carmona. J'ai étudié leurs fonctions passées, notamment en matière d'enterrement, leur rôle actuel. Pour compléter cette ethnographie des confréries, la recherche a aussi porté sur la composition, les appartenances socio-professionnelles de leurs membres et leurs activités en dehors des périodes cérémonielles. L'observation de la vitalité remarquable de ces associations, très prisées chez les jeunes et dont les pénitents appartiennent à des classes diverses de la société, m'a amené à m'interroger sur les rapports qu'entretiennent entre elles les

conféries. Certaines sont considérées comme "plus humbles", d'autres ont la réputation d'être les "conféries des puissants".

Le rajeunissement des confréries s'accompagne d'une participation accrue des différentes forces politiques aux cérémonies de semaine sainte. Les représentants du pouvoir entretiennent des liens avec les associations religieuses. Ils manifestent par leur présence lors des grands rites cet attachement, non dépourvu d'arrière-pensées politiques. L'enquête qui a donné matière à l'analyse des confréries de la semaine sainte (Abélès, 1981) a été élargie par la suite aux confréries qui dédient leur culte à la Vierge (*hermandades de gloria*).

- Les représentations de l'espace

Les transformations qui affectent aujourd'hui la campagne sévillanne sont liées au déclin de certaines cultures traditionnelles comme l'oliveraie, dû au coût croissant de la main d'oeuvre. De nouvelles stratégies foncières ont abouti depuis une vingtaine d'années à la multiplication d'espaces urbanisés à des fins spéculatives. C'est dans ces espaces nouvellement construits que j'ai effectué une série d'enquêtes en 1980 et 1981, parallélement à l'étude des confréries. Aux environs de Séville, dans les communes de Carmona, Alcala de Guadaira et Mairena, les lotissements se sont multipliés. Des milliers de familles achètent des terrains, afin de bâtir elles-mêmes des résidences secondaires.

Que recherchent les habitants de Séville et des bourgs alentour lorsqu'ils viennent d'évader dans ces lotissements où leur pavillon voisine avec ceux de résidents qui appartiennent comme eux aux

classes moyennes? L'ethnographie de cette population révèle en fait une très forte atomisation des familles: on se côtoie, mais chacun observe un comportement autarcique. Les lotissements contrastent avec la société urbaine d'Andalousie où les formes de sociabilité sont multiples. Tout se passe comme si l'univers se limitait aux frontières du jardin qu'on préfère entourer de murs et de grillage. Les habitants ne manifestent aucun intérêt pour le paysage environnant. Ils concentrent leur activité à l'édification d'un "chalet": chacun souhaite affirmer son originalité et le relevé photographique affectué durant l'enquête montre la variété des constructions et des décors: château-fort, chalet tyrolien, salon anglais, etc.

J'ai montré (Abélès, 1982) que le désintérêt pour le paysage dont font preuve les habitants des lotissements renvoie à une représentation du ancestrale des rapports entre ville et campagne qui, tout en valorisant la terre, symbole de la richesse d'une classe, déprécie l'espace rural conçu comme extérieur à la cité, lieu de non-culture. L'importance accordée aux activités de construction et de bricolage dont on relève aussi le caractère interminable, illustre la substitution d'une idéologie individualiste où le sujet s'affirme dans des activités où il donne libre cours à son imaginaire.

Ce travail a été effectué dans le cadre d'un programme de recherche interdisciplinaire sur les transformations du paysages dans la province de Séville auxquels participaient des sociologues, économistes, géographes et urbanistes. Il m'a donné l'occasion d'une confrontation méthodologique enrichissante. La publication de ces travaux (Abélès, 1985) met en évidence la spécificité des

différences approches, notamment celle de l'ethnologue soucieux de rendre compte de la construction sociale du territoire et de son appropriation symbolique. Ce travail prolonge dans un tout autre contexte celui que j'avais effectué à propos de l'organisation de l'espace à Ochollo. J'ai eu l'occasion, quelques temps après mon retour d'Espagne, d'effectuer en collaboration avec d'autres chercheurs une enquête sur un lotissement situé dans la périphérie de Reims. La population étudiée présentait la particularité d'associer à la représentation individualiste, analogue à celle que j'avais relevée en Andalousie, une idéologie autogestionnaire. L'on a pu observer le décalage entre un discours prônant une mise en commun des espaces, et un phénomène de replis qui a conduit à multiplier les clôtures entre les jardins privatifs (Abélès, 1983).

Les espaces politiques français

En 1982 j'entrepris un ensemble de recherches sur le politique dans les sociétés modernes. Une anthropologie politique de formations sociales dotées d'un Etat centralisé et d'un appareil administratif développé est-elle possible? Comment envisager l'application des méthodes des ethnologues dans un contexte comme le nôtre? Les questions qui émergent de l'étude d'univers plus exotiques trouvent-elles ici un prolongement? Voici quelques-unes des interrogations que d'emblée suscitait un tel projet. Il était clair que si quelques anthropologues s'étaient intéressés au politique dans nos sociétés, ce domaine était resté l'apanage des sciences politiques, de l'histoire et de la sociologie. La relative rareté des

travaux d'ethnologues en la matière contrastant avec l'abondance des recherches consacrées à la parenté ou au symbolique, me paraissait témoigner d'une difficulté plus profonde à penser cette dimension de notre vie sociale.

Pour aborder ces phénomènes, il importait de mener simultanément une investigation théorique et une recherche de terrain. En ce qui concerne la réflexion proprement dite, je ne pouvais faire abstraction des apports considérables dus aux travaux effectués dans des disciplines connexes en histoire, sociologie et science politique. D'importantes contributions sur la nature de l'Etat moderne, le développement de la centralisation, l'organisation administrative et l'aménagement du territoire permettent de mieux comprendre le système politique dans lequel nous nous mouvons. En même temps, à prendre connaissance d'autres approches, on perçoit mieux quels aspects, sensibles à l'ethnologue ont pu échapper à d'autres regards. C'est pourquoi, me semblait-il, l'expérience du terrain, la quête directe des données nécessaires à ce travail avaient une fonction essentielle. Il restait à délimiter le lieu de mon entreprise. J'ai choisi la France, car elle offre un bon exemple d'Etat centralisé et que la conception de l'édifice construit en grande partie sous la Révolution et l'Empire a influencé bon nombre de pays européens.

Pour effectuer mon enquête j'ai choisi de la localiser dans le département de l'Yonne. Une première raison bien sûr, c'est que je ne connaissais pas ce département, condition essentielle d'une enquête dénuée d'a-priori. En dehors des érudits locaux, peu d'observateurs s'étaient intéressés à cette région, et cette relative

ignorance me paraissait de bon augure. L'Yonne me semblait refléter à merveille cette France profonde où s'épanouissent les tempéraments politiques. Longtemps rural, le département a connu une évolution parallèle à bien d'autres; on a vu ainsi dès après la seconde guerre mondiale le chef-lieu, Auxerre, se gonfler brusquement des populations qui quittaient la terre à la recherche de nouveaux débouchés: la ville a pratiquement doublé et comprend aujourd'hui près de quarante mille habitants. A la différence d'autres zones du même genre, l'Yonne n'est pas cependant un département enclavé, éloigné de la capitale: très vite après la sortie de la région parisienne, les noms d'Auxerre et d'Avallon défilent devant les yeux des automobilistes. C'est déjà la Bourgogne, mais au nord Sens n'est qu'à une heure de Paris. L'Yonne demeure au contact du centre, ce qui n'est pas sans effets dans la vie locale. Les notables n'ignorent pas Paris; mieux: ils savent s'y ressourcer. Durant toute la recherche l'Yonne a donc représenté pour moi, un exemple significatif de la façon dont on vit en France la politique au quotidien.

Au moment où je commençais ce travail, un fait nouveau et intattendu est intervenu. Depuis le siècle dernier, les gouvernants n'avaient cessé de débattre sur l'opportunité d'une réforme administrative qui élargirait les pouvoirs et les compétences des collectivités locales. L'opposition au jacobinisme centralisateur a trouvé de longue date ses ardents défenseurs, et régulièrement la décentralisation revient à l'ordre du jour comme un remède aux lourdeurs et aux lenteurs de l'univers administratif, comme moyen aussi de contrebalancer l'influence exorbitante des bureaucraties

parisiennes presque en toute matière. Or voici qu'un gouvernement décida, au milieu de réformes en tous genres, de mettre en oeuvre cette entreprise de décentralisation. Les lois et les décrets qui ont vu le jour à partir de 1982 ont-ils vraiment ouvert une ère nouvelle en matière de gestion locale? La décentralisation a-t-elle été, comme le voulait son initiateur, "la grande affaire du septennat"? Selon les parties en cause, les jugements divergent, dans le contexte plus général des prises de position polémiques et politiques. Mais on notera que le mouvement général de décentralisation n'a pas été remis en cause au gré des fluctuations électorales. A droite comme à gauche on a pris la mesure des aspects positifs de la réforme. Ceux-là même qui pourfendaient les nouvelles dispositions surent, chez eux, les appliquer à leur avantage, et quelque années plus tard personne n'avait plus envie de revenir sur l'effort accompli.

La décentralisation n'a pas seulement servi de toile de fond à mes investigations, par les questions qu'elle suscitait à propos de la redistribution des rôles entre l'Etat et les élus. Elle a aussi joué le rôle d'un événement pour bien des maires et des conseillers généraux qui en venaient à s'interroger sur la nature de leurs pouvoirs, alors même qu'une certaine France rurale devenait de plus en plus exsangue. La décentralisation a eu au moins un aspect salutaire en provoquant chez les élus une auto-analyse spontanée. Dans ce contexte les entretiens s'enrichissaient de cette incertitude provoquée par la réforme chez une classe de gens qui avaient vécu jusqu'alors l'Etat comme une machine bien rodée, dont on peut se plaindre certes, mais où chacun reconnaît aisément sa place. Dans chaque département brillait au firmament de la vie publique locale

l'astre du préfet: rien ne pouvait se faire contre lui; rien ne pouvait se faire sans lui. Les personnalités politiques, même quand elles prenaient une véritable envergure nationale, devaient compter avec le préfet et avec les directeurs des services techniques.

Dans le système français traditionnel, le préfet, comme son ancêtre l'intendant sous l'Ancien régime, est d'abord la courroie de transmission entre le gouvernement et les collectivités locales. Garant du maintien de l'ordre, c'est, de plus, à lui qu'il incombe de faire appliquer localement les décisions politiques prises dans la capitale. Le préfet est un agent de communication irremplaçable: dans ses rapports il informe régulièrement les autorités sur la situation économique et politique dans son département. Les données recueillies à propos de l"état de l'opinion" dans les différentes sous-préfectures offrent au pouvoir central un instrument précieux pour mesurer l'impact de sa politique aux quatre coins de l'hexagone. Mais le préfet n'est pas seulement le représentant de l'Etat; il est aussi l'exécutif du département, et à ce titre détient les rênes du pouvoir. Le conseil général n'a qu'un rôle délibératif et vote un budget préparé par les services du préfet qui mettra en oeuvre la politique dont il est en fait l'initiateur.

C'est toute cette architecture qui s'est trouvée ébranlée à partir de 1982, avec l'attribution des exécutifs départements et régionaux aux présidents des conseils généraux et régionaux, assemblées élues au suffrage universel (à partir de 1986 pour les conseils régionaux). Ces changements n'ont guère eu de répercussions dans l'opinion publique. Et ce décalage entre la relative passivité des citoyens et l'agitation qu'on pouvait observer chez les élus offre matière à

questionnement. La décentralisation est-elle uniquement une affaire de notables? A-t-elle changé quelque chose dans les relations entre les Français et l'Etat? Peut-on parler d'une dynamique nouvelle en matière de politique et d'administration locale? Voilà des questions qu'on ne saurait éluder: mon enquête dans l'Yonne a été pour une part un voyage au coeur de la décentralisation. A l'heure où les observateurs n'ont d'yeux que pour la compétition politique nationale, il n'est pas vain de se demander s'il n'existe pas aussi une vie politique locale. Et ceci d'autant plus que dans le système français, il apparaît quasiment impossible d'accéder à un rôle de premier plan sans avoir un jour ou l'autre fait ses preuves dans une circonscription, une mairie ou un canton. Jusqu'à une date récente il était de bon ton de cumuler trois ou quatre mandats locaux. Il est vrai que lorsque les départements et les régions étaient gérées par les représentants de l'Etat, les tâches des conseillers généraux et des conseillers régionaux étaient somme toute limitées.

Avec la décentralisation, on voit des personnages dont le rôle était, au sens propre du terme, de représenter, se voir confier des responsabilités administratives qui jusqu'alors incombaient à des fonctionnaires. Cette situation a non seulement pour effet de modifier les relations entre les notables et leurs interlocuteurs de la préfecture; elle affecte aussi les rapports entre les élus. Par exemple, face à un député, un président de conseil général pèse plus lourd qu'auparavant, en admettant, et c'est le cas dans l'Yonne, que le même individu ne cumule pas les deux mandats. Ceci modifie-t-il les rapports de pouvoir sur le plan local? L'assemblée

départementale, aux compétences désormais élargies, ne devient-elle pas un enjeu important et que l'on ne saurait délaisser? Ces questions, je n'étais évidemment pas le seul à me les poser quand je suis arrivé dans l'Yonne.

Des deux côtés de la scène politique, les fonctionnaires et les élus se demandaient comment allait s'agencer un système qui redistribuait les cartes, mais conservait les protagonistes dans leurs habits notabiliaires traditionnels. Mais il faut bien considérer que l'appellation générique d'élus recouvre des situations bien différentes: entre un maire de village qui administre sa commune à titre quasi bénévole et un député-maire d'une agglomération urbaine, professionel de la politique, habitué à gérer des problèmes relativement complexes, et épaulé par une équipe d'administratifs et de techniciens, il y a une distance considérable. On oppose quelquefois "grands" et "petits" élus, et il est vrai que si les premiers voyaient dans la décentralisation l'espoir d'élargir leurs prérogatives, les seconds s'inquiétaient surtout des répercussions locales de la réforme: on leur proposait d'être désormais "plus responsables et plus compétents"; auraient-ils les moyens d'assumer ce qui pouvait apparaitre comme des charges nouvelles?

Comme on le voit, cette première approche du terrain me ramenait d'emblée une question typiquement anthropologique et qui concerne l'ancrage territorial du politique. L'importance accordée au territoire par les ethnologues est symptômatique. Alors que d'autres approches privilégient les relations entre acteurs institutionnels au travers de processus tels que la prise de décision ou le règlement des conflits, l'anthropologie politique reprend à son

compte la définition par Evans-Pritchard (1940, 4) des relations politiques comme "relations qui existent, dans les limites d'un système territorial entre des groupes de personnes qui vivent sur des étendues bien définies et sont conscients de leur identité et de leur exclusivité". Cette attention à la territorialité est une composante essentielle de l'approche du phénomène politique. Comme j'avais pu l'observer à Ochollo, la manière dont se construisaient et s'articulaient les identités locales déterminait les conditions mêmes du débat politique.

Dans nos sociétés l'expression "Etat centralisé" est monnaie courante, au point que toute enquête sur les inscriptions territoriales du pouvoir se voit d'emblée subsumée sous la catégorie de "local" où l'on regroupe indifféremment les aspects périphériques, voire résiduels, de l'organisation politique. Généralement les analyses privilégient le global ou le central au détriment d'une perception fine des parties immergées de l'iceberg - les ramifications territoriales des structures institutionnelles d'une part, les relations de pouvoir qui irriguent le terreau politique d'autre part. Le fonctionnement de la machine étatique implique en effet la détermination explicite ou implicite des configurations spatiales où s'exercent deux types d'activités qui ne se recoupent pas nécessairement: l'administration et la représentation. En d'autre termes la segmentation territoriale est, au sens propre, une affaire d'Etat. L'approche anthropologique consiste à envisager l'Etat en se plaçant du point de vue du territoire; aussi est-on amené à opérer une véritable mise en perspective du centre à partir des périphéries.

Dans cette optique la recherche entreprise dans l'Yonne devait permettre de rendre compte de cette représentation du territoire, de ces jeux d'espaces constitutifs de l'action politique. J'avais effectué un premier décentrement en choisissant d'enquêter en dehors de la capitale. Mais il m'a semblé que pour mettre au jour ces données élémentaires de l'organisation spatio-politique, plutôt que de prendre pour point de départ Auxerre, chef-lieu du département où sont concentrées la préfecture et les principales administrations, il me fallait commencer mon investigation en me rendant dans une collectivité qui présente dans toute leur pureté les processus et les concepts politiques propres à notre société. J'ai donc choisi un canton situé à l'extrême sud de l'Yonne: Quarré-les-Tombes. L'activité politique a subi le contrecoup de cet affaiblissement démographique des campagnes et il ne fallait pas s'attendre à trouver là-bas une mobilisation spectaculaire ou même une illustration éloquente des grands clivages nationaux. Je suis resté à Quarré plus longtemps que prévu, et c'est en parcourant ces communes rurales, et en m'entretenant avec leurs élus et leurs habitants que j'ai élaboré la plupart des hypothèses développées dans ce travail sur le métier d'élu et les pratiques de représentation dans nos démocraties modernes. Il m'a semblé trouver là presqu'à l'état pur des comportements et des modes de penser qu'on retrouve dans d'autres contextes sous des formes trop complexes pour en permettre une analyse fine.

Après ce séjour prolongé dans les hautes terres morvandelles, j'ai étudié d'un double point de vue ethnologique et historique la vie politique à Auxerre. De proche en proche, j'ai pu rencontrer des

interlocuteurs représentants les grandes tendances de l'opinion auxerroise. Parallèlement je m'intéressais à d'autres situations politiques en multipliant les déplacements aux quatre coins du département, aussi bien dans des zones rurales comme la Puisaye ou les régions de vignobles d'Irancy et de Chablis que dans des centres urbains et industriels, tels Sens et Migennes. Peu à peu s'est précisé/ une certaine image du quotidien politique valable me semble-t-il pour bien d'autres régions, avec ce mélange de désintérêt affiché pour les antagonismes excessifs, de phases de brusques débordements en période électorale, et plus souterrainement cette persévérance jamais démentie des hommes publics à maintenir leur rang et à améliorer des positions de pouvoir.

L'univers des élus est en grande partie un univers relationnel: au-delà même des contacts professionnels et de l'appartenance commune à une formation politique, il se tisse entre eux des liens qui n'ont pas ce caractère officiel. J'ai eu recours à la notion de *réseau* pour caractériser ces rapports qui peuvent jouer un rôle déterminant à certains moments de leur carrière. Ces réseaux peuvent avoir une origine relativement ancienne: ils ont parfois été concrétisés par des alliances entre des familles localement influentes. J'ai essayé, au fil de mes parcours de retracer la géographie particulière des réseaux politiques locaux. Ce travail prend parfois l'allure d'un puzzle, mais à la différence de ce jeu où toutes les pièces doivent pouvoir s'agencer harmonieusement, l'ethnographie de la vie politique ne saurait se targuer des mêmes résultats. Elle introduit une cohérence dans l'analyse des faits de

transmission du pouvoir, en montrant comment celui-ci transite à travers une sphère particulière de la société locale. Mais elle bute aussi sur des données incongrues: carrières atypiques, absence évidente de corrélation entre la réussite politique et l'appartenance aux réseaux. Il y a là d'autres paramètres possibles, et j'ai souhaité tout au long de cette recherche mettre en lumière ces différentes facettes du réel.

Cette immersion prolongée dans la vie politique du département de l'Yonne m'a permis de mettre en évidence l'articulation entre une *logique des espaces politiques* et une *logique de la représentation politique*. Logiques, ou si l'on préfère idéo-logiques (Augé, 1977), qui orientent le comportement des acteurs et que ceux-ci traduisent et manipulent en fonction de leur position, des situations concrètes et de leur singularité propre. En ce qui concerne les espace politiques, il est apparu clairement que cette notion tend à masquer les caractères très particuliers de notre conception de l'organisation territoriale. Le centralisme français n'est ni plus ni moins en ce sens qu'un mode de segmentation territoriale. On ne saurait le réduire à une simple opposition entre Paris et la province. En reprenant les débats de l'Assemblée Constituante sur la réorganisation du royaume en 1789-90, j'ai pu constater comment était mis en oeuvre à l'échelle du pays tout entier un véritable *principe hiérarchique*. Il s'agit en effet d'une opposition entre centre et périphérie, *opposition orientée* puisqu'elle privilégie uniformément le premier terme par rapport au second.

Cette opposition orientée est présente à tous les niveaux de collectivités territoriales. Plutôt que de centralisme, il m'a semblé

plus adéquat de parler de *polycentrisme* pour caractériser ce système. On notera qu'en deux siècles cette représentation polycentrique de l'espace politique n'a jamais été sérieusement ébranlée depuis lors; l'échec qu'a connu la réforme de 1971 visant à regrouper les petites communes est tout à fait significatif à cet égard. En réduisant le nombre des municipalités, on heurtait de front une conception bien ancrée: on supprimait bel et bien des entités, certes minuscules, mais qui jouaient, à leur niveau ce rôle de centre. D'où la levée de bouclier des maires, principaux porte-parole de cette représentation polycentrique de l'espace politique. Ce type d'élu incarne l'unité politique de la collectivité: il *est* le centre, alors que les conseillers municipaux se voient surtout reconnaître une fonction d'intermédiaire.

Mais la permanence de cette logique des espaces politiques trouve son expression la plus spectaculaire lors de la mise en place de la décentralisation en 1982. Tel un serpent de mer cette dernière revenait régulièrement à l'ordre du jour dans le débat politique national. Les projets n'avaient pas manqué et la réforme administrative retient divers aspects des précédentes esquisses. Alors que l'attribution des pouvoirs et des compétences aux divers niveaux de collectivités locales constitue le noyau de la réforme, on constate cependant une extrême discrétion dans un domaine bien précis, celui de l'organisation territoriale globale. L'érection de la région comme collectivité territoriale de plein exercice ne remet ainsi nullement en cause la découpe départementale. A la grande déception des régionalistes des deux camps - technocrates modernistes ou intellectuels nationalitaires - le gouvernements

successifs auront soin d'éviter de s'engager dans un débat concernant la dimension régionale. On préférera instaurer une sorte de coexistence pacifique entre le département et la région, allant parfois même jusqu'à la cohabitation. En Bourgogne par exemple, le cas de l'Yonne montre à quel point la décentralisation a renforcé le poids spécifique du département et de ses élites, sans qu'un véritable gouvernement régional ait pu s'imposer. Une fois encore triomphe un polycentrisme bien tempéré.

J'en viens maintenant à la logique de la représentation qui travaille en profondeur le système français. Là encore l'observation ethnologique est particulièrement riche. Je suis parti d'une question somme toute fort simple et qui se résume ainsi: "comment accède-t-on aux charges politiques dans notre pays?" La réponse paraissait transparente: "en démocratie il suffit qu'on recueille les votes de ses concitoyens." Mais à son tour elle induisait un nouvelle question: "mais pourquoi vote-t-on pour tel candidat plutôt que pour tel autre?", déjà beaucoup plus complexe. C'est ainsi que mes investigations dans des villages du Morvan puis au sein de communes de plus grande envergure, m'ont amené à introduire la catégorie des *éligibles*, l'éligibilité apparaissant comme condition *sine qua non* de toute carrière politique. Il est clair au terme de cette enquête que dans ce système l'éligibilité n'est accessible qu'à une minorité de postulants. Et la question de la représentation se trouve ainsi précisée sous la forme suivante: "à quelles conditions accède-t-on à une position d'éligiblité?" C'est à ce point que j'ai introduit la notion de *réseau*. Il m'est apparu en effet que l'éligibilité est avant tout une qualité relationnelle.

En la matière, la canton de Quarré-les-Tombes offre un exemple presque pur, une sorte de degré zéro de la représentation politique. J'ai observé comment les positions d'éligibilité se transmettent de longue date au sein de réseaux où les liens de parenté et les stratégies matrimoniales interfèrent étroitement. Les ensembles relationnels qu'il est possible de mettre au jour et qui méritent le nom de réseaux doivent être considérés comme des "idéaltypes", au sens où l'entendait Max Weber (1904), c'est-à-dire, pour reprendre une autre expression chère à cet auteur, comme des "tableaux de pensée". Tout le travail du chercheur consiste en effet à reconstruire cette trame relationnelle, ses interlocuteurs autochtones ne lui en livrant qu'une vision partielle et quelquefois volontairement biaisée. Cette construction est réalisable au terme d'une circulation intensive dans la zone du pouvoir local et grâce à la multiplication des entretiens et des observations, sans oublier l'apport précieux offert par les documents d'archives.

L'idéaltype ainsi produit peut cependant avoir toutes les chances de ne pas épuiser une réalité souvent plus complexe qu'il n'y paraît, du moins au premier abord, même si l'approche ethnologique offre un bon moyen de discerner les principaux contours de ces configurations relationnelles. On ne saurait sous-estimer le fait que les réseaux ne sont pas des entités figées. Il ne s'agit pas de faire l'inventaire des liens qui unissent un individu à d'autres dans le contexte très générale de la vie locale. En fait, il faut considérer les réseaux politiques comme un phénomène essentiellement dynamique: nous avons affaire ici non pas à des sortes de groupes plus ou moins identifiables, mais à un ensemble de potentialités

actualisables au gré des situations concrètes. L'opération du vote est l'un des moments où se trouve actualisé ce système relationnel. Un candidat à la représentation politique peut très consciemment utiliser son potentiel relationnel en exhibant les signes les plus susceptibles d'évoquer celui-ci aux yeux de la collectivité. Une telle stratégie est observable dans des cas où le postulant se trouve très étroitement lié aux figures-phares du réseau: l'exemple de la famille Flandin (Abélès, 1989, ch. 2) illustre bien semblable situation. Mais j'ai pu constater aussi comment, en l'absence d'indices apparents, les habitants d'une commune attribuent spontanément à l'un des candidats une appartenance à l'une ou l'autre des configurations. Dans ces conditions, loin que le réseau fasse figure de réalité inerte, il apparaît comme un potentiel actualisable par le regard des autres; les membres de la société locale sont en quelque sorte les dépositaires d'une mémoire qui restitue des affiliations en partie estompées.

La représentation politique est un phénomène qui prend tout son sens dans la durée. "Parler politique", c'est d'une façon ou d'une autre se situer par rapport à certains clivages qui remontent à une époque déjà éloignée et dont les traces ne sont toujours pas effacées. La vie politique française demeure fortement marquée par ces grands événements fondateurs que sont, outre la Révolution, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la Résistance: périodes charnière, mais aussi péripéties conflictuelles qui pèsent durablement sur l'imaginaire collectif. Ainsi, lorsque les rapports entre l'Eglise et la toute jeune République s'enveniment, les réseaux politiques s'organisent de part et d'autre de cette ligne. Au fil des années

l'antagonisme idéologique va progressivement s'atténuer, mais il demeure aujourd'hui encore l'arrrière-fond de bien des joutes électorales; même dans des situations où l'on affiche un apolitisme de bon aloi, tout postulant est immédiatement identifié par référence à cette bipolarité ancestrale. L'événement fondateur fait trace et le comportement des électeurs est fortement conditionné par cette sorte d'empreinte transmise de génération en génération. Si liés soient-ils au contexte historique et sociologique d'une époque les clivages idéologiques majeurs (laïcs/cléricaux, gauche/droite) débordent celle-ci. Demeurent par la suite ce que Maurice Agulhon appelle des "fidélités philosophiques"(1988, 241); la bataille se prolonge en quelque sorte sur le front des idées, sans que pour autant une conciliation entre les deux camps apparaisse envisageable.

Significative de cette inertie des clivages idélogiques est la compétition qui oppose dans l'Yonne, comme dans la plupart des départements, radicaux et modérés: le renouvellement des hommes, l'évolution de la société environnante n'affecte pas vraiment les données du problème. La France politique est le paradis de la mémoire longue. La classe politique est porteuse de cette mémoire qu'elle alimente à son tour par les rituels évocateurs auxquels elle se livre sans cesse, elle qui commémore presque autant qu'elle agit, fidèle à sa vocation d'agir pour les autres, mais aussi d'exister comme leur incarnation. Je ne songe pas seulement à la liturgie qui s'est imposée sous la IIIe République et aux monuments qui illustrent le triomphe de la raison et du progrès sur l'obscurantisme des conservateurs. Plus récemment la Résistance a donné matière à

un travail symbolique dont les maîtres d'oeuvre ont été principalement les communistes. Il ne suffisait pas en effet que la population du département ait pu apprécier sur le terrain l'action exemplaire de militants prêts à sacrifier leur vie au nom d'une certaine idée de la France et de la société à venir. Dès les lendemains de la guerre s'est progressivement construite une représentation du héros libérateur, du patriote communiste avec ses monuments et ses rites, dont l'impact politique a été considérable, dans la mesure où elle a contribué à enraciner durablement le parti dans la vie et la tradition locales.

Dans notre conception de la représentation politique, être légitime, c'est faire partie de cet univers des éligibles, des individus auxquels il est possible de déléguer une responsabilité. La légitimité apparaît au premier abord comme une propriété mystérieuse: certains individus qui briguent les suffrages de leurs concitoyens sont immédiatement reconnus comme légitimes, d'autres, malgré leurs efforts répétés, sont condamnés à l'échec. "C'est normal", "c'est naturel": ces commentaires reviennent souvent pour qualifier une élection. Tout se passe comme si l'on percevait presque intuitivement le degré de légitimité d'un postulant. Je peux bien envisager d'être candidat à la mairie de Quarré-les-Tombes; au moment même où me vient cette idée, j'ai simultanément la certitude de n'avoir aucune chance. Rien *a priori* n'implique qu'une telle supposition soit absurde: en tant que personne singulière je n'ai ni plus ni moins de dispositions qu'un autre à accomplir cette fonction. Et cependant, c'est l'évidence...Traduisez: ni de près, ni de loin je n'occupe la moindre position dans l'univers des réseaux

politiques locaux. Le handicap est lourd; cela ne signifie certes pas qu'il soit insurmontable. Dans certaines situations, il est possible d'accéder aux charges politiques sans bénéficier d'une implantation locale préalable. A condition bien sûr de composer avec les réseaux existants, en vue de se faire une place dans cette configuration.

Ce système s'inscrit admirablement dans la logique des espaces politiques que j'ai pu discerner tout au long de l'enquête. En effet il implique en particulier une très forte valorisation des attaches territoriales. Le local est par excellence le point d'ancrage de la légitimité. La première question posée au postulant concerne son identité: "en être ou ne pas en être", telle est bien l'alternative qui pèse sur son destin. Les professionnels de la politique ne dédaignent jamais de souligner à quel point ils sont "enracinés" dans leur circonscriptions respectives. Mieux encore, ils aiment à exhiber des "attaches locales". Avoir sur place des parents, même éloignés, est un atout non négligeable pour le Parisien à la recherche d'une légitimité qu'il faudra chèrement payer. Cette dimension du terroir ressort bien des divers entretiens que j'ai relatés: mes interlocuteurs venaient sur ce point au devant de mes questions en s'étendant parfois longuement sur leurs origines géographiques. Et nous avons vu quelle importance chacune des principales formations politiques attachait à la localisation de son action: des communistes au RPR, on ne mesure pas ses efforts pour "labourer le terrain", selon une expression en elle-même fort révélatrice. Les socialistes, longtemps mal à l'aise sur ce terrain ont su peu à peu réviser leur stratégie en accordant tout le prix qu'il convenait à la dimension territoriale.

En soulignant la très forte territorialisation de nos pratiques politiques, il ne s'agit pas de minimiser le facteur "national" et bien entendu le rôle des partis, notamment dans la sélection des candidats au conseil général et à la députation. L'arrivée du ministre de l'Agriculture dans le département est significative à cet égard. La candidature d'Henri Nallet apparaît au départ comme une pure et simple invention de la direction nationale du P.S. Sans cette investiture le nouveau venu n'aurait pu en quelque sorte exister politiquement. Il est clair cependant que l'appui de cette formation politique était à lui seul insuffisant pour assurer à l'intéressé une implantation véritable dans le département. Henri Nallet l'a d'ailleurs fort bien compris. La réussite de ce parachutage tient en grande partie à l'effort consenti par le ministre parcourant sans relâche sa circonscription, multipliant les rencontres et n'hésitant pas à acquérir une demeure dans l'un des chefs-lieux. Parcours du combattant, peut-être, mais au terme duquel l'intéressé se trouve lui-même capté par ce territoire, au point de faire corps avec lui. Tout le travail du candidat à consisté à prendre le contrôle d'un réseau, à s'assurer des solidarités dont le rayonnement dépasse largement l'orbite de sa formation politique. Travail interminable, puisqu'il importe d'entretenir ce réseau, d'élargir son assise en tissant de nouveaux liens sur son territoire d'élection. Tel est la plus sûre manière de se construire une légitimité politique réellement solide.

Ce qui fait la richesse de la vie politique locale dans un pays comme la France, c'est la marge de jeu qui s'introduit entre les aspects formels de l'action - l'appartenance aux partis,

l'antagonisme réglé entre les grandes formations politiques - et tout cet univers relationnel qui en constitue l'arrière-plan indispensable et omniprésent. Par exemple, pour définir la position de Jean-Pierre Soisson, député-maire d'Auxerre, aujourd'hui ministre, dans le jeu politique, il suffit apparemment de rappeler qu'il est l'un des dirigeants de la droite régulièrement réélu contre un candidat socialiste. Autrement dit, le comportement des Auxerrois étant ce qu'il est - une majorité d'électeurs de droite - rien d'étonnant, aux yeux du politologue, à ce que Soisson ait une position aussi stable. Les choses sont cependant un peu moins simples puisqu'on a vu qu'un électorat votant à gauche au législative n'hésitera pas à plébisciter Soisson lors des municipales. C'est, comme on dit, une "personnalité locale". Et chacun sait bien à Auxerre que la casaque du député, son étiquette politique n'est qu'un élément parmi d'autres de sa personnalité. D'autres qualités sont tout aussi déterminantes pour assurer sa pérennité élective: être l'héritier d'une maison bien connue, incarner la jeunesse et le renouvellement, s'être créé des liens avec les maires de la Puisaye aussi bien qu'avec l'élite auxerroise, avoir été ministre.

Nous réalisons ici à quel point l'élu n'est pas seulement l'incarnation d'une idéologie ou d'une organisation. Ce qui assure l'adhésion de ses concitoyens, c'est surtout le fait de concentrer en lui un ensemble de propriétés qui en font un être à la fois semblable et différent des autres: un Auxerrois de vieille souche, le représentant d'un univers sociologique familier, mais aussi un homme qui a réussi, qui s'est distingué du commun, qui manifeste une ambition. Cocktail d'identité et d'altérité qui caractérise l'image

de la personnalité "représentative" dans nos sociétés démocratiques. Et ceci est valable quelle que soit l'étiquette politique de l'intéressé. Je l'ai constaté dans le cas des conseillers généraux communistes: leur participation aux luttes sociales et aux manifestations, la réaffirmation périodique de leur insertion populaire est tout à fait compatible avec cette symbolique de l'élection qui souligne simultanément la distance qui sépare le représentant et les représentés. Dans cette conception de la représentativité, l'homme politique occupe une position particulière: il est à la fois l'émanation même de la société civile - et en ce sens la distinction qu'on a voulu introduire au plan gouvernemental entre les ministres représentant la société civile et les ministres "politiques" apparaît peu convaincante - et une image support des croyances les plus diverses. Un être et un signe, ainsi se définirait l'homme public, et ceci vaut aussi bien aux deux extrêmités de l'échelle. En analysant les coutumes électorales, en suivant les élus dans leur activité quotidienne, on mesure la place qui revient au symbolique et à l'imaginaire dans le monde politique.

Il faut donc nuancer une idée reçue selon laquelle l'action serait le maître-mot de la politique. Les hommes politiques, dit-on, sont des hommes d'action, ou du moins ils ont ce privilège insigne de pouvoir agir sur l'action des autres. On ajoutera que les hommes politiques sont aussi *des hommes d'évocation*. Il y a bien sûr les grandes cérémonies que préside de temps à autre le président de la République et qui nous rappellent périodiquement notre appartenance à une collectivité qu'incarne la personne du chef de l'Etat: défilé du 14 juillet, célébration du 11 novembre... La France

n'a pas seulement besoin d'être gouvernée, comme on nous le remémore de temps à autre; il est tout aussi indispensable qu'elle soit identifiée à la fois dans la personne du détenteur du pouvoir suprême et dans les signes qu'il manipule. Dans le monde moderne la dimension du sacré qui s'attache au pouvoir n'a rien perdu de son impact. François Mitterrand a su remarquablement cultiver ce pouvoir d'évocation, comme l'avait fait avant lui, en usant d'un tout autre registre, le général de Gaulle. Loin de porter atteinte à cette symbolique du pouvoir, le développement des médias s'en est fait le prolongement. Les images suscitent de nouveaux types d'identification; grâce à elles, fidèle à sa vocation, une fois encore le politique fait rêver. A un niveau beaucoup plus local, l'enquête à laquelle je me suis livré montre bien l'emprise du symbole et du rite sur la vie politique du département.

D'innombrables rituels ont pour effet de rendre visible, de matérialiser la permanence d'une appartenance commune entre l'élu et la collectivité. Rituels de commémoration où, à propos d'événements qui ont marqué la collectivité, les élus doivent agir et parler pour magnifier des personnalités qui incarnent le patrimoine commun. Cérémonial aussi des inaugurations qui permet de donner en spectacle les améliorations du patrimoine collectif auxquelles a contribué l'élu. L'une des activités essentielles d'un député consiste, on l'a vu, dans ces parcours répétés qu'il effectue chaque fin de semaine dans sa circonscription. Or ces rites diffèrent moins qu'il ne paraît de ceux que les ethnologues observent dans les sociétés éloignées: bien sûr on ne pratique pas de sacrifices; on dévoile des monuments, on observe une minute de silence, etc., mais de part et

d'autre la signification accordée à l'autochtonie et aux témoignages d'une territorialité commune est tout aussi fondamentale. C'est à un véritable marquage cérémoniel du territoire que se livre l'homme public. Tous ceux qui se refusent à consacrer le temps nécessaire à ces rituels politiques apprendront un jour ou l'autre à leurs dépens l'erreur qu'ils ont commise en négligeant l'une des facettes de la représentation politique.

Evoquer, symboliser? N'est-ce pas un bel exemple d'archaïsme que l'observance de ces rites dont la presse locale se fait chaque semaine fidèlement l'écho? La conception d'un pouvoir localisé consacrant l'identification d'un homme et d'un terroir n'est-elle pas appelée à disparaître au profit d'une gestion plus rationnelle et plus efficace? Il n'est pas douteux que l'évolution générale de la société française, de plus en plus urbanisée, en pleine restructuration économique, incite à se poser de telles questions. De même la persistance d'une mémoire des réseaux et des vieilles oppositions idéologiques qui interviennent durablement dans la compétition locale peut aussi faire figure de frein si l'on se place dans l'optique d'un renouvellement ou plus simplement d'une "ouverture" de l'horizon politique national. Est-il possible de moderniser la vie politique française - "gouverner autrement", "gouverner mieux", selon les expressions à la mode - autrement qu'en paroles, alors qu'en ce domaine plus qu'en tout autre la longue durée, celle des réseaux et de la mémoire, celle des rites et des symboles, semble toute-puissante et omniprésente?

De cette longue durée, faut-il le souligner, le département offre un des témoignages les plus éloquents. Héritage de la Révolution, il

demeure aujourd'hui le point de passage obligé de toute carrière politique, mais aussi l'unité de gestion par excellence, avec son chef-lieu où se concentrent la plupart des grandes administrations, de l'Equipement au Finances en passant par la Santé et l'Agriculture. Du point de vue des relations politiques locales, le département ressemble à un microcosme, et l'on peut dire qu'il existe véritablement une classe politique qui y puise son identité, quels qu'en soient les prolongements régionaux ou nationaux. La conception polycentrique qui régit notre système politique a trouvé dans l'organisation même du département une réalisation tout à fait adéquate. La subdivision de cet espace en cantons centrés sur leurs chef-lieux et qui s'incarnent chacun en la personne d'un dignitaire, d'un "messager", le conseiller général, assure au département son caractère original.

La fonction de conseiller général présente sans doute la quintessence de notre conception de la représentation politique: tirant leur influence locale de leur rôle d'intermédiaire entre les populations, leurs maires et les administrations, les membres de l'assemblée départementale ont toujours formé une petite élite consciente de ses prérogatives, mais qui acceptait sans trop renâcler la prééminence du préfet dans la direction des affaires. C'est que, jusqu'à la réforme administrative entreprise en 1982, le polycentrisme trouvait une stricte application dans la *coexistence* des conseillers au sein de l'assemblée départementale, sans qu'ils constituassent à proprement parler un gouvernement local. La réunion des conseillers *incarnait* l'unité du département, mais la *mise en oeuvre* de cette unité dans l'administration quotidienne

était du ressort de l'autorité préfectorale. Ainsi se trouvait respecté le principe de la représentation polycentrique sans que l'action locale en fût pour autant entravée.

Cette adéquation remarquable entre la logique de la représentation et celle des espaces politiques explique sans nul doute l'extraordinaire stabilité d'un système qui a perduré jusqu'à nos jours sans paraître affecté par tous les avatars législatifs et constitutionnels qu'a connus la France depuis la Révolution. Le transfert de l'exécutif départemental des préfets aux présidents de conseils généraux en application des lois de la décentralisation a bouleversé cette tradition. Sans mettre en cause le rôle du département, la réforme de 1982 n'en a pas moins une incidence directe sur le fonctionnement des institutions locales: alors que le préfet s'efface, les conseillers deviennent des administrateurs à part entière. Un gouvernement local s'organise autour du président du conseil général. La fonction de représentation ne définit plus à elle seule l'élu cantonal. Il ne suffit plus de siéger ensemble, il faut faire prévaloir une politique globale. Ainsi s'opère la substitution au polycentrisme qui prévalait jusqu'alors d'un *concentrisme* qui s'incarne dans l'autorité du président étayée par une majorité politique. Il y a sur ce point une évolution indéniable qui concerne autant la conception générale des espaces politiques que les relations de pouvoir entre les hommes forts du département: la présidence du conseil général devient dans le nouveau dispositif un enjeu de taille, au moment où il apparaît de plus en plus difficile de cumuler cette charge, désormais beaucoup plus lourde qu'autrefois, avec des responsabilités législatives et municipales de premier plan.

Cela ne tient pas seulement aux dispositions légales relatives à la limitation du cumul des mandats, mais aussi à l'investissement en temps et en travail qui est requis.

Un des effets prévisibles de cette évolution serait une technicisation accentuée de la politique locale, les conseillers généraux - ou du moins la majorité d'entre eux - acquérant progressivement les compétences de plus en plus étendues, indispensables pour traiter les dossiers qui sont désormais de leur ressort. Ainsi devrait-on voir émerger une génération d'élus plus experts que leurs prédécesseurs, et qui aspireraient à mieux prendre la mesure des problèmes économiques que connaît l'ensemble du département, les querelles de clocher étant reléguées au second plan. On verrait alors se substituer au profil "patrimonial" du dignitaire bien doté en attaches locales un type d'élu plus "professionnel", qui fonde sa légitimité sur des compétences techniques et son aptitude à décider et à diriger. Dans ces conditions l'affiliation à un réseau n'apparaîtrait plus comme un atout aussi indispensable que par le passé. La légitimité locale consacrerait désormais l'action concrète de l'homme public. D'où l'importance que prend la dimension technique et la capacité d'innovation dans les domaines de l'urbanisme ou de l'aménagement chez les élus qui se veulent les tenants d'un plus grand modernisme.

S'il est difficile d'évaluer le temps requis pour qu'une telle perspective se réalise, il est clair en tout cas que ce processus est d'ores et déjà engagé. La décentralisation le favorise, en même temps qu'elle renforce et rajeunit le département. C'est du moins ce qui ressort de mes observations, et l'on peut alors se demander si

cette approche de la politique où l'esprit d'entreprise prend toute sa valeur ne va pas, par ricochet, modifier substantiellement deux aspects essentiels de la réalité locale: d'un côté la reproduction de la classe politique au travers de ses propres réseaux, de l'autre les relations entre les élus et leur concitoyens.

A gauche comme à droite, on ne saurait en aucun cas faire fi de ce contexte: comment songer à exister politiquement sans s'inscrire dans le jeu relationnel local? En revanche on observe un réaménagement des réseaux, favorisé par l'apparition de personnalités nouvelles. Le travail accompli en ce sens par les nouveaux venus, tel Henri Nallet pour élargir le réseau républicain laïc traditionnel à d'autres composantes plus liées au monde de l'économie, est tout à fait caractéristique. A l'image d'autres secteurs de la société, la France politique se transforme; mais il serait sans doute illusoire de voir là le triomphe du rationnel sur l'archaïque, avec en contrepoint l'apparition d'une classe nouvelle d'entrepreneurs de la politique résolument modernes et tournés vers l'avenir. L'ethnologue est bien placé pour discerner précisément ce qui sépare l'homme public de l'entrepreneur, du "manager" qu'il se targue parfois d'imiter. Tout se joue dans ce simple mot d'"élection": l'un représente, l'autre pas. La représentation politique charrie avec elle tout un univers de valeurs, de relations, d'histoires superposées, de signes enchevêtrés. Le véritable professionnel de la politique est en fait celui qui joue en permanence et avec subtilité de ces divers registres.

Les rituels politiques

Dans le prolongement de mes recherches sur les élus, j'ai tenté de mieux comprendre tout un ensemble de pratiques qui s'apparentent aux rituels décrits par les anthropologues dans des univers plus exotiques. A vrai dire il suffirait de consulter l'agenda d'un de nos notables pour s'apercevoir qu'un part non négligeable de son activité s'inscrit dans l'horizon du rite. Si les gouvernements passent, les rites demeurent. A commencer par ces deux formes distinctes que sont les inaugurations et les commémorations, version moderne des deux types rituels bien connus: les rites propitiatoires et les rites expiatoires. Prenons l'exemple des inaugurations: il ne viendrait à l'esprit de personne d'entrer dans un nouveau bâtiment public avant que celui-ci ait fait l'objet d'un rite dont chacun connaît le déroulement et vivra sans surprise le dénouement.

J'ai étudié deux inaugurations effectuées par des hommes d'envergure nationale, que le jeu politique situe aux antipodes: Mitterrand inaugurant la gare de Nevers (Abélès, 1987), Pasqua inaugurant le centre de secours d'Avallon, lors d'une visite dans l'Yonne. Le schéma est le même dans les deux cas. Passage en revue, coupe du ruban, discours des différents protagonistes, libations. Le protocole adopté se conforme à un canevas traditionnel, et l'on retrouve au fil de l'action, les deux procédés qui caractérisent le rituel, selon Lévi-Strauss: *morcellement et répétition.*

Morcellement puisque l'action se trouve décomposée en une multiplicité de séquences: ici des variations sont possibles des

éléments peuvent venir s'agréger, tel l'échange de médailles à Avallon. Quant à la répétition, c'est celle de ce schéma invariant, de ces séquences qui sont comme des figures imposées (par exemple la coupe du ruban). J'ai assisté à des rites sacrificiels en Afrique; les participants pouvaient à l'avance m'indiquer en détail ce qui allait se passer, et cependant le moment venu, ils se passionnaient pour les opérations dont ils étaient témoins, comme s'ils étaient là pour la première fois. Je retrouve dans ces inaugurations le même processus: les participants semblent fascinés par l'action. De même que lors d'une minute de silence personne ne s'aviserait d'émettre un son, de même dans cette situation conventionnelle, le public a les yeux rivés sur l'officiant.

Le rite, a noté P. Smith (1979) fonctionne comme un "piège à pensée": tout devient acceptable parce que sur le moment chacun ne demande qu'à y croire. Le paradoxe du rituel politique, c'est qu'il articule émotion et artifice sans qu'on sache trop comment l'un naît de l'autre. Le fait est que "ça marche" et que rares sont ceux qui se dérobent lorsqu'ils sont invités à ces cérémonies officielles. Si l'on en juge par la quantité d'opérations de ce type qui se déroulent un peu partout chaque semaine dans notre pays, il est clair que le rituel républicain a encore un bel avenir devant lui. C'est que d'une part ce type de manifestations ont une fonction très précise dans une société fortement territorialisé où l'appartenance locale est un élément fort de l'identité individuelle et collective. Inaugurer un édifice, commémorer les enfants du pays qui se sont illustrés à un titre ou un autre, ces opérations matérialisent le rapport du politique à la société civile. Le rituel politique est inséparable d'une

conception globale de la représentativité. Conception qui ancre la légitimité dans le territoire: pour construire et par la suite entretenir cette légitimité la réactivation de rites qui en appellent au local et à sa mémoire, qui exaltent à travers le drapeau, les médailles et les références à la nation qui émaillent les discours prononcés, un système de valeurs patriotiques communes. Il n'est donc pas très étonnant que, du président de la République à l'élu de base, on se livre à ces pratiques dont la fonctionnalité peut paraître douteuse à l'observateur extérieur.

Les rites périodiques qui viennent d'être évoqués peuvent être qualifiés de *rites consensuels* et se distinguent des *rites d'opposition* qui ponctuent les circonstances où la vie politique prend un tour plus agité. La manifestation de rue offre l'occasion de brandir un symbolisme bien particulier: si les rites précédemment cités référaient à des valeurs partagées, la manifestation brandit les symboles de l'antagonisme. Le peuple dans la rue, pour commencer, les mots d'ordre, les banderoles. Ici on dénonce, on interpelle, il y a toujours un arrière-fond de violence. Mais comme l'on montré certains anthropologues la manifestation s'ordonne elle aussi selon un canevas bien précis: l'improvisation se coule dans un protocole d'action qui ne saurait déroger aux règles collectivement admises. On pourrait faire la même observation concernant un autre rite d'affrontement: le meeting politique. Chaque camp fait ici une démonstration de puissance; point de surprise non plus: sur scène la présence des orateurs et de dignitaires choisis en fonction du lieu et des circonstances et des positions hiérachiques dans le mouvement. Dans la salle une population qu'on est parfois allé chercher dans un

vaste périmètre. Tout se joue dans le rapport qui s'institue entre cette collectivité dont la tâche consiste à applaudir et à crier des noms et des slogans et les officiants qui doivent sans cesse attiser l'enthousiasme populaire.

Sans me livrer à des descriptions détaillées de meetings ou de manifestations, je retiens qu'ils ont en commun avec les rituels notabiliaires d'exiger de la part des protagonistes une *présence physique*, qu'ils sont eux aussi *localisés*, qu'ils se décomposent en une multiplicité de séquences, qu'ils combinent des *paroles et des symboles non verbaux*: gestuelle, manipulation d'objets à valeur symbolique, le tout dans une mise en scène qui intègre selon un ordonnancement conventionnel l'ensemble action/discours. Autre analogie: la *dimension religieuse* de ces cérémonies qui renvoient les unes et les autres à une transcendance (la Nation, le Peuple, la classe ouvrière). Cette transcendance est évoquée dans le discours du (ou des) officiant(s), ou par le jeu des symboles utilisés en ces occasions. On retiendra aussi la dimension proprement religieuse de la relation qui s'instaure entre l'officiant et les fidèles. Nous avons bien affaire ici à des rites dans toute l'acception du terme. Morcellement, répétition, d'un côté; dramatisation de l'autre: tout concourt à produire ce piège à pensée qu'évoque P. Smith.

Pour revenir aux rites consensuels que j'ai pu observer dans la France profonde, on peut se demander s'ils sont désormais autre chose que des survivances voués à extinction à plus ou moins long terme? Verra-t-on longtemps des présidents passer leur journée à inaugurer, commémorer et remettre des décorations? Quant aux rites d'opposition, n'observe-t-on pas une progressive disparition

des grands élans populaires: moins de manifestations, de meetings en tous genres. Peut-on considérer qu'on assiste à une mutation des pratiques politiques axées désormais sur les performances télévisuelles plutôt que sur les grands-messes militantes?

On peut constater, en ce qui concerne la première interrogation, que le pouvoir des médias n'a nullement entraîné une désaffection des rituels les plus traditionnels du répertoire républicain. Ceux-ci se portent très bien: et, en dehors même des marathons électoraux où l'on observe une recrudescence d'inaugurations, ministres et élus continuent de se consacrer au travail rituel. Imaginer que cela cesse reviendrait à se représenter le contact brusquement coupé entre la machine politique et la société environnante. Ces rites restent partie intégrante du fonctionnement politique des élus; mais peut-être faut-il poser la question autrement et se demander si les développpements nouveaux des formes de communication politique ne leur offrent pas des perspectives inédites.

On relève cependant une nette érosion des rituels de combat. Cela peut paraître plus curieux, étant donné que manifestations et meetings semblent embrayer bien plus directement sur des préoccupations sociologiques En même temps tout se passe comme si ces pratiques qui s'étaient multipliées à la fin des années 60 avait connu un certain essouflement. Restons cependant prudents: plutôt que de diagnostiquer une disparition prochaine de ces formes rituelles, on soulignera une transformation profonde qui affecte ces pratiques et qui là encore témoigne de la manière dont les nouveaux modes de communication politique peuvent influer sur des rituels sans pour autant s'y substituer.

Du rituel politique on attend donc autre chose que la réaffirmation d'un rapport privilégié entre le protagoniste et la population du lieu où s'effectue ce genre de performance. Au-delà de la communauté directement concernée par le rite, l'officiant s'adresse à la cantonade. Cela est bien évident quand Mitterrand multiplie les allusions à sa conception du rôle du président et du premier ministre avant mars 86, ou un an plus tard quand il dessine en des occasions semblables les conditions d'une nouvelle candidature à l'élection présidentielle. De même on ne s'étonnera pas d'entendre Pasqua développer à l'occasion de l'inauguration d'un centre de secours dans la petite ville d'Avallon les grandes lignes de sa politique sécuritaire. Toutes ces déclarations trouvent presque immédiatement un écho dans la presse et les autres médias. Le rituel devient ainsi de plus en plus loquace. La réussite de la performance se mesure à l'écho qu'elle recueille dans les médias. Cette constatation n'est pas seulement valable quand on a affaire à des personnages qui occupent des positions de premier plan comme ceux que je viens d'évoquer. Si on envisage en effet la circulation de l'information politique dans un département, on s'aperçoit de l'importance qu'accorde à ces manifestations rituelles la presse locale. Il y a une véritable compétition entre les élus qui prétendent au leadership local pour obtenir le plus souvent possible leur photo dans le journal.

Cette chasse à l'image n'est pas l'expression d'un narcissisme déplacé. Il s'agirait plutôt d'une contrainte forte dont toute stratégie de pouvoir est tributaire. Du point de vue des journalistes le rituel offre la mise en scène minimale qui permet de présenter au public

des événements de ce genre. Rituel et communication se complètent ici, et cette complémentarité est la meilleure garantie de la permanence de cérémonials qui n'ont pas évolué dans leur forme depuis les débuts de la IIIe République.

En ce qui concerne les rituels de combat, la situation apparaît bien différente. Pour des raisons sociologiques d'abord, la disparition d'une partie de la classe ouvrière, et l'effondrement de ses organisations traditionnelles ne pouvait être sans effet sur le modèle d'action publique correspondant. La grève, la manifestation de rue tendent à se raréfier. En même temps ces actions apparaissent plus que jamais tributaires des médias. Filmer une marche de la République à la Bastille ne suffit plus, même si la foule est là. Il faut de la couleur, on introduit du déguisement, des masques, des marionnettes, de la chanson, etc. Les grands défilés étudiants en 1986 ont témoigné de cette effort pour rendre plus attrayant un rite qui avait tendance à se figer. A la différence de ce qui se passait avec les rites consensuels, ce sont les méthodes de communication moderne qui déclenchent une progressive transformation du rite. Là encore il s'agit de rendre le rituel plus loquace, de déclencher des effets de sens moins par les discours que par la manipulation de symboles appropriés.

Cet impact du mode de communication sur les formes et les contenus du rite politique est encore plus visible dans les grands rassemblements de masse. La dernière campagne présidentielle a présenté une avancée décisive en la matière. Le meeting était désormais conçu non plus comme une grand messe réunissant les fidèles, la hiérarchie et le leader, mais comme un spectacle doté

d'une véritable mise en scène et où l'on faisait appel aux artistes les plus côtés. Musique, chansons, utilisation de l'image, éclairages: rien ne manquait à ce qui se voulait une fête. Il s'agissait d'arriver à attirer des spectacteurs, de préférence jeunes, en leur offrant un maximum d'attractions. Certains ont modifié la forme même des interventions: plus de discours, mais des réponses aux questions d'un grand jury sélectionné pour l'occasion, avec des animateurs de télévision pour diriger le débat. Il est clair que ce rituel républicain qui avait jusqu'à ces dernières années conservé son caractère traditionnel s'aligne sur un modèle de communication explicitement télévisuel.

Pour reprendre l'ensemble des remarques précédentes, je dirai qu'on voit se dessiner deux grandes tendances. La première va dans le sens d'une préservation des rites consensuels classiques; ici la communication joue le rôle de chambre d'écho. L'accent se déplace de la forme rituelle vers le message que le rite donne l'occasion de délivrer: le rite est loquace, ou plus précisément il devient un excellent support d'énonciation. La seconde tendance correspond à l'évolution des rites de combat. Ceux-ci connaissent une mutation tout à fait considérable. Mais cette mutation concerne plus la forme que le contenu. Le spectacle prend le pas sur le message. Il faut multiplier les innovations, les effets d'annonce pour se maintenir à flot. Grandeur et servitude du rituel pris entre les exigences de la tradition républicaine et l'attrait nouveau des feux de la rampe! L'évolution qui se dessine ici pose bien des questions. Il faut notamment se demander si le contexte mouvant que je viens de décrire n'est pas également propice à l'émergence de formes

synchrétiques qui combinent de façon originale rituel et communication moderne en travaillant simultanément différents registres symboliques.

Le pélerinage annuel de François Mitterrand à Solutré incarne bien, me semble-t-il ce nouveau synchrétisme du rituel politique (Abélès, 1987). Etrange destin que celui de ce rite intime devenu une trentaine d'années plus tard élément d'une stratégie de communication. Devenu politique à part entière, le rituel n'est-il pas en quelque sorte "dénaturé", prétexte à une de ces opération de communication dont sont friands les spécialistes modernes. C'est peut-être aller un peu vite en besogne que de retenir exclusivement ce dernier aspect de la journée du président: ce qui se dit/le rituel se réduirait-il à ce que dit le président à Solutré? A suivre les pas de ce dernier, l'ethnologue ne peut que contester ce type d'assertion qui tend à appauvrir considérablement la portée d'une telle célébration. Qu'observe-t-on en effet? En premier lieu une ascension, et le thème de la verticalité n'est pas sans importance dans la symbolique mitterrandienne. Lors de son intronisation en mai 1981, le chef de l'Etat était monté, suivi de nombreux Parisiens, au sommet de la Montagne Sainte Geneviève pour se recueillir à l'intérieur du Panthéon. Le caractère ascendant de ce type de déplacement témoigne d'une part de la position du protagoniste dans la hiérarchie politique. Comme c'était le cas au Panthéon, bien que sur un mode très différent, F. Mitterrand a rendez-vous au sommet du rocher avec l'Histoire: une histoire très ancienne - celle que mettent à jour les archéologues du lieu - et des souvenirs bien

plus proches, puisqu'il évoque la Résistance. Dans l'un et l'autre cas, il est question de la France et de sa grandeur.

Nous discernons ici la dimension proprement religieuse du rituel politique: comme dans le déplacement nivernais le *sacré* se trouve ici convoqué. Mais à Solutré, c'est un dialogue entre l'homme Mitterrand et la transcendance de la France historique, alors que le premier rituel mettait en scène l'élu du peuple et la tradition républicaine. En combinant les registres du familier et du sacré, le rite donne à voir en un raccourci saisissant les différentes facettes du personnage de F. Mitterrand, en même temps qu'il contribue à le constituer en héros d'une mythologie dans un formidable face-à-face avec la Nation et l'Histoire. Point de pompes, ni de fanfares ici, mais la représentation d'une indéfectible fidélité à un terroir et à des gens au milieu desquels le président s'est battu.

Dans le rituel de Solutré l'homme public se confond avec l'homme privé, le familier se mêle au sacré pour conférer au personnage de F. Mitterrand une dimension plus authentique. En ce sens le rite construit une image plus riche et plus complexe de son protagoniste que celle qui émerge des prestations coutumières du président dans les médias. Ces derniers occultent la ferveur, et là où le général de Gaulle dans ses grands messes télévisées parvenait à évoquer une relation véritablement spirituelle au pays, F. Mitterrand reste perçu d'abord comme un grand politique. Lors du pélerinage de Solutré, au contraire, le "message" politique vient seulement prolonger une méditation plus haute. Certes l'adjonction au rituel d'une conversation avec les journalistes peut paraître quelque peu artificielle. Ne vient-elle pas rompre en quelque sorte

l'harmonie de cette journée "en famille"? Ne réintroduit-elle pas la contingence du présent immédiatement après une phase de recueillement? Bref, en quoi ce jour de Pentecôte est-il propice à la manifestation publique des pensées du chef de l'Etat?

J'ai suggéré par référence aux Actes des Apôtres que le jour de Pentecôte est celui où la descente de l'Esprit saint se manifeste par *la capacité immédiate de comprendre et d'être compris.* Que le choix de ce jour pour converser à coeur ouvert avec les représentants des organes d'information soit ou non intentionnel, il n'en acquiert pas moins une signification particulière dans ce contexte éminemment religieux. Alors que l'entretien avec les journalistes apparaît au premier abord dans son évidence profane en contraste avec un rituel qui met en jeu une relation entre l'homme et la transcendance, la référence au miracle de la Pentecôte introduit une véritable continuité entre les différents moments de la journée présidentielle. Plus encore elle produit un contexte d'énonciation propice au mode de communication adopté par le premier personnage de l'Etat, confiant et par instants, sinon prophétique, du moins enclin à l'anticipation.

A observer cet entrelacement du motif religieux et de l'intentionnalité profane, on discerne mieux la véritable complexité du rituel politique. Il est clair que ce dernier met en scène une relation au sacré: la France laïque n'a pas effacé, en décrétant la séparation entre l'Eglise et l'Etat, une dimension religieuse qui est consubstantielle au projet républicain. Les déplacements de F. Mitterrand dans la Nièvre et à Solutré offrent l'occasion d'une évocation de valeurs transcendantes qui ont nom Nation,

République, Terre, Famille, Histoire. Il n'y a donc pas ici différence de nature entre les rites politiques des sociétés traditionnelles et ceux qui nous sont contemporains. Comme d'autres hommes d'Etat de premier plan, le président de la République se conforme à une logique des représentations qui lui préexiste: celle-ci ordonne les relations du gouvernement central avec les différents segments territoriaux et dessine les contours de la représentativité de l'élu républicain. Le travail rituel engendre dans ce cadre les signes de la légitimité.

Dans le rituel de Solutré on observe une articulation très subtile entre une stratégie de communication moderne et une forme beaucoup plus archaïque qui nous renvoie aux grands rites annuels de régénération pratiqués dans les royautés divines et qui ont été décrits par Frazer. Dans ce cas précis il n'y a pas rupture entre la partie du rite qui exalte la tradition et les valeurs nationales et républicaines et celle consacrée à la transmission du message. Plus généralement si l'on considère le style mitterrandien, on constate une extraordinaire faculté d'intégrer rituel et communication.

La vie politique de nos sociétés est donc ponctuée par un ensemble de rituels qui occupent une place importante dans les pratiques des gouvernants et des élus. Ces rites doivent être réinscrits dans le contexte plus générale de la symbolique républicaines. L'impact du développement rapide des technologies médiatiques, de l'utilisation progressive des méthodes modernes de communication, par les hommes politiques sur ces pratiques traditionnels mérite une analyse nuancée. Si les rites d'affrontement sont profondément transformés dans leur forme et leur contenu, les

rites consensuels perdurent et trouvent dans les médias un prolongement, une chambre d'écho. Par ailleurs, de nouveaux rites surgissent qui combinent tradition, dimension religieuse et stratégie de communication. On peut se demander si, à terme, l'un des facteurs de la réussite des hommes publics ne résidera pas dans leur capacité à inventer de tels rites synchrétiques.

En tentant d'élaborer une ethnologie des rituels de nos gouvernants, je rejoins une question essentielle: qu'en est-il des rapports entre la politique et le temps? En effet au-delà des rites, on peut repérer la manière dont est traité dans le champ symbolique le problème de la perpétuation du pouvoir. Ainsi observe-t-on que l'obsession de la continuité est une caractéristique de la Ve République. Elle induit la notion de lien entre le président et son successeur et cette tension permanente entre la quête d'un identique d'un côté, et la revendication d'une différence de l'autre. D'où la richesse des énoncés relatifs à la filiation et ce rapport particulier du politique au temps, notamment par le biais des rites de commémoration, des évocations du passé qui tiennent tant à coeur aux hommes politiques de notre pays. Ceci est dû sans doute pour une part à l'importance impartie à tous les niveaux de l'édifice au lien vertical générationnel: "tu dépends de tes pères"; mais ceci tient aussi au fait qu'au sommet la continuité devient un élément esssentiel: comment assurer la reproduction de l'acteur et du garant (nous ne sommes pas dans un système bicéphale comme en Grande-Bretagne). Dans ce contexte, la thématique de l'alliance est tout aussi présente: face à l'unité du souverain, il faut sans cesse représenter l'union. Ce qui signifie, en termes politiques, que les alliances

doivent se pratiquer, à la base et au sommet, mais se donner à penser comme des faits de nature. Elles doivent cesser d'être un spectacle comme sous la IVe République: désormais continuité et filiation priment sur l'alliance et l'exacerbation du différent propre au régime politique antérieur. Reste à se demander si certains signes n'indiquent pas que quelque chose commence à bouger: l'apparition de groupes soucieux de faire prévaloir l'horizontalité de la classe d'âge, le retour des péripéties de l'alliance sous cette forme inédite du "mariage blanc" politique.

On voit donc que la filiation, l'ancestralité, l'alliance sont "bonnes à penser" quand il s'agit de thématiser la perpétuation de la souveraineté au travers des péripéties de la vie politique. Cette thématique sans neutraliser la contingence, les aléas et les péripéties, organise symboliquement la transmission du pouvoir au sommet. Il reste encore un long travail à accomplir pour mieux comprendre ces fonctionnements symboliques qui ordonnent notre rapport au pouvoir. La comparaison entre les matériaux recueillis dans nos sociétés et ceux que nous donne à connaître l'anthropologie d'autres univers politiques devrait s'avérer précieux. Car ailleurs comme ici les questions de la souveraineté et de sa perpétuation se trouvent posées avec la même acuité.

L'anthropologie politique: premier bilan d'une expérience

En jetant un regard rétrospectif sur une quinzaine d'années de recherches, il est possible de faire un premier bilan. On a pu voir que mon intérêt pour l'objet politique ne s'est pas démenti pendant

toute cette période. Bien au contraire, j'ai eu la chance de faire une expérience très enrichissante en passant d'un terrain africain à un terrain français. Cette expérience ne va pas sans poser un certain nombre de problème théoriques et méthodologiques que je souhaiterais aborder pour conclure cette présentation de mes travaux.

Historiquement l'anthropologie a émergé comme discours sur l'altérité, et la thématique de la distance y a toujours été omniprésente. Consubstantiel au travail de l'ethnologue, on trouve cet effort de traduction de langages, de concepts et de coutumes étrangers à notre société et qu'il s'agit de faire entendre à nos contemporains. Restituer la diversité des formes sociales, rendre caduques les préjugés concernant la supériorité d'une race ou d'une culture: on ne saurait sous-estimer l'apport essentiel de l'anthropologie à cet égard. En ce qui concerne le politique, le travail effectué par les chercheurs a été considérable. Pensons par exemple que l'essentiel des résultats produits par l'anthropologie politique africaniste l'ont été sur à peine un demi-siècle. C'est dire l'importance et la qualité des recherches entreprises.

Aujourd'hui l'anthropologie connaît une nouvelle extension avec le développement très rapide des investigations dans nos propres sociétés. S'agit-il seulement d'un élargissement de l'angle de vue, correspondant à la prise en compte d'un espace plus large? En apparence, oui. Et l'extension est d'autant plus légitime qu'elle ne fait que se conformer au projet comparatif fondateur de la discipline. A moins de poser comme un principe général qu'il existe deux genres distincts de sociétés, on ne saurait omettre, dans

l'entreprise comparative, celles auxquelles appartiennent les anthropologues.

Cette extension de l'objet n'est cependant pas sans conséquences, quant à la pratique même du métier d'ethnologue. L'autre auquel nous avons désormais affaire c'est nous, ou tout au moins des êtres qui s'inscrivent dans la même configuration historique et sociologique globale. Plus de mystère, plus d'étrangeté. L'anthropologie qui se pratique aujourd'hui autour de nous, par exemple en milieu urbain (Althabe *et al.*, 1985), n'est-elle pas amputée d'une dimension fondamentale? Y a-t-il encore distance de part et d'autre entre l'observateur et l'observé? L'idée même de "traduire" le texte culturel dont est porteur l'autochtone a-t-elle la moindre pertinence? Ces questions sont difficilement contournables en théorie comme en pratique. Un ethnologue qui, comme ce fut mon cas, a travaillé successivement en Afrique et en France, se trouve assez perplexe face à l'absence de relief qui caractérise sa perception immédiate de sa propre société. "Anthropologie de la platitude": ainsi ai-je qualifié le travail que j'effectuais au jour le jour dans un département français.

On peut aussi se demander si la transposition dans nos sociétés de la dialectique du près et du loin ne joue pas dans une certaine mesure le rôle d'un obstacle épistémologique. En fait tout se joue me semble-t-il sur l'interprétation qu'on donne de la distanciation ethnologique. Selon qu'on en fait un requisit cognitif ou une qualité ontologique, la perspective est très différente. L'anthropologie européaniste a souvent privilégié le second point de vue: l'éloignement (dans l'espace et dans le temps) est conçu comme une

qualité de l'objet. Ceci explique pour une part l'attrait des ethnologues pour les communautés villageoises, porteuses de traditions menacées par la modernisation et le changement social. Plus récemment on note une propension de l'anthropologie à l'étude de groupes urbains qui présentent des "spécificités" (minorités ethniques, marginalités).

Or n'est-il pas plus pertinent de penser la distance comme une qualité de l'approche: traiter ce qui nous est proche *comme si* c'était éloigné, et non pas traiter de ce qui nous est éloigné parce que cela ne nous est pas proche. Il est clair qu'un tel point de vue élargit considérablement le domaine de l'anthropologie, alors que la transposition mécanique du champ de l'anthropologie exotique d'une opposition entre moi et l'Autre est pour le moins problématique. Plutôt que de fétichiser un type d'objet "adapté" à la démarche, peut-être est-il préférable de mettre en évidence l'homogénéité d'un projet épistémologique. Relisons les premières pages de l'*Anthropologie Structurale*. "L'ethnologue, écrit Cl. Lévi-Strauss, s'intéresse surtout à tout ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier."(Lévi-Strauss, 1958, 38). L'objet de l'anthropologie est défini en référence à une forme de communication. Communication non écrite - et notons ce faisant, que Cl. Lévi-Strauss prend soin de ne pas identifier ce mode d'expression à l'oralité - qui est privilégiée en référence non plus aux locuteurs (les peuples capables ou non d'écrire) mais au projet même de l'anthropologue. C'est une position

à l'égard de l'objet de recherche qui est d'emblée affirmée. Il faut l'entendre autant comme une mise en garde - ne pas se prendre au piège de l'écrit lorsque nous étudions des sociétés comme les nôtres qui ne cessent d'empiler des textes - que comme une approche originale des faits sociaux.

Mais cette formule suggère bien les difficultés que rencontre toute anthropologie conséquente de la modernité. On part en effet d'une situation de parfaite connivence avec la société étudiée. Ainsi, lorsque j'ai commencé mon enquête sur la vie politique dans l'Yonne, les réponses de mes interlocuteurs à des questions concernant le fonctionnement des institutions, la périodicité des élections, le rôle des principaux protagonistes ne m'apprenaient rien de vraiment neuf sur un système que je pratiquais depuis des années en tant que citoyen et électeur. De même les descriptions que je pouvais faire des principales péripéties de la vie locale ne se distinguaient guère de celles qu'aurait produites n'importe quel journaliste consciencieux. Ce fut d'ailleurs le sentiment que j'éprouvais après plusieurs mois de terrain: je m'étais immergé dans le quotidien de la politique, au point d'être moi-même noyé dans cette inquiétante familiarité de l'objet. Au bout de quelques temps les choses prirent un autre tour. J'interrogeais en effet mes matériaux à partir d'une question beaucoup plus générale, celle de la représentation politique dans nos société: "comment accède-t-on au statut de représentant?" "Comment devient-on un élu?"

Je m'aperçus que la qualité d'élu n'était pas directement accessible à tous, même si légalement rien ne s'oppose à ce qu'un citoyen remplissant les conditions requises (âge, nationalité,etc.)

brigue un mandat. C'est alors que j'ai introduit la notion d'*éligible*, seuil indispensable pour entrer dans la carrière politique. Les observations recueillies sur le terrain permettaient de mettre en évidence la relation existant entre éligibilité et appartenance à des réseaux, à des configurations relationnelles qui s'étaient développées en référence aux grands clivages idéologiques datant de la Révolution, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et de la Résistance. Restait à déterminer l'extension et la nature de ces réseaux. J'en vins à distinguer un *espace de la représentation* politique et un *espace de l'action* politique qui se recoupent sans néanmoins se superposer. L'espace de la représentation, fluide par excellence, se joue des limites municipales et englobe l'ensemble du département; l'espace de l'action est, lui, fortement segmenté et la notion de centre y est prédominante.

A mesure que la recherche avançait il est ainsi apparu nécessaire, à moins d'en rester à une vision purement descriptive, d'engager une réflexion en profondeur sur la problématique de la recherche. Se distancier, prendre du recul pour trouver du relief au sein de la platitude ambiante, cela signifiait renouer avec le questionnement anthropologique sur le statut très particulier de ceux qui incarnent la collectivité. Questionnement qui avait déjà marqué mon terrain éthiopien quand j'analysais les modalités d'accès aux fonctions de dignitaires dans la société ochollo. La prise de distance naquit ainsi de ce va-et-vient entre des expériences différentes, du jeu qui s'instaurait entre des questions abstraites et une enquête qui me plongeait dans la politique au jour le jour.

Si j'essaie de reconstituer cette période de recherche qui a suivi mes premières investigations dans l'Yonne, il me semble qu'elle a été dominée par trois grandes questions concernant la nature et le fonctionnement des réseaux, la construction des espaces politiques et la perpétuation des positions électives. Ayant évoqué les deux premières interrogations, je soulignerai que l'approche du thème politique en termes de durée et de transmission offre le recul indispensable pour donner tout leur relief à des événements qui autrement disparaîtraient, happés par l'actualité, dénués de toute signification. En montrant comment la politique bricole le passé et le présent, exploite des ressources symboliques relevant de temporalités hétérogènes - notamment dans les rituels et les formes de communications qui lui sont familières - on procède à cet effort de reconstruction conceptuelle qui permet d'éclairer notre quotidien en rompant avec la vision passive du consommateur de politique que nous sommes tous à un plus ou moindre degré.

Cette approche ne fait que rendre plus aiguë une exigence qui est au coeur des entreprises monographiques: l'extrême précision dans le travail d'observation de la réalité vécue, l'attention au détail, l'enregistrement minutieux des discours indigènes. Cet effort qui a pour corrélat l'immersion du chercheur dans la société qu'il étudie est d'autant plus indispensable que nous avons affaire à un environnement familier. Si nous souhaitons vraiment développer une anthropologie rapprochée, il nous faut inventer des stratégies d'approche de la platitude. Pour ma part, j'ai tenté de le faire en jouant sur deux registres: la construction d'une problématique de la

représentation politique et un travail de terrain fondé sur la circulation au sein des réseaux politiques.

Parti de l'étude d'un canton, j'ai été en effet progressivement amené à étendre cette recherche à l'ensemble du département. L'étude des pouvoirs locaux implique en effet de dépasser le cadre de la commune et de prendre en compte les articulations complexes du "petit" et du "grand". Une telle démarche m'a conduit à m'interroger sur le transfert de l'ethnologie exotisante de représentations normatives concernant la position de l'anthropologue et la conception du terrain optimal. Le double privilège souvent accordé à l'altérité et au "micro" peut constituer, à mon sens, un obstacle épistémologique de première importance. Comme l'indique C. Bromberger dans son analyse du traitement des sociétés locales dans l'ethnologie de la France, "en prenant la commune comme cadre d'analyse et en postulant par là-même que celle-ci formait l'échelon majeur d'insertion des individus, on masquait la diversité des appartenances sociales et territoriales, la complexité des contexte englobants dans une société où les communes rurales ne forment pas - faut-il le dire? - des ensembles clos et discontinus." (Bromberger, 1986, 81)

La multiplication des terrains, l'éparpillement des démarches ne sont sans doute pas sans rapport avec cette compulsion à chercher, au sein de ces sociétés qui nous sont presque trop familières, le relief dans l'objet, à un moment où il importe de repenser le paradigme qui oriente de telles recherches. En faisant des petites communautés, à l'image des groupes autochtones qu'étudient les chercheurs dans les sociétés éloignées, le "bon objet" de

l'anthropologie, on a privilégié les notions d'interconnaissance et d'"authenticité". C'est ainsi que Lévi-Strauss constate que l'on peut aussi isoler chez nous, dans la société de l'observateur, ce qu'il nomme des '"niveaux d'authenticité" où priment les relations personnelles, et où la communication entre les individus offre le caractère d'une "expérience globale", d'une "appréhension directe d'un sujet par un autre."(1958, 400).

On peut cependant s'interroger sur la validité du transfert à l'étude de nos sociétés de ce paradigme de l'interconnaissance qui privilégie l'isolat comme une unité pertinente d'analyse. Pour illustrer cette difficulté une comparaison suffira. Lorsque j'étudiais la question du pouvoir à Ochollo, j'avais affaire à une société ayant en propre ses institutions et qui bien que rattachée à l'entité éthiopienne jouissait d'une autonomie presque complète. Le gouvernement d'Ochollo était l'affaire des Ochollo. Nos sociétés présentent un modèle politique bien différent. La centralisation est la règle: cela signifie que l'on observe en permanence une interaction entre le local et le global, et que le pouvoir au niveau de la commune, du canton et du département se construit dans le double rapport qu'il entretient d'un côté avec la société autochtone, de l'autre avec l'Etat central. Cette observation est lourde de conséquences du point de vue méthodologique. J'ai pu prendre la mesure sur le terrain des inconvénients qu'il y avait à transposer dans le cas français la démarche adoptée à propos d'Ochollo.

J'avais en effet choisi de privilégier l'échelon local, en prenant pour cadre d'investigation un canton rural. Mais rapidement j'ai pu observer la très grande imbrication des pouvoirs: pour rendre

compte des différents aspects de *l'action politique*, il était indispensable de prendre en considération l'englobement du local dans un ensemble plus vaste. Qu'il s'agisse de l'administration d'une collectivité, de la politique entendue comme prise de décision, des processus de ce type font intervenir simultanément des représentants de territoires comme la commune et le département, mais très souvent aussi des agents de l'Etat. Si l'on envisage les modalités de la *représentation politique*, la géographie des réseaux dépasse largement les limites de la commune ou du canton. Comme le remarquait un jour un politique de ma connaissance: "vous, vous travaillez dans le local, mais pas dans le «micro»." Il voulait dire par là qu'en contraste avec l'image qu'il avait de l'ethnologue, je ne m'étais pas installé dans un lieu précis pour retracer l'activité politique d'une collectivité de taille restreinte.

Ce nomadisme ethnologique n'a pourtant rien d'artificiel; il constitue au contraire, à mon avis, la meilleure méthode possible dans le contexte que j'ai décrit. C'est pourquoi j'ai tenté de tenir compte de la nature même de l'espace politique et de la logique des représentations associées au territoire. Pour mettre en évidence l'agencement des différentes sphères de gouvernement local, de l'imbrication des pouvoirs et de leur possible superposition, il faut d'emblée éviter de s'enfermer dans un univers dont la bornes sont fixées une fois pour toutes: la commune par exemple.

Se déplacer, interroger sans relâche les définitions indigènes du centre et de la périphérie, ce sont les ingrédients d'une même démarche propre à distancier le regard porté sur notre société. L'autre raison de cette relative mobilité de l'enquêteur tient, je l'ai

dit, à l'importance accordée au face-à-face avec les individus. Le politique est une affaire éminemment collective, mais pour en mieux appréhender les différentes facettes, l'expérience individuelle est une mine. En elle se croisent des significations, des déterminations et une faculté d'initiative qui dessinent ensemble les contours de ce qui constitue notre organisation et notre représentation politique immédiate. L'investigation de ces trajectoires vécues est de nature à éclairer considérablement un domaine balisé et banalisé par la parole publique, le discours de parti, la paraphrase permanente du journalisme. L'individu est un excellent vecteur dans cette anthropologie de la platitude; comme l'écrit Marc Augé, "l'ethnologue de la société industrielle et médiatique, tout en découvrant progressivement que chacun de ses interlocuteurs est à lui seul un monde de relations imaginaires et symboliques, a une chance de parvenir à mettre en évidence des niveaux d'organisation où le sens individuel ne se laisse plus séparer du sens social et où la relation fasse sens par elle-même." (Augé, 1987, 25)

L'anthropologie politique de nos sociétés est encore peu développée, mais tout porte à penser que cette approche présente une certaine efficacité dans la compréhension des pouvoirs et des stratégies. En mettant au premier plan la question de la représentation, en décrivant de l'intérieur ce phénomène, ai-je abandonné le projet plus général de penser l'articulation entre le politique et les autres aspects du social qui m'avait conduit à devenir anthropologue? A cette question la réponse est double: certes l'ambition de rendre compte globalement de la reproduction

contradictoire d'une formation sociale me paraît aujourd'hui quelque peu démesurée. En même temps, en tant qu'idée régulatrice, au sens kantien du terme, ce projet garde toute sa pertinence.

L'interrogation sur le lien politique dans nos sociétés, l'analyse des modalités de la représentation politique n'ont de sens que si nous parvenons à penser le politique dans son rapport aux autres dimensions de nos rapports sociaux. En s'y employant, l'anthropologue est amené à reconsidérer dans une perspective critique des concepts généraux ayant parfois perdu leur portée initiale, tels que "classes", "reproduction", "politique", "pouvoir", etc. Ce travail sur notre dispositif conceptuel, qui s'enrichit de l'expérience du terrain, a pour but de permettre une saisie plus fine des réalité sociologiques et symboliques auxquelles le chercheur se trouve confronté. En construisant progressivement des notions qui éclairent nos pratiques politiques, l'anthropologie parviendra à déjouer les pièges de discours qui fétichisent l'Etat moderne sans en mesurer l'essentielle précarité.

Références bibliographiques

Abélès, M., "Pouvoir, société, symbolique, *Dialectiques* , 6, 1974, 32-58.

"La guerre vue d'Ochollo", *Revue Canadienne des Etudes Africaines* , 11, 3, 1977, 455-470.

Anthropologie et marxisme , Paris, Complexe, 1978.

"Le local à la recherche du temps perdu", *Dialectiques* , 30, 1980, 31-42.

"In Search of the Monarch. Introduction of the State among the Gamo of Ethiopia", in D. Crummey, C.C. Stewart, eds., *Modes of Production in Africa,* Beverly Hills, London, Sage, 1981, 35-75.

"Les confréries religieuses à Carmona", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 51 1, 1981, 121-137

"Entre ville et campagne. Pratique de l'anthropologie dans une zone de lotissements de la province de Séville", *L'Homme*, XXII, 4, 1982, 87-100.

Le lieu du politique , Paris, Société d'Ethnographie, 1983.

"Las parcelistas y su espacio rural", in Casa de Velazquez, Junta de Sevilla, MOPU, (eds.), *Evolucion de los paisajes y ordenacion del territorio en Andalucia occidental.* Estudio metodologico ("zona-test" de Carmona), Madrid, 1985.

"Inauguration en gare de Nevers, pélerinage à Solutré", *Les Temps Modernes* , 488, 1987, 75-97.

"Anthropologie des espaces politiques modernes", *Revue Française de Science Politique*, 38, 5, 1988, 807-817.

Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département *français*, Paris, Odile Jacob, 1989.

Abélès, M., Collard, C. (eds.) *Age, pouvoir et générations en Afrique*, Paris, Karthala, 1985.

Agulhon, M., *Pénitents et francs-maçons dans l'ancienne Provence*, Paris, Fayard, 1968.

Histoire vagabonde, Paris, Gallimard, 1988.

Althabe G., Marcadet, C., de La Pradelle, M., Selim, M., *Urbanisation et enjeux quotidiens: terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Paris, Anthropos, 1985.

Augé, M., *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris Flammarion, 1977.

"Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique", *L'Homme*, 103, 1987, 7-26

Balandier, G., *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967.

Bromberger, C., "Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", in Chiva, I.,

Jeggle, U. (eds.), *Ethnologies en miroir*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, 67-94.

Bureau, J., *Les Gamo d'Ethiopie, étude du système politique*, Paris, Société d'Ethnographie, 1981.

Clastres, P., *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

Engels, F., 1877, *Anti Dühring*, trad. fçse, Paris, Editions Sociales, 1963

1884, *L'origine de la famille de la propriété et de l'Etat*, trad. fçse, Paris, Editions Sociales, 1954.

Evans-Pritchard, E.E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

Essays in Social Anthropology, Londres, Faber & Faber, 1962.

Evans-Pritchard, E.E., Fortes M. (eds.), *African Political Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1940.

Fortes, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 1945.

Gluckman, M., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963.

Godelier, M., *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, F. Maspéro, 1973.

Leach, E., *Political Systems in Highland Burma*, 1953, trad. fçse , Paris, F. Maspéro, 1972.

Lévi-Strauss, C., *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.

Lowie, R.H., *The Origin of the State*, New York, Russell & Russell, 1927.

Marx, K., *Sur les sociétés précapitalistes*, Godelier, M., (ed), Paris, Cahiers du CERM, Editions Sociales, 1970.

Olmstead, J. "Agricultural Land and Social Stratification in the Gamu Highlands of Southern Ethiopia", in Marcus, H.G. (ed.) *Proceedings of the first United States Conference on Ethiopian Studies*, Michigan State University, 1975.

Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, 1956, Paris, Editions de Minuit, 1968.
Sperber, D., "La notion d'aînesse et ses paradoxes chez les Dorzé d'Ethiopie", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LVI, 1974, 63-79.
Swartz, M., Turner, V., Tuden, A., *Political Anthropology*, Chicago, Chicago University Press, 1966.
Terray, E., "De l'exploitation", *Dialectiques*, 21, 1977, 134-143.
"Le débat politique dans les royaumes d'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes", *Revue française de Science Politique*, 38, 5, 1988, 720-731.
Weber, M., "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", 1904, trad. fçse in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

Annexe
Liste des publications de Marc Abélès

Ouvrages:

Anthropologie et marxisme, Paris, Complexe,1978, 240 p.

Le lieu du politique, Paris, Société d'Ethnographie, 1983, 240 p.

Age, pouvoir et société en Afrique (en collab. avec C. Collard), Paris, Karthala, 1985, 330 p.

Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français, Paris, Odile Jacob, 365 p.

Articles et contributions à des ouvrages collectifs:

"Pouvoir, société, symbolique, *Dialectiques* , 6, 1974, 32-58.

"L'anthropologie politique et ses modèles," *La nouvelle Critique*, 79-80, 112-114.

"L'anthropologie politique et le lieu de l'histoire. Symbolique et idéologique", *Dialectiques*, 10/11, 1975, 125-133.

"L'organisation sociale de l'espace à Ochollo (Ethiopie méridionale), *Journal des Africanistes*, 46 (1-2), 1976, 83-94.

"Sociologie et luttes des classes", *Dialectiques*, 13, 44-70.

"La grande bouffe. De l'Ethiopie aux bistrots de Paris, ", *Dialectiques* , 21, 1977,7-22.

"Pouvoir et société chez les Ochollo d'Ethiopie méridionale", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 71, XVIII-3, 1978, 293-310.

"La guerre vue d'Ochollo", *Revue Canadienne des Etudes Africaines* , 11, 3, 1978, 455-470.

"Formation de l'Etat et «royauté sacrée». L'Etat sans classes", *Anthropologie et Sociétés*, 3, 1, 1979, 29-40.

"Social and Political Organization of the Ohcollo (Southern Ethiopia)", in Hess, R.L. (ed.), *Proceedings of the Vth International Conference of Ethiopian Studies*, Chicago, University of Chicago, 1978, 175-188.

"Bibliographical Notes on Ethnological Research in Southern Ethiopia", in Hess, R.L. (ed.), *Proceedings on the Vth International*

Conference of Ethiopian Studies, Chicago, University of Chicago, 1978, 151-174 (en collab. avec Peltier-Charrier, M.C.).

"Générations et royauté sacrée chez les Galla d'Ethiopie", in *Production pastorale et société* , Cambridge University Press, 1979, 295-308.

"Migration forcée et transformation d'une société du Soudan méridional: les Didinga", *Journal des Africanistes*, 49, 1, 1980, 127-162 (en collab. avec Peltier-Charrier, M.C.).

"L'organisation sociale et le changement à Ochollo (Ethiopie méridionale)", in J. Tubiana, ed., *L'Ethiopie moderne de l'avènement de Ménélik II à nos jours*, Rotterdam, A.A. Balkema, 1980,511-522.

"Religion, Tradtional Beliefs, Interaction and Change in a Southern Ethiopian Society: Ochollo (Gemu Gofa)", in Donham, D.L., James, W. (eds.), *Working Papers in Society and History in Imperial Ethiopia*, Cambridge, African Studies Center, 1980,

"Rouergats de Paris; Pour une anthropologie au présent", *Ethnologie Française*, X, 2, 1980, 163-168.

"Le local à la recherche du temps perdu", *Dialectiques*, 1980, 30, 31-42.

"La politique du sexe", *Le Temps de la Réflexion*, Paris, Gallimard, I, 1980, 462-465.

"Sacred Kingship and Formation of the State, in H.J.M. Claessen and P..Skalnik, eds., *The Study of the State*, The Hague, Paris, New York, 1-13.

"In Search of the Monarch. Introduction of the State among the Gamo of Ethiopia", in D. Crummey, C.C. Stewart, eds., *Modes of Production in Africa*, Beverly Hills, London, Sage, 1981, 35-75.

"Les confréries religieuses à Carmona", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 51/1, 1981, 121-137.

"Entre ville et campagne. Pratique de l'anthropologie dans une zone de lotissements de la province de Séville", *L'Homme*, XXII, (4), 1982, 87-100.

"Antropologia ie marxismo", *Prometeo*, I (4), 131-141.

"Anthropologie politique: deux ou trois choses que je sais d'elle", *Bulletin de l'AFA*, 12-13, 1983, 18-23.

"Les cultures populaires comme cultures de groupes sociaux spécifiques", in Société d'Ethnologie Française et Société Française de Sociologie (eds.) *Les cultures populaires. introductions et synthèses*, Lyon, Copédith, 1984, 47-59 et 85-92.

"Culturalisme", *Encyclopedia Universalis*, Supplément I, 1984, 871-873.

"Organisation de l'espace, organsiation dans l'espace", *L'Homme*, XXIV (2), 1984, 109-111.

"Pouvoir dans la commune, pouvoirs sur la commune", *Etudes Rurales*, 1984, 93-94, 325-329.

"Fantômes d'Afrique", *Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, V, 1984, 464-472.

"le pouvoire et sa mémoire", *Actes du Ve Colloque d'histoire orale*, Barcelone, 1985, 1-10.

"Las parcelistas y su espacio rural", in Casa de Velazquez, Junta de Sevilla, MOPU, (eds.), *Evolucion de los paisajes y ordenacion del territorio en Andalucia occidental*. Estudio metodologico ("zona-test" de Carmona), Madrid, 1985. 389-410.

"Les chemins de la décentralisation", *Les Temps Modernes*, CXIV, 1985, 1393-1428.

"Un anthropologue chez les élus locaux", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 28, 1985, 54-60.

"Anthropologie et marxisme", *Encyclopedia Universalis*, Supplément II, 1985, 427-433.

"L'anthropologue et le politique", *L'Homme*, XXVI (1-2), 1986, 191-212.

"L'Etat en perspective", *Etudes Rurales*, 101-102, 1986, 9-17.

"Le degré zéro de la politique", *Etudes Rurales*, 101-102, 1986, 231-269.

"Inauguration en gare de Nevers, pélerinage à Solutré", *Les Temps Modernes* , 488, 1987, 75-97.

"Modern Political ritual", *Current Anthropology*, 29, 3, June 1988, 391-404.

Les courants actuels de l'anthropologie politique", *Encyclopedia Universalis, Thèmes et problèmes*, 1988, 176-179.

"Anthropologie des espaces politiques modernes", *Revue Française de Science Politique*, 38, 5, 1988, 807-817.

Compte rendus

"A; Hoben, *Land Tenure among the Amhara of Ethiopia*", *L'Homme*, XVI (2-3), 1976, 162-163.

"*Colloque international sur le pastoralisme nomade: production et société*", *L'Homme*, XVII (2-3), 1977,135-136.

"J. Friedman, M.J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems*", *L'Homme* XIX (2), 1979, 76-77.

"La mémoire piégée. A propos de *La mémoire longue* de F. Zonabend, *Dialectiques*, 30, 1980, 60-62.

"K. Fukui, D. Turton (eds.) *Warfare among East African Herders*, *L'Homme*, XX (3), 1981,144-146.

"J.S. La Fontaine (ed.) *Sex and Age as Principles of Social Differenciation*", *L'Homme*, XXI (3), 1981, 117-118.

"H. Mendras, L*a Sagesse et le désordre*", *L'Homme*, XXI (4), 1981, 117-119.

"G. Berthoud, *Plaidoyer pour l'Autre*", *L'Homme*, XXII (4), 1982, 116-118.

"Eugen Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914*", *L'Homme*, XXIV (1), 1984, 120-122.

"Louis Girard, *Les libéraux français*", *Etudes Rurales*, 101-102, 1986, 309-310.

"M. Agulhon, L. Girard, J.L. Robert, *Les maires en France du consulat à nos jours", Etudes Rurales*, 101-102, 1986, 311-313.
"Jean-Pierre Jessenne,*Pouvoir au village et Révolution. Artois 1760-1848, Etudes Rurales,* 103-104, 1986, 283-285.
"Marcel Vigreux, *Paysans et notables du Morvan du XIXe siècle jsuqu'en 1914, Etudes Rurales*, 103-104, 1986, 285-288.

Rapports

Idéologies et rapports sociaux dans les sociétés d'éleveur: les "royautés sacrées" d'Afrique de l'Est, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1979, 45 p.

La participation des habitants à la conception de leur cadre de vie: l'opération du Mont Hermé à Saint-Brice-Courcelles, Paris, Plan Construction, 1983, 74 p.

Prospective des nouveaux rapports entre les différents niveaux de collectivités territoriales, Paris, CREAU, 1985, 194 p.

Etude de la mise en place de nouvelles procédures contractuelles: les chartes intercommunales, CREAU, 1986, 64 p.

Table des Matières

La reproduction contradictoire des systèmes sociaux et la place du politique p. 3

Politique, représentation, symbolique p. 10

Le lieu du politique p. 15

Anthropologie politique des Ochollo (Ethiopie méridionale) p. 21

Recherches sur une société locale de la province de Séville p. 35

Les espaces politiques français p. 39

Les rituels politiques p. 66

L'anthropologie politique: premier bilan d'une expérience p. 79

Références bibliographiques p. 91

Annexe: liste des publications de Marc Abélès p. 94