

L'échelle inconfortable de l'ethnographie : anthropologie postcoloniale et violence de l'abstraction

Autor(en): **Comaroff, Jean / Comaroff, John L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire**

Band (Jahr): **14 (2007)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1725>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'échelle inconfortable de l'ethnographie

Anthropologie postcoloniale et violence de l'abstraction

Jean Comaroff, John L. Comaroff

«[...] parler aux indigènes est de toute évidence une dangereuse expérience.»

Vernon Lee, «*Amour dure*»¹

Il y a plus de 30 ans, à Mafeking, aujourd'hui capitale de la province du Nord-Ouest de la «nouvelle» Afrique du Sud,² nous avons rencontré un fou. Ou plutôt, nous avons rencontré un prophète en vêtements de polyéthylène que l'Etat avait enfermé dans un asile psychiatrique sous le régime de l'apartheid. Nous avons parlé de lui dans un texte antérieur:³ ce qui caractérisait sa présence sur la scène locale avant son «admission» à l'hôpital, en plus de son accoutrement aux couleurs extravagantes, c'était sa propension à se tenir debout pendant des heures près du dépôt ferroviaire, en témoin silencieux. Des générations d'hommes noirs avaient été envoyés d'ici, de nuit, vers les villes du *Makgoweng*, le Lieu des Blancs, pour travailler dans les mines et dans les fabriques. C'est aussi que le réseau capillaire du capitalisme racial, dans sa variante sud-africaine, apparaissait en filigrane à quiconque s'efforçait de scruter les mouvements nocturnes des hommes migrant à travers ce paysage divisé. Quiconque était assez troublé. Ou assez fou.

Trois décennies plus tard, après la fin de l'*Ancien régime*, nous sommes passés à l'endroit même où le fou muet avait l'habitude de traîner. Il était décédé quelques années auparavant d'une mort anonyme. Nous y sommes retournés un samedi de juillet en début d'après-midi, par un éclatant jour d'hiver. Nous traversions la route pour rejoindre le poste de police local, lorsque nous aperçûmes un petit amas d'uniformes non loin de là. Ils entouraient un personnage résolument étrange: un homme adulte, vêtu d'un simple caleçon éculé et couvert d'un enduit blanchâtre. Ses yeux creusés n'exprimaient rien. Avec une prévenance très rarement de mise dans l'exercice de la loi, il fut amené au Centre de services à la communauté de Mafikeng – car les commissariats sont désormais des «centres de services à la communauté», tout comme l'ancienne *force* de police sud-africaine est devenue le *service* de police sud-africain –, où il fut nourri et put vaquer à son aise. Ce

qu'il fit du reste, tantôt montant sur une chaise ou un bureau, tantôt se recroquevillant en position foetale. Et, durant tout ce temps, ne pipant mot, à l'instar de l'autre fou que nous avons rencontré jadis. Nous avons demandé aux policiers de service qui était cette homme, ou ce qu'il était.

«Un zombie», nous a-t-on répondu.

«Que va-t-il lui arriver?»

«Nous espérons que l'un des siens, peut-être un oncle maternel (*malome*), viendra le chercher», a dit l'un des policiers.

«Comment en est-il venu à rôder aux alentours de la gare?»

«Qui sait? Son propriétaire l'aura perdu ou l'aura laissé partir par erreur.»

Comme nous l'avons déjà signalé,⁴ il y a pléthore de morts-vivants, ces temps-ci. Qualifiés de *dithotsela* ou *diphoko* (*sepoko* au singulier, de l'afrikaans *spook*, «fantôme»), ils sont considérés comme des créatures que des sorcières ont évidées de leur substrat humain par des moyens maléfiques, et qu'elles ont transformées en main-d'œuvre brute destinée au travail nocturne dans les champs. Un spécialiste des sciences occultes pratiquées par les Afrikaans, alors président de l'université de la province, nous a même un jour promis, l'air de rien, de nous en présenter un qu'il connaissait de longue date.

Il n'eut pas à le faire. Nous en avons nous-mêmes croisé beaucoup d'autres au cours de notre recherche.⁵ Certains d'entre eux ont surgi dans des circonstances bien moins anodines, bien plus violentes et troubles, que celles dans lesquelles le frêle fantôme de Mafikeng s'était signalé à l'attention de la police locale. L'un de ces cas fut le meurtre d'un personnage bien en vue dans la province: un temps employé de l'Etat de rang moyen, propriétaire d'une équipe de football locale, fermier prospère et président du conseil tribal du village de Matlonyane, «Ten-Ten» Motlhabane Makolomakwa fut brûlé vif par cinq jeunes gens convaincus qu'il avait tué leurs pères pour en faire des spectres assignés aux tâches agricoles.⁶ Un autre cas impliqua en 1995 des ouvriers en grève dans une plantation de café de la province de Mpumalanga: ils refusaient de travailler pour trois de leurs contremaîtres, qu'ils accusaient de tuer des employés et de les transformer en zombies à des fins d'enrichissement personnel.⁷ Un troisième cas – immortalisé dans une pièce de théâtre intitulée *Ipizombi*, que les cercles cultivés connaissent bien dans la région, voire au-delà – fut déclenché par un accident de taxi à Kokstad, dans lequel douze écoliers trouvèrent la mort. Très discuté dans toute l'Afrique du Sud, à l'époque, cet événement fut suivi du meurtre de deux «sorcières» d'âge avancé, qu'on soupçonnait d'avoir volé les corps et d'en avoir fait des morts-vivants.⁸

Des cas semblables sont souvent relatés dans les médias nationaux sur un ton très factuel,⁹ et sont donc largement consommés par le grand public, par ailleurs familier des films d'horreur hollywoodiens, des *telenovelas* locales férues de

chasses aux sorcières, et de toutes les autres variantes spectrales du style fréné-tique. Ils sont parfois invoqués, de façon significative, par ceux-là mêmes qui exercent les violences à caractère occulte dans les campagnes sud-africaines, que ce soit avant de passer à l'acte ou dans le feu de l'action. Ils ont également donné lieu à des discussions entre internautes, au cours desquelles les interventions de Sud-Africains de l'étranger, nourris de légendes urbaines euro-américaines, ont alimenté la fabrication locale de nouveaux registres de faits. C'est ainsi que s'interpénètrent la réalité et ses représentations, au point que chacune devient à la fois cause et effet de l'autre, et qu'elles en viennent à se confondre dans le cadre d'une phénoménologie de la vie ordinaire postcoloniale. Aussi les esprits domestiques et ceux qu'on importe se mêlent-ils pour produire une constellation de signes qui renvoient indissociablement au local et au translocal, à l'ici et à l'ailleurs, au présent et au passé, ainsi qu'au concret et au virtuel. C'est ainsi que l'on tient pour avéré, dans certaines régions d'Afrique du Sud, que la population nationale des morts-vivants s'est augmentée d'une cohorte de zombies transnationaux venant du Mozambique ou d'ailleurs (voir note 5), d'une manière qui rappelle des événements plus anciens.¹⁰ C'est ainsi, enfin, que les fantômes les plus locaux ne partagent pas seulement des ressemblances fortuites, mais un air de famille prononcé, bien qu'atténué par les différences de culture, avec les images du vaudou haïtien, avec celles des monstres en celluloïd qui hantent des films comme *La nuit des morts-vivants* de George Romero (1968) ou *L'emprise de ténèbres* de Wes Craven (1988), ou encore avec celles des goules qui se dressent aux rythmes d'une multitude de musiques populaires.

Ces spectres, à leur tour, en évoquent de toute évidence maints autres: un commerce d'êtres humains et d'organes, lui aussi local et transnational, réel et imaginé, légitime et illicite, et plus ou moins forcé. Un trafic nourri, comme on le sait désormais tous, de l'import-export de travailleurs du sexe ou d'ouvriers domestiques et de fiançailles par correspondance (autant de secteurs difficiles à distinguer les uns des autres), de la vente et de l'adoption d'enfants (la différence entre l'une et l'autre étant également ténue, dans la mesure où la seconde est souvent une version euphémisée de la première, c'est-à-dire filtrée par l'éthique et rendue affectivement tolérable), ainsi que de la mise sur le marché de sang, de gènes, d'yeux, de cœurs, de reins, et de tout ce qui s'y apparente, selon une suite d'opérations où la dimension médicale peut se mâtinier de magie.¹¹ Certains pans de ce trafic, lorsqu'ils s'emparent de l'intégrité globale des personnes, rappellent les horreurs de l'esclavage; lorsqu'au contraire il n'est question que de membres ou d'organes, ce commerce étend la logique de l'échange marchand à des portions toujours plus infimes de l'*homo sapiens*. Presque partout où ce trafic puise ses ressources, il est assimilé à l'exercice d'une nouvelle forme d'*Empire*, promue sous la bannière toujours plus controversée du marché libre à l'échelle globale

et de ses flux de richesses massivement inégaux, – et l'on retrouve ici, de façon singulière, certaines des vues de Hardt et Negri.¹² Nous défendons ailleurs l'idée que ces phénomènes apparentés dessinent les grandes lignes d'une «économie occulte», engendrée par les vertus salvatrices, rédemptrices, voire messianiques, qu'un certain courant du capitalisme néolibéral attribue au marché libre. Par «économie occulte»,¹³ nous pointons un ensemble de pratiques impliquant la mobilisation (une fois encore, réelle ou imaginée) de moyens magiques à des fins matérielles; ou, plus largement, la production illusionniste de la richesse par des techniques irréductiblement mystérieuses. Ce qui tient lieu de «magie» varie bien évidemment d'un contexte à l'autre, mais il s'agit toujours d'une sphère distincte des formes de production habituelles qui sont, elles, plus transparentes, pour ainsi dire. Cette économie opaque se manifeste sous d'autres dehors, plus familiers, comme en témoigne l'augmentation toujours plus avérée de la sorcellerie et du satanisme dans le monde,¹⁴ des mouvements de foi «à la carte», au sein desquels les croyants paient chacun des services de salut dont ils aimeraient bénéficier,¹⁵ ou encore de pratiques financières enchantées qui promettent, à l'instar de la loterie ou des ventes pyramidales, des gains fabuleux sans le moindre effort.

Tout cet enchantement se fait sentir d'une manière très marquée, au moment même où le triomphe de la modernité à l'échelle globale serait censé résorber, une bonne fois pour toutes, ces résidus qu'on croyait prémodernes. La cage d'acier, si menaçante aux yeux de Max Weber, pourrait en ce sens avoir été, avant tout, une cage de facéties. En tous les cas, s'il y avait une figure susceptible d'exemplifier la production magique de la richesse sans travail, du fondement surnaturel du capitalisme néo-libéral *comme tel*, ce serait le zombie: une plus-value dans sa plus pure expression, détachée de tous les besoins humains coûteux, irrationnels et difficiles à gérer. Cette figure kaléidoscopique, sorte d'incarnation ultime du travail flexible, occasionnel et désocialisé, se détache d'une série de comptes rendus ethnographiques, historiques et littéraires où se donnent à lire, dans le même temps, des différences subtiles et des similarités tenaces et significatives. Les zombies paraissent à la fois prémodernes et postmodernes, supra-locaux, translocaux et locaux, mais aussi planétaires et profondément provinciaux, puisque leur figure se réfracte dans le miroitement des pratiques culturelles vernaculaires. C'est pourquoi les morts-vivants passent désormais régulièrement les frontières internationales, et pourquoi aussi, pour ne prendre que cet exemple, un médecin sud-africain d'origine indienne peut prétendre avoir été transformé en automate fantôme par un sataniste nigérian.¹⁶ C'est pourquoi enfin la zombification, aujourd'hui source de nombreuses légendes urbaines à travers le monde, est devenue une pierre de touche allégorique pour qui veut décrire notre époque, à savoir l'aliénation manifeste, la désindividualisation et cette nouvelle discipline des corps qui, pour n'en être qu'à ses prémisses, a déjà été qualifiée

de post-humaine.¹⁷ De manière similaire, elle avait déjà fait sens, mais sur un tout autre mode, lors de l'avènement du fordisme et de cet inédit démembrement des ouvriers le long des chaînes de production,¹⁸ et, plus tôt encore, dans les plantations et les mines des colonies lointaines.

Nos préoccupations, soulignons-le, ne sont *pas*, ici, d'ordre théorique ou conceptuel.¹⁹ Nous sommes tombés sur les zombies de façon *empirique*: c'est contraints par l'injonction d'un fait historique, plutôt qu'induits par un questionnement analytique abstrait, que nous avons dû en rendre raison *in situ*. Ce qui nous retient en l'occurrence est donc bien plus immédiat, bien plus modeste aussi, et, en quelque sorte, bien plus méthodologique. Avec quelles ressources ethnographiques appréhender la marchandisation des êtres humains plus ou moins morcelés, l'économie occulte dont elle participe, ses conditions matérielles et morales, les nouveaux mouvements religieux et sociaux qui l'accompagnent, les modes de production de la richesse qu'elle privilégie, et ainsi de suite? Aucun de ces phénomènes ne se laisse aisément observer à travers l'objectif de l'ethnographe, parce que l'échelle à laquelle ils se déploient est intrinsèquement bancale. Doit-on considérer chacun d'entre eux dans sa spécificité irréductible, et l'inscrire dans son contexte strictement local? Doit-on au contraire chercher à discerner où, dans cette texture particulière du local, sont tapies des forces sociales de plus grande ampleur, dont la sociologie pourrait seule nous soustraire à la provincialisation ou, pire encore, à l'exoticisation des mondes que l'on se propose de comprendre? Geertz, pour qui l'ethnographie définissait le genre de toute *pratique* anthropologique, a fait remarquer dans un passage célèbre que l'on n'étudie jamais des villages, mais *dans* des villages.²⁰ Ce trait a porté. Mais, alors même que les objets généralement offerts à notre regard éludent, embrassent, atténuent, transcendent, transforment, consomment et construisent le local, quelle posture savante privilégier à une époque qui semble... post-anthropologique? A une époque qui ne requiert pas que nous étudiions *sur place*, dans un geste qui reconduirait sans examen les repères convenus de la topographie anthropologique,²¹ mais que nous nous penchions sur la *production* de la localité?²² Si nous ne savons pas au juste ce qu'est le «terrain», ni où il se trouve, ni comment circonscrire le domaine d'objet qui nous intéresse, par quels chemins et à l'aide de quels outils pourrions-nous parvenir à ces savoirs qui nous manquent encore cruellement?

Cette question de la Méthode – en majuscule – n'est bien évidemment pas nouvelle. Ses présupposés, et ses formulations variables, ont pour ainsi dire scandé les phases successives de la discipline anthropologique. Par ailleurs, cette question ne préoccupe aujourd'hui plus seulement les anthropologues. Les historiens postcoloniaux, par exemple, semblent depuis peu anxieux, eux aussi, de la mort de l'histoire. Non pas de la célèbre *fin de l'histoire* notoirement proclamée par Francis Fukuyama il y a une quinzaine d'années,²³ mais d'une tout autre mort: une

mort par dilution dans la mémoire, la biographie, le témoignage, le patrimoine touristique, et dans tout ce qui a trait à l'histoire vécue, au détriment de l'histoire critique, savante, apprise.²⁴ Nous, les anthropologues, nous nous tourmentions jadis en réfléchissant aux dimensions épistémiques, éthiques et politiques de ce que nous faisons: en nous demandant si notre entreprise intellectuelle ne s'inscrivait pas dans le sillage de la colonisation – de par l'autorité, la parole, le droit de représenter et, accessoirement, d'en tirer profit qu'elle s'octroyait d'emblée –, ou, pire, si elle ne se résumait pas tout bonnement au viol voyeuriste de l'Autre. A l'instar des historiens postcoloniaux, nous nous inquiétons désormais de savoir si notre objet d'étude nous est propre, ou s'il s'est dispersé pour toujours au-delà de notre chasse gardée. On nous disait, autrefois, que nous deviendrions obsolètes aussitôt que nos indigènes ne seraient plus autochtones, c'est-à-dire des primitifs ou des colonisés. Aujourd'hui nous sommes ébranlés par le fait que ces mêmes «indigènes» se sont appropriés les termes de notre échange; ces termes avec lesquels nous les avons jadis décrits, eux; ces termes qui ne paraissent plus être des catégories analytiques vraiment pertinentes; ces termes qui, maintenant essentialisés et réifiés par la plupart de ces «autres», reviennent nous hanter à leur tour. A cela s'ajoutent deux considérations complémentaires: d'une part, le fait mentionné plus haut que presque tout ce qui, dans le registre discursif, s'offre à la vigilance de l'anthropologie contemporaine n'émerge et n'existe, au plan phénoménal, qu'à une échelle récalcitrante aux théories et aux méthodes anthropologiques reçues; de l'autre, le fait que nos «sujets» investissent des contextes sociaux que nos nomenclatures actuelles ne décrivent plus de façon adéquate, et pas seulement parce que des mots tels que «société», «communauté», «culture» et «classe» sont tous devenus suspects en cette période toujours plus néolibérale,²⁵ et toujours plus soucieuse de ne rien évoquer qu'avec force guillemets, dans une sorte de détachement à la fois ironique et iconique. Que nous reste-t-il en définitive? Question crue, s'il en est: l'ethnographie est-elle devenue impossible? En a-t-on fait le tour, en fin de compte?

Les distractions globales de l'ethnographie

«Ce qui est véritablement arrivé, les faits liés à ce cas, qui a dit quoi... tout cela est négligeable. La vérité indubitable se situe au-delà de tout ça. La vérité indubitable pourrait même bien suivre une tout autre direction... Et c'est cela qu'il faut atteindre... Oublie les apparences.»

Neil McCarthy, *The Great Outdoors*²⁶

Il n'est pas surprenant que cette Grande Question ait suscité depuis quelques années un grand nombre de débats consacrés au destin de l'ethnographie à l'heure de la globalisation. Nous y avons d'ailleurs pris part nous-mêmes, en 1998 notamment, dans notre Max Gluckman Memorial Lecture.²⁷ Le titre de cette conférence, «Economies occultes et violence de l'abstraction», visait à suggérer les profondes distorsions subies dans leurs existences quotidiennes par des citoyens ordinaires des provinces du nord de l'Afrique du Sud, sous l'effet de forces d'envergure toujours plus planétaire, et à rendre compte de l'anxiété et de la passion avec lesquelles en parlaient la plupart d'entre eux. Nous tenions également à souligner le défi que représente toute tentative ethnographique de restitution des processus par lesquels ces individus se rendent ces forces globales intelligibles et façonnables, en œuvrant à la condensation et à la personnalisation de valeurs et de relations dans des conditions qu'ils tiennent *eux-mêmes* pour instables et mouvantes, difficiles à comprendre, et indéchiffrablement mystérieuses dans leurs effets. L'un de nos objectifs, en somme, était de nous interroger sur les liens réciproques de la théorie et de la méthode dans l'appréhension d'un lieu anthropologique à géométrie variable. Ce questionnement était alors d'une actualité brûlante dans le milieu des anthropologues, mais il est en fait aussi vieux que la discipline. Notre article, après tout, fut écrit pour commémorer un chercheur qui s'efforça jadis de soumettre les manifestations multiples de la réalité coloniale à la rigueur du regard ethnographique.

A l'ère du post-marxisme, la principale vertu de l'anthropologie demeure, aux yeux de ses praticiens, sa «faculté de pénétrer et de comprendre les communautés restreintes, de rendre compte de leurs loyautés locales et de leurs systèmes de savoir».²⁸ Nos préoccupations disciplinaires peuvent bien varier, nos genres d'écriture se mêler confusément, nos théories naître puis disparaître, l'ethnographie n'en reste pas moins «la muse de l'anthropologue»,²⁹ la source de réconfort vers laquelle nous nous tournons en cas de désarroi épistémique ou politique. Une expérience durable d'«observation participante» constitue d'ailleurs encore, à en croire Sherry Ortner,³⁰ le pré-requis professionnel minimal qu'on exige dans la discipline. Et ce, malgré l'ambiguïté qui entoure chacun des deux termes, sans même parler de l'oxymoron de leur accollement. Malgré le fait aussi, dont Ortner rend bien compte dans ses réflexions sur l'étude de la «post-communauté», que la pratique anthropologique contemporaine s'éloigne, comme ce fut sans doute toujours le cas, de cette fiction fondatrice du «travail de terrain»: la prétention incongrue, mise à mal depuis longtemps déjà,³¹ d'être en mesure de saisir, dans n'importe quel lieu singulier, «la totalité des rapports» d'une «société», ou les rouages essentiels d'une «culture».³²

L'axiome sur lequel repose cette fiction, à savoir que *tout* savoir fondé sur une proximité directe avec les populations indigènes jouit d'un privilège *a priori*,

surdétermine néanmoins toujours le regard analytique que la discipline porte sur elle-même. «L'ethnographie», pour George Marcus, «fonctionne bien, et de manière créative, sans qu'elle estime avoir besoin du manuel d'un paradigme théorique fermement établi – c'est-à-dire de la convention d'une théorie sociale quelconque. Elle se nourrit au contraire de toutes les critiques adressées à sa propre rhétorique.»³³ Il en résulte que l'anthropologie, pour l'essentiel, est demeurée subrepticement positiviste dans sa manière de penser. La majeure partie de sa sagesse accumulée consiste en des généralisations du particulier qui sont autant de particularisations du général; des synthèses empiriques, en somme, plutôt que des propositions abstraites et des schèmes explicatifs. La fonction et la politique³⁴ de ce savoir ont été de valider le fait que des populations différentes agissent différemment, quand bien même elles s'accrochent à des forces macrocosmiques aussi inéluctables pour les unes que pour les autres, – et ce, en raison de leurs divergences culturelles, de leurs situations sociales ou encore de leurs relations antagonistes.³⁵ Les implications épistémiques en sont assez évidentes: un réalisme engagé et une forme de relativisme qui côtoie malaisément la théorie «générale» ancrée dans l'histoire, par exemple, ou la philosophie, ou l'économie politique. Il est vrai qu'il y a eu, de tout temps, une tendance inverse, reconnaissable notamment dans les approches plus accueillantes envers l'abstraction, la généralisation et l'explication, comme l'évolutionnisme, le marxisme, la sociobiologie ou la psychanalyse. Mais ces exceptions n'ont guère fait que confirmer la règle.

Les fondements épistémiques de l'empirisme anthropologique furent moins scrupuleusement examinés qu'ils n'auraient pu l'être durant le «moment réflexif» des années 1980. Dans la pratique, toutefois, l'ethnographie amorçait déjà une métamorphose. La discipline se confrontait progressivement aux conséquences de ce qui avait commencé à se faire sentir dans les années 1960, à savoir que les «systèmes locaux» – ou, plus précisément, les signes et les pratiques observables au sein d'un monde social donné, quel qu'il soit – ne pouvaient plus être étudiés ou restitués dans le cadre des géographies reçues, que la fiction des cultures souveraines, fussent-elles décrites dans toute leur épaisseur et authentifiées par l'expertise ethnographique, ne pouvait plus être défendue, et que les modalités de représentation en vigueur n'étaient plus suffisantes au regard des exigences politiques et éthiques de la critique labellisée *writing culture*.³⁶ Toutefois, en l'absence d'un «paradigme reconnu d'expérimentation»,³⁷ la révolution méthodologique qu'on était en droit d'attendre d'un tel renversement de perspective – lui-même toujours plus justifié, au fil des ans, par la nature complexe et inégale des processus d'intégration planétaire – n'a en fait jamais eu lieu. Bien au contraire: abstraction faite de quelques tentatives inédites d'élaborer de nouvelles formes d'anthropologie, la réaction d'ensemble, en Europe aussi bien qu'en Amérique du Nord, a été avant tout conservatrice. La tendance a été au recroquevillement défensif, dans un

enthousiasme fébrile pour le particulier, le local et le provincial, qu'on a soudain cru menacés par les ravages supposés du «global»,³⁸ – ce dernier terme étant le qualificatif sous lequel on fourre en vrac, dans les débats anthropologiques, tout l'univers multiforme dans lequel nous vivons et travaillons.

Pourquoi? L'une des conséquences de la globalisation pour les sciences humaines, nous dit Appadurai,³⁹ a été de faire naître l'anxiété diffuse d'une dissolution de «l'espace intime dans la vie sociale», cet espace même de l'intimité qui est depuis toujours le fonds de commerce de l'ethnographe. Que cela constitue, ou non, une explication suffisante de l'angoisse anthropologique actuelle, il n'en reste pas moins que la dernière en date de nos «crises de la représentation» s'est prolongée en inspirant une posture méthodologique – comme si la survie de la discipline dépendait entièrement du maintien de ses procédures établies de production du savoir. Songez à quel point l'on présente parfois l'ethnographie comme une espèce en voie de disparition. Englund et Leach, par exemple, semblent penser qu'elle est livrée à elle-même dans un combat mortel contre les «perspectives généralisantes», dont les partisans puissants, mais anonymes, auraient décrété que «le travail de terrain dans un lieu donné a fait son temps».⁴⁰ Pour eux, l'ennemi est le «grand récit de la modernité», une sorte d'entité floue qui équivaldrait, si les auteurs n'avaient pas vigoureusement prétendu le contraire,⁴¹ à cette «Théorie» dont s'est toujours méfiée la discipline, et à cette cohorte d'«abstractions sociologiques familières» qui sont censées l'accompagner comme son ombre (marchandisation, condensation de l'espace-temps, individualisation ou désenchantement). Ce grand récit «métropolitain», avancent-ils, «sape [...] ce qui est unique dans la méthode ethnographique – sa réflexivité, qui prodigue aux sujets l'autorité nécessaire à la détermination du contexte de leurs croyances et de leurs pratiques».⁴² L'appréhension qu'on sent ici, par rapport à l'avenir du travail de terrain, naît avant tout d'une crise d'identité, d'une transgression perçue des frontières sacrées et, dans le même temps, d'un désir de préserver un patrimoine savant, jugé sans égal, face aux empiètements d'une science sociale toujours plus englobante. A cet égard, on ne peut pas ne pas avoir remarqué que les *autres* disciplines ont récemment jeté leur dévolu sur les méthodes ethnographiques. Aussi Englund et Leach insistent-ils sur le fait que «la singularité de la méthode ethnographique est en jeu dans la fascination actuelle pour les modernités multiples [...]. L'anthropologie socioculturelle se fond dans les *cultural studies* et la sociologie culturelle, et les analyses ethnographiques ne seront bientôt plus qu'un répertoire d'illustrations à la disposition des théoriciens métropolitains».⁴³ Comme nous sommes loin de cet autre Leach, cet iconoclaste brillant qui exhortait jadis ses pairs à dépasser l'empirisme borné par un flair inspiré.⁴⁴

De tels arguments soulèvent des problèmes politiques importants. Le privilège accordé au «local», aussi estimable soit-il, nous expose au dénigrement ou à la

méconnaissance des forces globales qui harcèlent toujours davantage, mais de façon plus ou moins visible, les «petites gens» du monde entier.⁴⁵ La plupart des personnes au milieu desquelles nous travaillons sont, contrairement aux «indigènes» d'Englund et de Leach,⁴⁶ très anxieuses des effets produits par de telles forces, dont elles estiment qu'elles mettent en péril leur survie sociale et matérielle. Du fait du faux égalitarisme qui prévaut en cette période néolibérale, il n'est que trop facile de s'embourber dans des arguties triviales, dont le seul enjeu vise à trancher si les «grands récits de la modernité», ou la «Théorie», ôtent aux «autres» toute capacité de se représenter eux-mêmes ou de déterminer leur propre avenir, – alors que, pendant que l'on spéculé de la sorte, les maîtres du marché ou les plus influents stratèges politiques fomentent de nouvelles formes d'extraction, d'abstraction et d'explication. Nous ferions bien de nous demander, à cet égard, pourquoi tant d'intellectuels «autochtones» se sont montrés méfiants à l'endroit du savoir le plus précautionneux et le plus ostentatoirement décentré qu'ait produit notre discipline, et pourquoi ils considèrent ce savoir comme *intrinsèquement* nuisible à leur autorité et à leurs intérêts.⁴⁷ Mafeje, pour ne citer que lui, soutient que l'ethnographie, pour être fidèle à elle-même, doit se libérer entièrement de l'anthropologie, afin de devenir – sans même qu'interviennent les plus réflexifs des ethnographes – un recueil de «textes sociaux produits [uniquement] par les populations concernées».⁴⁸ La conséquence logique de cette réduction de nos pratiques à la restitution pure et simple du récit des expériences locales, ce n'est pas du tout une anthropologie inédite. Ni même une politique engagée. Bien au contraire. Aujourd'hui que les «autochtones» postcoloniaux parlent partout en leur nom propre, c'est, tout simplement, de la redondance. À l'évidence, l'alternative véritable réside dans la défense d'une science sociale adossée à des exigences théoriques et politiques.

Pour notre part, nous faisons toujours confiance à l'ethnographie et à la profondeur des aperçus à la fois réfléchis et réflexifs, inventifs et empiriques, qu'elle rend possibles. À une condition, toutefois: qu'au lieu de fétichiser la méthode, ou de flirter avec l'idée que l'ethnographie pourrait par elle-même dévoiler des vérités immédiates, nous nous confrontions au défi épistémologique qui consiste à élucider ce que signifie «engager la science sociale» dans un monde postcolonial, c'est-à-dire un monde dans lequel la «globalisation» est une réalité toujours plus contestée et envahissante, et la modernité une formation idéologique toujours plus discutée et prégnante.⁴⁹ Les anthropologues qui ont choisi de relever ce défi ont pris le parti de *ne pas* décrier l'ethnographie localisée, ou localiste, mais d'insister sur sa vertu de révélateur de la nature et des effets de processus sociaux, économiques et politiques de plus large envergure.⁵⁰ Leurs travaux soulignent le fait que notre manière de produire du savoir doit faire l'objet d'un examen critique, sinon d'une «reconfiguration» complète,⁵¹ à l'aune de l'histoire; et particulièrement à

l'aune d'une époque comme la nôtre, où le sens commun de la planète entière admet que le monde traverse une phase de bouleversements majeurs. Cette idée, après tout, n'existe pas seulement dans la tête des anthropologues dévoyés par «le grand récit de la modernité». Par ailleurs, nous devons surtout admettre que notre savoir n'est pas, et n'a jamais été, analytiquement autonome. Issu d'une division du travail toujours précaire au sein des sciences humaines, il dialogue de fait avec d'autres manières de donner sens au présent, qu'elles soient micro ou macro.⁵² Il faut s'en réjouir, car c'est à la condition d'élargir nos cadres de référence que nous pourrions nous atteler à certaines des questions gênantes qui se sont posées au sujet de notre méthodologie: comment s'assurer, par exemple, que le «particulier» que nous cherchons à étudier, ou les mondes culturels dont nous présumons l'existence, puissent être cadastrés de manière véritablement *empirique*? Le «local» n'est-il pas le *produit* sans cesse remanié de forces qui le dépassent?⁵³ Existe-t-il autrement que comme l'un des éléments d'une géographie sociopolitique à échelles et coordonnées multiples?⁵⁴ N'est-il pas vrai que la singularité des lieux, à l'instar de la singularité des «traditions», des «mœurs» et des «cultures», répond toujours plus aux contraintes du marché? Une chose est sûre: les dichotomies tranchées du local et du global, du terrain et du contexte, de l'ethnographie et du grand récit, masquent précisément les questions que nous devrions nous poser.

Ces questions ont été au centre d'une discussion amicale que nous avons eue avec Sally Falk Moore sur la possibilité de soumettre des propositions théoriques ambitieuses à l'épreuve de la rigueur ethnographique.⁵⁵ Sa critique de notre Gluckman lecture se résume à un point de méthode: notre thèse centrale serait invérifiable, et nous n'aurions pas prouvé que l'expansion rapide de l'économie occulte dans l'Afrique du Sud postcoloniale est le produit dérivé des effets cumulés d'un capitalisme globalisé sur les conditions de vie et l'expérience vécue des populations rurales, ou, plus exactement, des processus d'abstraction et d'aliénation spécifiques qui s'imposent à elles. La «sociologie imaginative» que nous déployons pour aboutir à ce constat n'est, selon Moore, pas dénuée d'intérêt. Mais elle n'offre pas de preuves suffisantes, et donc éventuellement réfutables, à l'appui d'une telle assertion de causalité. Plus encore, Moore soutient que nous «transformons un contexte général en explication particulière»,⁵⁶ lorsque nous rapportons la croissance d'une économie occulte à des forces historiques mondialisées. Ainsi, nous confondrions également le général et le particulier. Par quel sophisme, selon elle? Tantôt nous réfutons l'idée que le recours à l'invocation magique et aux formes de violence qui l'accompagnent serait propre à l'Afrique du Sud; tantôt nous suggérons avoir affaire à quelque chose d'exceptionnel.

Que l'on nous autorise ici à rappeler les tenants et aboutissants de cette discussion. L'objectif de notre conférence était double. Il s'agissait d'une part de donner sens

à des pratiques déjà connues et discutées, parfois jusqu'au rabâchage, dans le contexte de l'Afrique du Sud postcoloniale. Considérées dans leur ensemble, ces pratiques, elles-mêmes ancrées dans des «localités» diversement définies, nous ont semblé dessiner un phénomène identifiable comme tel: une économie occulte. Nous l'avons dit, ce terme désigne une abstraction indexée empiriquement, une abstraction qui s'inspire, sans s'y réduire, des récits d'expérience et des activités sociales d'un grand nombre d'individus aux profils différents. En d'autres termes, c'est un concept analytique ancré dans le concret. Situé à la croisée du global et du local, dans une géographie à quatre dimensions,⁵⁷ ce concept nous aide à broser des portraits «épais», mouvants et émouvants, des vies et des travaux des gens, et à *élucider la motivation, la signification et les conséquences* de leurs actions. C'est une ressource qui embraye la dialectique de la déduction et de l'induction sur laquelle devrait reposer, selon nous, toute science sociale véritable.

Notre analyse des «économies occultes» avait également pour but d'expliquer pourquoi cette économie enchantée ne pouvait que se manifester aujourd'hui d'une manière aussi palpable, alors même que la manière de voir traditionnelle nous avait préparé à d'autres registres de manifestation; pourquoi elle renvoie à des pratiques culturelles familières, tout en les faisant basculer dans des formes altérées et corrosives; pourquoi elle est un phénomène de toute évidence national, qui partage néanmoins des traits communs avec des économies situées ailleurs dans le monde, et surtout dans des contextes post-totalitaires, où la réforme néolibérale a d'un seul et même coup libéré et fragilisé, enrichi et appauvri les populations. Ces ressemblances sont à la fois frappantes et difficiles à appréhender de façon rigoureuse. Elles témoignent du jeu de forces massives: (i) qui ne sont pas arbitraires, bien qu'elles soient changeantes et observables seulement en partie; (ii) dont l'existence ne peut être inférée que de leurs effets; (iii) dont l'efficace diffère au gré des lignes de force mondiales, ce qui empêche de les saisir en un seul lieu de façon exhaustive; et (iv) qui se soustraient à l'administration ordinaire de la preuve, dans la mesure où elles n'ont pas encore atteint leur plein développement historique. Le problème que nous nous sommes posés consistait donc à rendre compte des logiques profondes de ce capitalisme métamorphosable, dont l'échelle est globale et dont les manifestations locales sont protéiformes. Le corollaire en fut l'effort de penser à la fois dans les termes du général et du particulier, de la variation et de la similitude, de la continuité et de la rupture. Loin d'être une confusion inhérente à notre méthode, c'en est le présupposé nécessaire. Soucieux de la preuve empirique, sans pour autant être des empiristes, nous tâchons d'ouvrir de nouvelles perspectives sur des processus historiques mondiaux dont l'échelle est labile et fuyante.

Ce qui se joue, ici, c'est une alternative entre plusieurs idéologies-de-la-méthode, entre des conceptions différentes de la science, qui diffèrent sur des points aussi

substantiels que les régimes de la preuve ou les procédures de vérification d'une théorie. Aussi sommes-nous accusés par Moore de ne pas avoir produit assez d'éléments factuels à l'appui de nos considérations sur les grandes transformations à l'œuvre dans l'économie et la société sud-africaines, et, plus encore, à l'appui de notre tentative de les inscrire dans le vaste mouvement de l'histoire du capital. Même si nous partageons l'exigence selon laquelle il faudrait, autant que faire se peut, développer sous la forme d'«assertions prouvables» nos analyses de ces bouleversements – ou des manières dont on les vit, les raconte ou se les réapproprie localement –, nous ne voyons pas *comment* nous pourrions le faire sans raisonner par l'absurde. Cependant, nous ne pensons *pas* que nous devrions tomber dans ce travers: nous résistons bien plutôt au réflexe positiviste qui pourrait nous y encourager. A y regarder de plus près, d'ailleurs, la plupart des aperçus majeurs de la théorie sociale ne supporteraient pas l'épreuve de l'empirisme le plus radical, ni les lumières aveuglantes de la science occidentale. Que l'on songe, entre autres, à l'analyse marxienne de la marchandise, aux affinités repérées par Weber entre le protestantisme et l'avènement du capitalisme, ou à la théorie durkheimienne des formes élémentaires de la vie religieuse.

Marx, Durkheim et Weber, on le sait, ont combattu les conjectures historiquement infondées et les théories déduites des seules spéculations philosophiques; mais chacun s'est néanmoins montré indulgent envers elles à un moment ou à un autre. Chacun s'est efforcé de prendre la mesure des rapports difficiles qu'entretiennent l'*expérience* des phénomènes sociaux et les forces et les faits, les rimes et les raisons qui la sous-tendent. Chacun fit preuve d'une imagination sociologique féconde, cherchant, dans le Grand Plein Air (*The Great Outdoors*) d'un monde en transformation, à «oublier les apparences» pour mieux percer à jour les «vérités indubitables» de l'arrière-plan (voir l'exergue de McCarthy). Chacun savait que les êtres humains ne sont pas engagés selon leur bon vouloir dans l'action collective et la production d'une intelligibilité sociale, que les déterminations doivent en être élucidées, et que la tâche des chercheurs en sciences sociales consiste à restituer les *processus* par lesquels les réalités se réalisent, les objets s'objectifient, les classes de personnes et de choses se regroupent et se casent, – et ainsi de suite. Tout ceci nous ramène à la dialectique de la déduction et de l'induction – de la production conjointe du fait et de la corrélation sociologique – qu'implique toute activité ethnographique.

Nous retrouvons également cette question de fond: quels genres d'opérations méthodologiques la pratique ethnographique, telle que nous l'envisageons, engage-t-elle au juste? La meilleure façon d'y répondre, selon nous, n'est pas de l'ordre du développement abstrait. De même qu'elle est toujours profondément imprégnée de théorie, la méthode devrait toujours être calibrée sur la pratique et attentive au contexte.

A l'épreuve du grand plein air

Date: 1989, au temps de la fin de l'apartheid.

Lieu: La province Nord-Ouest de l'Afrique du Sud, où nous fîmes jadis l'enquête de notre travail de thèse.

Nous sommes retournés dans le district de Mafikeng après une absence forcée de près de 20 ans; notre recherche, dans l'intervalle, avait mordu sur le Botswana et plongé dans le passé colonial. Arrivant par les velds, nous avons atteint le sommet des contreforts situés au sud de la capitale des Tschidi-Rolong, où s'est offert à nous un paysage on ne peut plus discordant. La physionomie de la vieille cité Tswana – des murs craquelés d'argile rouge, des toits en chaume desséchée, de gigantesques rochers, des sentiers piétinés par le bétail, des nuées de sainfoin alhagi – avait été écrasée par une ligne de bâtiments neufs culminant à des hauteurs variables. Les contours précoces et postmodernes d'une ville nouvelle, avec son semblant d'architecture calquée sur le style international des années 1970 et 1980, proclamaient là sa gouvernance arriviste et péremptoire. L'Histoire et l'Hubris, flanquées d'un caractère capital, avaient consommé leur passion torride, fugace et impudique sur cet aride terrain: ici s'était développée l'une des patries ethniques (*bantustan*) les plus complexes de la période de l'apartheid. Le gouvernement préfabriqué et illégitime du Bophuthatswana, et le simulacre de sa souveraineté bâtarde, avaient été érigés ici sur une terre longtemps tenue et habitée par les Tshidi, lesquels furent alors soumis, avec maints autres bastions Tswana disséminés au nord-ouest, à l'autorité violente d'un Etat fantoche soutenu par la puissance matérielle, militaire et idéologique du régime de l'apartheid.

Ce que nos regards rencontrèrent, en somme, c'était la manifestation concrète de cet exercice délégué du pouvoir que privilégiait le régime: l'intégration forcée et répressive des populations locales et de leurs organisations politiques en une «ethno-nation» apparemment indépendante, sous la supervision de leurs gouvernants «traditionnels». Sous nos yeux s'étalait l'aboutissement du processus proprement colonial par lequel cette myriade d'organisations politiques autonomes – appelées aujourd'hui «autorités tribales» – furent reléguées à la périphérie d'un Etat-nation fondé sur la différence. La promiscuité des humbles bâtisses en adobe et des élancements verticaux de verre plaquait dévoilait une autre juxtaposition: l'affirmation, rendue sensible, d'une sorte de spécificité culturelle Tshidi, et son encastrement dans un Etat multi-ethnique plus large, qui était lui-même un maelström de courants économiques, sociaux et moraux. Ce n'est sans doute pas un hasard si le chef Tshidi Kebalepile, que caractérisait une grande indépendance de jugement, est mort à Mafikeng au début des années 1970, victime d'un sort que lui aurait jeté le président nouvellement installé

du Bophuthatswana, Lucas Mangope.⁵⁸ Ce dernier, souverain subalterne, s'il y en eut jamais, était considéré par les citoyens de Mafikeng comme le nouveau coucou colonisateur de leur nid. L'accuser du meurtre occulte de l'un de leurs chefs traditionnels, c'était une façon, pour les Tshidi, de nommer l'esprit d'une période embrouillée, le *Zeitgeist* de cette fin de règne colonial.

Ce crime magique, filtré par l'imaginaire moral local, a peut-être ouvert un nouveau chapitre dans le long affrontement du monde Tshidi récent avec son univers environnant. Mais cette histoire elle-même remontait très loin dans le temps. Comme nous l'avons dit ailleurs,⁵⁹ *setswana*, cette constellation plus ou moins ouverte, et plus ou moins mouvante, de signes et de pratiques considérée sur place comme l'équivalent de la «culture» locale – le terme de «culture» étant aujourd'hui employé aussi librement par les populations noires d'Afrique du Sud que par quiconque –, fut le fruit d'une interaction coloniale durable. Mafikeng a porté toutes les traces de ces luttes et de ces circonstances lointaines. Au milieu du XIXe siècle, par exemple, ce lieu était situé sur la frontière des combats que se livraient les colons blancs et les chefs africains pour la terre, la main-d'œuvre et la souveraineté, et le long de laquelle les évangélistes se battaient pour conquérir les âmes au nom de la civilisation. Lors de la guerre des Boers au tournant du XXe siècle, il devint un champ de bataille impérial, où les héros et les vauriens de toutes races se défiaient pour décrocher des trophées nationaux et alimenter leur propre gloire personnelle. Plus récemment, il a été estampillé comme une marchandise et déclaré site patrimonial sur la nouvelle carte touristique de la postcolonie. Et durant tout ce temps, Mafikeng est demeuré au centre d'un réseau dense de rapports d'échange: rapports entre les différentes communautés politiques Tshidi de la région, rapports entre celles-ci et les divers «étrangers» successifs, rapports qui se généralisent aujourd'hui à l'échelle de la planète. L'entrelacs de traces historiques sur lequel nous étions tombés à cet endroit résistait donc obstinément à l'objectif rapetissant de l'ici-et-maintenant ethnographique.

Nous devons par conséquent historiciser nos méthodes, si nous voulions rendre compte de l'archéologie sociale du lieu et des mémoires prolifiques de ses habitants. Et nous avons dû le faire au début des années 1970, lorsque l'histoire était profondément antipathique à l'anthropologie. Nous n'avions pas d'autre choix que d'élaborer une ethnographie des archives qui nous éclairerait sur les processus par lesquels le passé et le présent s'étaient construits l'un l'autre; une ethnographie qui impliquait, entre autres choses, de fouiller les sources – des images, des inventaires, des rapports comptables, des bribes d'objets, des documents, des survivances linguistiques, voire des silences et des absences – en vue d'y déceler la constellation de pratiques, de passions et d'intérêts ordinaires qui avait institué et consolidé ce site en tant que fait empirique, c'est-à-dire comme localité désignée et reconnue.⁶⁰ Ce travail nous

a souvent conduits à exhumer des textes et à les lire pour ce qu'ils *ne* disaient *pas*, ou à faire dialoguer des morceaux de papier qui croupissaient au fond de leurs cartons d'archives respectifs. Il nous a également fallu deviner derrière des verbes et des noms devenus inertes autant de choses vivantes et vécues, d'activités rituelles accaparantes et d'expressions collectives d'affects, d'efforts et d'effets.

Si l'ethnographie des archives a prouvé quoi que ce soit, c'est que Mafikeng, «le Lieu des Pierres», a depuis toujours été pris entre un massif rocheux et une zone convoitée. La ville fut fondée dans les années 1850 par le chef Tshidi alors en exercice, dans le double but d'éviter la saisie de sa terre par les colons blancs, et de contenir la diffusion du christianisme et de ses formes de civilité. Au fil du temps, et pour des raisons historiques très complexes, Mafikeng devint la capitale de cette chefferie. C'est à cet endroit que les Tshidi déclarèrent leur indépendance aussi radicalement qu'ils le purent de l'Etat colonial, des règles économiques édictées par les colons, et des missions anglaises, et à cet endroit également qu'ils façonnèrent un localisme à dimension ethnique – explicitement qualifié de *setswana*, «les manières tswana» – qui absorba sans heurts les pratiques culturelles des différents autres groupes avec lesquels ils entrèrent en contact. Les protestants convertis, pour leur part, étant des habitants originaires du lieu, firent cause commune avec une petite bourgeoisie nationale noire très impatiente et déterminée à proclamer sa modernité.

Il n'est guère besoin de rappeler ici que ces économies de signes et de pratiques, pour être appréhendées d'un point de vue ethnographique, doivent être méticuleusement inscrites dans les contextes locaux qui leur ont donné naissance. Mais elles exigent dans le même temps d'être rapportées aux processus translocaux dont elles sont d'emblée parties prenantes, – des processus (de marchandisation, de colonisation ou de prolétarianisation) composés d'une pléthore d'actes, de faits et d'énoncés dont seule une Théorie de l'Histoire, quelle qu'elle soit, peut fournir le cadre de description adéquat. La teneur de la culture religieuse, juridique et littéraire naissante des Tshidi, ainsi que leurs styles vestimentaires et leurs expériences de soi, furent tous formés d'images et de matériaux à la fois surprenants et familiers, autochtones et importés. Chacune de ces strates fut, à sa manière, une arène où se jouèrent et s'infléchirent parfois, selon le désir des Tshidi, les antinomies du monde colonial: parce qu'elles prenaient acte du contraste entre la magie et la foi, les coutumes et la raison, l'habillement traditionnel et la mode, les formes vivantes du monde *setswana* purent recycler, reconduire et résorber le contraste entre le particulier et l'universel culturels, entre les sujets ethniques et les individus modernes, – entre l'Afrique et l'Europe.⁶¹

L'anthropologie a été prise au piège de cette série d'antinomies durant une bonne partie de la période moderne. Son biotope ethnographique s'est ainsi

le plus souvent, sinon toujours, confondu avec le premier terme de chacune: le particulier, les sujets ethniques, l'Afrique. Ces termes ont aussi été pris, de manière générale, comme des désignations rigoureuses de domaines d'objets supposément autonomes, c'est-à-dire – par décret heuristique, dans le meilleur des cas – hermétiquement et herméneutiquement clos. Ce fut sans conteste le tropisme qui inspira notre premier terrain chez «les Tshidi-Rolong» de Mafikeng, en cette fin des années 1960 durant lesquelles l'ethnologie des tribus africaines, telle qu'elle était pratiquée sous le régime de l'apartheid, semblait confirmer aux héritiers du structuro-fonctionnalisme anglais le bien-fondé de leur dispositif analytique. Et pourtant ce terrain d'enquête – que nous avons choisi parce qu'il offrait une échappatoire vers le Botswana, en cas d'expulsion par le régime hostile aux recherches menées du «mauvais» côté de la barrière raciale – s'est avéré impossible à subsumer sous cette perspective. Dans la sphère des processus politiques, juridiques ou religieux, aussi bien que dans celle des relations de parentés ou des rites de guérison, aucune pratique coutumière n'était à vrai dire exempte de toute trace d'une confrontation avec une multitude d'ailleurs, et de toute imprégnation (souvent coercitive) par des forces sociales et matérielles plus larges et plus lointaines. La production du local a toujours été indissociable, ici, d'un effort visant à forger une norme de cohérence et de clôture existentielles qui pût être opposée aux contre-courants d'une histoire mêlant l'exclusion et l'expropriation économiques, l'évangélisme colonial, l'apartheid et les ravages de l'exploitation marchande de la main-d'œuvre, – mêlant de même prophètes et profiteurs, fous et migrants. Malgré leur hyper-modernité discordante, les formes bâties du *bantustan* ne figuraient qu'un échange de plus dans ce dialogue prolongé du local et du translocal, de l'ici et de l'ailleurs, – à condition que l'on considère ces expressions non pas comme des antonymes, mais comme les pôles constitutifs de cartes aux échelles différentes. Il s'est avéré plus tard que le système de l'apartheid était à l'agonie. La longue histoire coloniale qui l'avait engendré s'approchait de sa fin abrupte, que lui imposèrent la fin de la Guerre froide et le réajustement de l'ancien ordre international. Il en est allé de même pour l'organisation économique nationale qui sous-tendait l'*Ancien régime*, son infrastructure industrielle et sa souveraineté sans cesse remodelée par les effets cumulés du capitalisme néolibéral. Lorsque nous sommes retournés à Mafikeng, deux ans après les premières élections libres de l'histoire de l'Afrique du Sud, ses structures communales étaient occupées par des fonctionnaires du nouveau gouvernement de la province. La vieille ville des Blancs et son homologue noire, jadis séparées par une ligne de chemin de fer et par des interdits de castes aussi bien culturels que légaux, offraient les signes d'une intégration remarquable. D'autres présages laissaient penser que Mafikeng était entré dans une nouvelle ère, ou plutôt, que le dosage de rupture et de continuité s'était provisoirement

opéré en faveur de la première, – puisque l’histoire, pour nous, n’est *jamais* univoque et d’un bloc, mais *toujours* de l’ordre d’une équation analytique complexe dont la résolution est en cours. Des forces inédites, issues de l’économie globale davantage que de l’ancien ordre international, se faisaient alors sentir comme jamais auparavant. Certaines d’entre elles charriaient ce que les populations noires d’Afrique du Sud attendaient de leur libération, et une armada d’ONG, d’églises protestantes «universelles», d’entreprises d’enseignement à distance et de services d’accès à internet avait en effet débarqué en ville et dans ses alentours. Aussitôt, ou presque, les habitants locaux avaient cherché à toucher la prime que leur avaient promis ces techniciens spécialistes ès «développement» du XXI^e siècle. Non seulement les antennes paraboliques poussaient comme des champignons sur le veld, mais on pouvait en outre tomber sur tel bâtiment en briques adossé à un épineux, sur un lopin de terre stérile à tous autres égards, arborant ce panneau grossièrement peint à la main: «Nous enseignons en anglais, en phase avec l’ère de la globalisation.»

Parallèlement, des signes moins encourageants donnaient des motifs d’inquiétude aux Tswana. Plusieurs voix s’élevèrent – dans nos conversations, dans les courriers des lecteurs, sur la chaîne de télévision locale – pour constater que l’ancien système de migration de la main-d’œuvre s’était effondré, et que cet effondrement, ajouté à une récession sévère, avait entraîné une diminution drastique du nombre d’emplois disponibles, et notamment pour les jeunes hommes noirs. Les gens semblaient se suicider, périr dans des accidents, subir des violences, tomber malade ou devenir dépressifs dans des proportions tout à fait inhabituelles. Les équipements et les services publics se faisaient chaque mois plus rares. On croisait dans les rues des immigrés toujours plus nombreux en provenance d’autres régions de l’Afrique, dont la présence suscitait des discours méfiants et scandalisés: ils avaient, disait-on, déballé leurs marchandises en toute illégalité, et aux dépens des commerçants sud-africains, dans des rues qu’on croyait se rappeler plus propres et moins bruyantes. Mais ce n’était pas tout: ils avaient aussi introduit la drogue et le sida, et s’étaient accaparés le peu d’emplois qui restaient dans les fermes environnantes. Et pourtant, des personnes du coin semblaient prospérer de façon mystérieuse, en dépit de ce pessimisme et de ces discours apocalyptiques, et au milieu de cette économie de privations douloureuses. Nous avons montré ailleurs à quel point cet écheveau de circonstances a nourri l’envers brutal de l’économie occulte, et suscité l’assassinat de sorcières supposées et de supposés ensorceleurs de zombies.⁶²

Ensorcelleurs de zombies. Cela nous ramène à notre point de départ: à cet homme du commissariat, étrangement déconnecté de lui-même, à ces jeunes gens qui donnèrent la mort parce qu’ils pensaient que leurs pères avaient été transformés en travailleurs fantômes, à ces représentations populaires de la violence propre

à la sorcellerie et à son abstraction maléfique. Rappelez-vous ce que nous avons affirmé d'emblée: que le zombie est une figure métonymique du déploiement contemporain de forces historiques mondiales dans les régions du nord de l'Afrique du Sud, mais aussi de la discipline imposée à la main-d'œuvre par une forme de capitalisme néolibéral soucieuse de garantir la production d'une richesse sans travail. Rappelez-vous aussi les questions qui s'en sont suivies: quels partis pris méthodologiques adopter pour rendre compte de cette figure, de ces forces, de ces déterminations, et des relations qu'elles entretiennent? La nécessité d'engager dans l'élucidation de cette question une imagination sociologique à la fois locale et translocale, empirique et théorique, nous a sauté aux yeux dans un contexte qui était indissociablement pédagogique et ethnographique. Lors d'un cours d'histoire donné à l'Université de la province du Nord-Ouest, un étudiant est soudain intervenu dans la discussion: «Est-ce que les Américains croient au *diphoko* et aux remèdes magiques? Est-ce que ça se passe comme ici? Est-ce que les zombies posent aussi problème en Amérique?»

Quels partis pris méthodologiques d'enquête *avons-nous adopté*, en fin de compte, pour rendre compte dans nos travaux de cette présence des morts-vivants dans le monde Tswana actuel?

Flux discursifs et dialectique de la découverte

[Ecrire un roman], c'est comme une partie d'échecs en trois dimensions.

David Lodge, *Les quatre vérités*⁶³

Il en va de même lorsque l'on fait de l'ethnographie. Et l'on évolue alors même dans quatre dimensions, puisqu'il faut tenir compte du champ du virtuel, à savoir de cet agora électronique qui s'est invitée, jusque dans les mondes sociaux les plus reculés, en tant que moyen de diffusion translocale, support pour les transferts d'argent et autres formes de capitaux, rouage du marché et instrument de création de sphères publiques à géométrie variable.

A la différence des échecs, toutefois, la pratique ethnographique a pour première tâche de construire son propre terrain de jeu, son propre paysage heuristique. Notre stratégie d'enquête nous a toujours incités à placer ce terrain autour d'un ou de plusieurs foyers qui avaient éveillé notre vigilance anthropologique, *parce qu'ils étaient les creusets où se façonnaient, se déployaient, s'éprouvaient et s'implantaient socialement des préoccupations et des inquiétudes vernaculaires contemporaines – quelles qu'elles soient, et quelle qu'en soit l'échelle phénoménale*. Dans la mesure où nous visons à produire une anthropologie qui soit

empirique sans être empiriste, nous avons défini tous nos objets de recherche, sans exception, en lien étroit avec les enjeux qui prévalaient aux endroits et aux époques où nous avons travaillé, qu'ils aient concerné l'exercice du pouvoir dans les chefferies, les mouvements mystiques, le développement agraire et ses envers, les interactions coloniales, les économies occultes, ou, plus récemment, la criminalité, le maintien de l'ordre et la métaphysique du désordre. Au cœur de la dialectique du concept et du concret, c'est ce dernier qui aiguillonne la réflexion méthodologique, si bien qu'il constitue le *fons et origo* des opérations par lesquelles nous cherchons à saisir les processus existentiels de la vie quotidienne. Notre ethnographie *ne s'élanche donc pas* des hauteurs de la théorie ou d'un «grand récit», mais elle jaillit des enseignements d'une observation et d'une écoute attentives. Il est évident que notre manière de voir, notre attention et notre vigilance savantes, préexistent à ce calibrage empirique: elles sont inéluctablement tributaires d'un échafaudage conceptuel préalable, que la dialectique de la découverte, une fois à l'œuvre, peut néanmoins mettre à profit dans une reconstruction du dispositif théorique.

Le zombie, et l'économie enchantée dont il participait, constituaient précisément, dans les années 1990, l'un de ces foyers où les préoccupations de la période se présentaient sous une forme tangible. Comment le savions-nous? C'est le zombie lui-même qui vint à nous, de façon insistante, par d'innombrables chemins dont nous avons déjà évoqué certains: il surgit lors d'épisodes comme la rencontre avec l'homme débraillé sur Station Road, et ce qui s'ensuivit au commissariat, et le caractère incroyablement ordinaire de tout cela aux yeux des policiers; au moment du meurtre d'un incantateur de cadavres supposé, Mothlabane Mako-lomakwa, il apparut dans le traitement médiatique effrené de l'incident, dans les arguments échangés durant le procès, et dans toutes les conversations qui évoquaient alors une «épidémie» de violence occulte dans les provinces du nord; il servit de justification aux raids collectifs de jeunes gens qui, au nom de leurs communautés, s'en prenaient à tous ceux qu'ils jugeaient suspects de pratiques obscures; il s'immisça dans les histoires personnelles des gens, comme celle de ce descendant d'une dynastie dirigeante – un homme qui avait étudié pendant un an à l'université, qui avait un bon poste dans l'administration et qui jouissait, dans une grande ville proche, d'une excellente réputation de DJ –, dont la sœur avait été enlevée en secret par une sorcière pour laquelle il avait travaillé jusqu'à ce que la victime soit retrouvée, quelques mois plus tard; il fut encore le protagoniste de ce fait divers stupéfiant qui vit la police s'évertuer à protéger un jeune garçon des attaques répétées d'un irascible *tokoloshe*, un esprit sorcier translocal⁶⁴ contre lequel les forces de l'ordre appelèrent d'abord la chaîne de télévision locale à la rescousse, dans l'espoir que ses caméras pourraient quelque chose contre la créature, avant de se tourner en désespoir de cause vers plusieurs

techniciens du sacré; il fut pris au sérieux par l'Etat, dont les réactions suite aux lynchages de sorcières consistèrent à durcir les lois en la matière, à organiser des conférences de haut vol sur la question et à créer une commission d'enquête; il fut l'objet de discussions innombrables sur internet, dans les pièces de théâtre, les documentaires, les journaux et les talk-shows des chaînes de télévision régionales et nationales, et dans les productions culturelles locales; et, surtout, il hantait nos échanges les plus ordinaires avec les habitants de tous les recoins du district de Mafikeng, chez eux, dans les écoles, dans les magasins, dans les bouges des *shebeens*, aux stations de taxi et à l'église.

Ces exemples n'épuisent pas, loin s'en faut, l'ensemble des apparitions du zombie. Mais ils suffisent à suggérer comment un flux de récits, d'événements, d'activités, de drames vécus ou joués, de transactions matérielles, de conversations et de représentations peut en venir, pour autant qu'il irrigue les discours de sphères publiques différentes et complémentaires, à orienter le regard ethnographique et, partant, à embrayer une réflexion méthodologique. Les flux de discours ont des foyers d'attraction, mais ils sont intrinsèquement ouverts, diversement consistants, et variables tant dans leur contenu que dans leur composition. Pour déterminer ce qu'un tel flux englobe exactement, il est nécessaire de conjuguer un degré élevé d'attention à ce qui se passe sous nos yeux, l'inspiration audacieuse d'un flair savant, et un goût marqué pour la théorie et le travail philosophiques; et pour rendre compte de sa signification, il faut engager ce que nous avons appelé plus haut une «sociologie imaginative». Nous conférons à ce dernier adjectif une double acception. Il désigne à nos yeux une entreprise ethnographique qui consiste (i) à sonder les mondes vécus dans lesquels nous évoluons, sans autre restriction dans la mobilisation de l'*imagination savante* que le respect des impératifs politiques et éthiques de notre pratique, et (ii) à mener cette exploration à partir des manières dont ces mondes prennent sens dans l'*imagination indigène* des divers groupes de population qui y cohabitent. Nous insistons sur ces déclinaisons au pluriel des mondes et des groupes de population. Elles reconduisent un cliché anthropologique, certes, mais dont l'importance est cruciale, – à savoir que la plupart des signes et des pratiques auxquels nous portons un quelconque intérêt sont, sinon contestés, du moins pris dans une polyphonie irréductible de perceptions, d'évaluations, de moyens et de fins.

Pour autant que l'entreprise ethnographique implique, dans un premier temps, de puiser dans ces flux discursifs – et nous rappelons encore une fois, pour éviter tout malentendu, que ceux-ci ne sont pas seulement composés de conversations et de textes, mais aussi de *pratiques*, et qu'ils n'engagent pas seulement des significations, mais de la matérialité –, elle appelle trois opérations méthodologiques d'ordre critique, dont chacune est condition de la productivité des autres.

La première consiste à rechercher, dans le cadre d'un flux discursif donné, les points d'articulation des différentes sphères dans lesquelles il se manifeste, en repérant la coprésence transversale de personnes, de textes, d'images ou de lieux communs (et plus particulièrement de lieux communs iconiques). A cet égard, la sociologie imaginative que nous avons été en mesure de déployer autour de la figure du zombie, et qui s'est cristallisée dans cette abstraction, lestée d'observation ethnographique, de l'«économie occulte», a pris forme à force d'entendre et de voir sans cesse les mêmes choses: les jeunes prévenus dans le procès de l'assassinat de Makolomakwa prétendaient que la victime avait «tué leurs pères et les avait mis au travail»; les histoires de zombification revenaient toujours au «fait» que les sorcières impliquées, toutes sexuellement «perverses», «avaient transformé les gens en outils», interdisant ainsi aux citoyens ordinaires de gagner leur vie ou de fonder une famille; une vieille femme, soupçonnée d'avoir accumulée une richesse «mystérieuse», s'était vue dire par les «garçons» de son village venus la carboniser qu'elle était responsable de leur absence de revenu; et une majorité de l'opinion publique locale, toutes couches sociales confondues, imputait aux morts-vivants le manque d'emplois, l'entrave que cette situation opposait à l'entrée des jeunes hommes noirs dans l'âge adulte, et, plus largement, la spoliation de la communauté. Il ne faut pas en déduire que toutes les représentations et toutes les justifications de la (ré)apparition postcoloniale des zombies s'équivalent, ni que tout le monde leur confère une pertinence sociale similaire. Toujours est-il que, dès lors que la question est débattue – que ce soit dans les cours de justice ou autour d'une bière, sur les terrains de football ou dans les champs de maïs, dans une arrière-cour éclairée d'un brasero ou entre pompiers, dans les salles d'université, les paroisses ou les médias électroniques –, la discussion revient le plus souvent sur les liens entre la sorcellerie et la pénurie d'emplois ou de perspectives d'avenir définies, c'est-à-dire, en fin de compte, sur ce que nous pourrions qualifier, en termes généraux, de crise de la reproduction sociale. Car c'est autour de ce pouls de l'expérience vernaculaire que se ramifie le flux discursif du zombie, et que se déploie véritablement la dialectique du concept et du concret, de la théorie et de l'ethnographie.

La première opération méthodologique consiste donc à restituer les lignes de force du paysage phénoménal où s'enracine un flux discursif donné, en identifiant les foyers de son espace d'expérience et en cartographiant ses interpolations matérielles. La deuxième opération, quant à elle, requiert de suivre les traces de ce flux discursif, de ses signes et de ses images multiples, en vue de traquer ceux-ci le long des pistes qui les conduisent de leurs plus denses intersections à d'autres points encore indéfinis, et qu'il faut découvrir.

Deux exemples supplémentaires illustreront ce à quoi nous avons eu affaire.

40 Le premier concerne l'allusion à la perversion sexuelle des sorcières, qu'on re-

trouvait en filigrane dans la plupart des récits de zombies. De prime abord, cette allusion semble avoir moins de rapport avec la logique de l'économie occulte ou avec la figure du zombie, qu'avec l'image reçue de la sorcière comme «cauchemar standardisé»,⁶⁵ miroir inversé des normes d'un groupe, condensation de l'asocialité et de l'immoralité. Notre effort pour expliciter les présupposés de cette allusion, par le biais de questions posées à nos interlocuteurs ou à la faveur d'une récolte minutieuse de ses occurrences, nous a toutefois entraînés dans un labyrinthe de significations mêlant le sida, la sexualisation de la mort, le mauvais sang, la compromission de la masculinité et la disette, dont le centre diffus tenait à la certitude anxieuse qu'une menace pesait sur l'avenir des communautés, et qu'elle avait partie liée avec l'impossibilité dans laquelle étaient les jeunes hommes de trouver du travail ou de fonder une famille. En tant que perverse (et perversie) sexuelle, la sorcière incarne donc, dans ce cas, la destruction des liens collectifs, le dérèglement de la fertilité et la transgression abusive de la reproduction sociale.

Le second exemple a également retenu notre attention parce qu'il était un thème récurrent des récits de zombies: quelle est la portée de l'économie occulte? Quelle est la portée de la sorcière moderne? Est-ce que les phénomènes d'ensorcellement de cadavres, ou de fabrication obscure de la richesse sans travail, se rencontrent dans cette seule région? Ou est-ce qu'ils s'étendent au contraire plus loin? Une nuit, la chaîne de télévision locale a organisé un talk-show téléphonique, dont les deux invités principaux étaient de jeunes satanistes «repentis», accompagnés chacun de son conseiller spirituel. Interrogé sur la différence qui sépare la sorcellerie du satanisme, l'un d'eux répondit dans un mélange de setswana et d'anglais: «Le satanisme, c'est de la sorcellerie qui turbine au kérosène. C'est plus international.»⁶⁶ Cette remarque suscita une avalanche de réponses de la part de la communauté virtuelle assistant à l'émission. Le standard de la chaîne fut débordé. Dans toute la province, les spectateurs étaient subjugués. Il ressortait de tout cela que les satanistes étaient le plus souvent associés à de jeunes hommes noirs, c'est-à-dire à la catégorie sociale la plus exposée au chômage, et la plus encline à toucher aux nouvelles technologies du sortilège. On estimait par contre que les sorcières agissaient dans le cadre de conflits locaux, déterminés en outre par un long passé de liens de parenté et de relations communautaires, – même si l'on doit reconnaître qu'elles ont, elles aussi, élargi depuis peu leurs horizons et diversifié leur palette de techniques. Comme le suggère l'image pétrochimique du «kérosène», ce que les jeunes «satanistes» insufflent à l'économie occulte, c'est une capacité à «enfourcher le tigre» – ou plutôt, dans ces parages, le léopard – «de la condensation de l'espace-temps»,⁶⁷ à se déplacer instantanément sur de grandes distances, et donc à accumuler des biens sans effort visible et par des moyens inconnus des gens ordinaires. L'écheveau des références symboliques

est trop dense pour être démêlé ici: il renvoie en effet aussi bien à l'enrichissement «rapide» généré dans la postcolonie par le transport lucratif des gens, des signes et des choses, qu'à la redéfinition des frontières pertinentes et des horizons transnationaux dans une Afrique du Sud néolibérale. Mais ce qui nous devenait toujours plus évident, à mesure que nous écoutions les participants de l'émission et les gens avec qui nous la regardions, c'était que l'économie occulte liait pour eux les préoccupations, les activités et les relations locales – elles-mêmes pensées selon les catégories locales – à des forces indéchiffrables, venues d'un dehors tout aussi indéchiffrable et toujours plus «global». L'usage de ce dernier terme, répétons-le, n'est pas le fait d'une reformulation de notre part. Rappelez-vous ce signe sur l'école en briques de terre cuite, qui promettait une formation «en phase avec l'ère de la globalisation».

En résumé, la seconde opération méthodologique se confond avec l'établissement d'une carte embrassant toute l'étendue du paysage phénoménal, toute la géographie en quatre dimensions⁶⁸ où se développe et se déploie un flux discursif donné. Il va sans dire qu'une telle opération, à l'instar de celle qui consiste à discerner les pouls de l'expérience vécue, exige d'engager davantage qu'une ethnographie «multi-située». Elle appelle une ethnographie qui, une fois conduite sur des lieux particuliers et aiguillonnée par les questions qui y ont cours, soit menée dans des dimensions et à des échelles multiples: une ethnographie aussi attentive aux processus à l'œuvre dans l'espace virtuel, par exemple, qu'à ceux qu'on peut observer dans de «vrais» lieux en pleine gestation sociale, aussi attentive à la mass-médiation transnationale des images qu'aux médiations rituelles entre les êtres humains et leurs ancêtres, aux logiques des bureaucraties étatiques ou des cours de justice internationale qu'à l'exercice du pouvoir dans les chefferies «traditionnelles» ou dans les assemblées villageoises, aux flux de marchandises à travers le monde qu'à l'échange de dots entre lignages, *et cetera*. Des connexions intimes entre ces dimensions et ces échelles se dessinent souvent en pointillé: si les flux planétaires de marchandises sont aujourd'hui susceptibles de déterminer la teneur de la dot dans tel village africain, celle-ci peut en retour avoir un impact sur les flux planétaires de main-d'œuvre, de liquidités et de biens; de la même manière, si la portée des autorités locales et des cours de justice «traditionnelle» peut être limitée par la jurisprudence globale des droits de l'homme, celle-ci est mise au défi de répondre à la revendication des impératifs culturels «traditionnels».

La troisième opération méthodologique consiste à identifier les transformations d'un flux discursif donné à travers le temps, en vue d'évaluer précisément ce qu'il produit de neuf et ce qu'il reconduit d'ancien, quel dosage exact de rupture et de continuité il engage et suscite, et dans quelle mesure il est unique ou exemplaire, à son échelle, d'un phénomène plus large. Comment procéder? A la faveur d'un

contrepoint, qui (i) mette au jour une généalogie *locale* d'antécédents culturels, et (ii) la confronte à une archéologie *comparée* de signes et de pratiques similaires, seule à même de trancher si l'on retrouve ailleurs des discours parallèles, et sous quelles conditions. Quant aux zombies de la province du Nord-Ouest et à l'économie occulte dont ils font partie, les généalogies locales révèlent que leur apparition date d'une dizaine d'années, tout au plus; à cet égard, ils marquent une rupture. On en trouve pourtant des préfigurations dans les récits des missionnaires du XIXe siècle,⁶⁹ puisque la condition *seffi* dont ils parlent – et dans laquelle «la part d'humanité est morte, bien que le corps vive encore»⁷⁰ – était considérée comme la conséquence de l'assujettissement d'une personne par une autre, plus puissante qu'elle. Une telle forme d'existence a vraisemblablement ouvert un espace sémantique propice à l'émergence du zombie. Pour ce qui est de l'archéologie comparée, nous avons les preuves d'au moins deux situations historiques véritablement parallèles en Afrique, à savoir au Mozambique et au Cameroun où, dans le courant du XXe siècle, des zombies sont également apparus.⁷¹ Dans les deux cas, leur apparition fut intimement liée à des transformations radicales des conditions de travail coloniales, au démantèlement des relations établies entre les personnes, les dispositifs de production et les structures spatiales, à la précarisation des emplois salariés et à l'aliénation induite par de nouvelles formes de discipline de la main-d'œuvre. Additionnez le tout, il parle de lui-même: une fois historicisé et réinscrit dans son contexte culturel local, le flux discursif qui entoure le zombie présente aussitôt des liens avec l'histoire du mouvement ouvrier, avec une peur envahissante de l'assujettissement et de la marchandisation des personnes et des relations sociales, avec les menaces qui pèsent sur la survie de mondes locaux soumis à la pression de forces mystérieuses venues du dehors, et avec le vacillement des horizons et des attentes dû aux redéploiements du capital.

Conclusion

Ces considérations nous ramènent une dernière fois à la dialectique de l'induction et de la déduction, de la théorie et de l'ethnographie, du concept et du concret. Quand nous avons repris notre recherche dans l'Afrique du Sud post-apartheid des années 1990, nous ne nous doutions pas que nous serions confrontés à une économie occulte aussi florissante; ou, pour être plus précis, à la prolifération des phénomènes désignés par cette abstraction fondée ethnographiquement. Nous ne pouvions pas non plus savoir que l'économie était devenue l'un des centres d'intérêt de l'opinion publique. L'apparition d'une nouvelle espèce de sorcières et de zombies, et l'anxiété qui l'accompagnait, auraient pu être interprétées

comme la simple expression de relations et de conflits locaux ayant mal tourné. Plus encore, il aurait été possible, dans le cadre d'une anthropologie culturaliste obnubilée par le particulier, de défendre l'idée que les morts-vivants actuels sont une simple variation sur le thème ancien du *sefifi*, et que l'atmosphère vernaculaire mystique et maléfique d'aujourd'hui découle en droite ligne des notions «traditionnelles» de sorcellerie et d'ensorcellement. Et pourtant, une fois que nous avons délimité le flux discursif dans lequel s'inscrit la zombification – rendu intelligible, au plan de la méthode, par une cartographie du paysage où il a pris forme, par le recours à des généalogies locales et à des archéologies comparées, et par la médiation de nos propres instruments et partis pris conceptuels –, il est devenu évident qu'une explication de ce genre se serait révélée misérablement indigente. Elle n'aurait, d'une part, pas pu rendre compte du fait que, à peu près au même moment et en réponse à des conditions historiques largement identiques, des phénomènes similaires avaient eu lieu dans des contextes culturels très différents. Elle n'aurait, d'autre part, prêté qu'un intérêt de surface aux préoccupations véritables des Tswana vivant dans la province du Nord-Ouest, c'est-à-dire à *leurs* disputes au sujet de l'impossibilité de la reproduction sociale, des moyens obscurs de production de la richesse, des nouvelles formes de travail, de marchandisation et d'aliénation, et au sujet de la sorcellerie, du satanisme et de la globalisation.

En cherchant à rendre compte de ces disputes et de leurs motivations sociales, ainsi qu'à établir la phénoménologie du monde matériel et vécu où elles s'enracinaient, nous avons été amenés à adopter une posture théorique déclarée qui engage une compréhension particulière de l'histoire contemporaine du capital, et sur laquelle nous avons beaucoup écrit au cours de ces dix dernières années. Cette posture a pris le pas sur nos interprétations – et mésinterprétations – antérieures de la «nouvelle» Afrique du Sud. Mais elle a aussi rapidement dévoilé ses limites. Ainsi, s'il fallait n'en mentionner qu'une, notre approche de la logique du capitalisme industriel moderne et de ses ramifications coloniales ne nous avait pas préparés à la postcolonie, à ses zombies postmodernes et ses meurtres de sorcières sur fond de chômage, à sa «crise» de la masculinité et de la génération, et à cette présence vide de l'Etat qui la caractérise de manière si complexe. En d'autres termes, c'est l'*incomplétude* de notre bagage théorique – incomplet, cela dit, au regard du monde concret avec lequel nous entrons en contact – qui relança la dynamique dialectique de notre recherche, modifiant notre répertoire conceptuel dans la mesure même où il était mobilisé pour donner sens au paysage inattendu qui nous entourait.

L'ethnographie est logée à la même enseigne que la plupart de ce qui se fait en sciences sociales, même si les anthropologues rechignent souvent à le reconnaître. C'est un exercice multi-dimensionnel, une production conjointe du fait

social et du raisonnement sociologique, un entrelacement subtil de l'induction et de la déduction, du réel et du virtuel, du connu et du déroutant, des verbes et des noms, des processus et des produits, du phénoménologique et du politique. Robert Foster a récemment énoncé un point de vue que nous partageons, à savoir que le problème-clé de la pratique ethnographique «ressortit finalement à une question d'échelle». ⁷² Pour lui, cette question se résume à l'exigence «d'éviter de dissoudre les particularités locales dans l'homogénéité indistincte des conditions globales, sans pour autant traiter le local comme si sa spécificité radicale s'opposait en bloc ou ne devait rien au global». Pour nous, ce défi est plus exigeant encore. Il s'agit d'élaborer une anthropologie du temps présent nourrie d'ethnographie, qui résorbe la dichotomie *a priori* de la théorie et de la méthode: une anthropologie à dimensions multiples qui vise à rendre compte de la façon dont le local et le translocal se façonnent l'un l'autre, dans un processus qui génère à la fois de la différence et de l'identité, de la conjoncture et de la disjonction. Une anthropologie, en somme, qui se donne pour mandat de rendre intelligibles les destins croisés des existences humaines, quels que soient les mondes où elles s'inscrivent bon gré mal gré. ⁷³

(Traduit de l'anglais par Jérôme David)

Notes

- 1 Vernon Lee [Violetta Lee], «Amour dure», in *Les épées de l'effroi*, Paris 1970 (1ère édition 1890).
- 2 Durant les années d'apartheid, Mafeking était divisée: la ville «blanche» était séparée par une voie de chemin de fer de *Mafikeng*, «le Lieu des Pierres», la capitale des Tshidi-Rolong. Quand la «patrie» du Bophuthatswana fut créée dans les années 1970, son centre, Mmabatho, fut construit le long de Mafikeng/Mafeking. L'agglomération est aujourd'hui appelée, de façon peu commode, Mafikeng-Mmabatho. Le vieux Mafeking, comme enclave exclusivement blanche et comme nom de ce lieu, a disparu.
- 3 John L. Comaroff, Jean Comaroff, «Le fou et le migrant», *Actes de la recherche en sciences sociales* 94 (1992), 41–58.
- 4 Jean Comaroff, John L. Comaroff, «Alien-nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism», *Codesria Bulletin* 3–4 (1999), 17–28, republié in B. K. Axel (ed.), *Historical Anthropology and its Futures*, Raleigh 2002; cf. N. V. Ralushai et al., *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa*, s. l. 1996.
- 5 Depuis notre première publication sur les zombies de la province du Nord-Ouest (voir note précédente), on nous a régales, dans le monde académique ou ailleurs, d'innombrables histoires témoignant de leur présence un peu partout en Afrique du Sud. Pour prendre un exemple récent, Ilana van Wyk, de l'université de Pretoria, qui mène ses recherches dans le nord du KwaZulu-Natal, nous a raconté que, à en croire les habitants de la région, un grand nombre de zombies traversent la frontière depuis le Mozambique. Ces figures spectrales, qui sont réputées «ne pas parler», frappent par leur ressemblance avec celles que nous avons croisées à l'autre bout du pays.
- 6 Les jeunes gens ont été condamnés pour ce meurtre à 20 ans de prison chacun par la Cour suprême du Bophuthatswana. Pour des comptes rendus de ce cas, voir «Bizarre Zombie

- Claim in Court», *The Mail*, 31. 3. 1995, 2; Nat Molomo, «Petrol Murder Denial», *The Mail*, 2. 6. 1995, 2; «Five Men Jailed for 100 Years», *The Mail*, 22. 9. 1995, 23. Nous tenons à remercier de leur collaboration la première témoin de l'incident, Thaisi Medupe, la greffière de la Haute Cour à Mmabatho, Reggie Mpame, le chef de Matlonyane, Abraham Maeco, et plusieurs des associés de la victime.
- 7 Ce cas a été relaté dans les médias sud-africains; voir par exemple «Spirits Strike at Labour Relations», *Mail & Guardian*, 27. 9. 1995.
 - 8 La pièce de Brett Bailey a été jouée au Standard Bank National Arts Festival en juillet 1996, et fut ensuite retransmise à la télévision. Une série documentaire télévisuelle, *Issues of Faith*, a aussi abordé la question le 12 juillet 1998 sur SABC2; pour un compte rendu dans les journaux, voir par exemple Ntokozo Gwamanda, «Disturbing Insight into Kokstad Zombie Killings», *Sowetan*, 15. 7. 1998, 17.
 - 9 Cf. Lesley Fordred, *Narrative, Conflict and Change: Journalism in the New South Africa*, PhD. dissertation, Cape Town 1998.
 - 10 Patrick Harries, *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860–1910*, Portsmouth 1994.
 - 11 Barbara Ehrenreich, Arlie Russell Hochschild (ed.), *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York 2003; Nancy Scheper-Hugues, Loïc Wacquant (ed.), *Commodifying Bodies*, London 2002.
 - 12 Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Cambridge 2000. Même dans les endroits où le commerce se déploie uniquement à l'échelle nationale, il est souvent perçu comme un moyen par lequel les nouveaux riches – dont les opérations et les stratégies sont, d'après les stéréotypes en vigueur, toujours globales – prélèvent, dans un but malfaisant, l'essence des pauvres et/ou des êtres stigmatisés pour leur race. Il en va ainsi en Afrique du Sud, où le commerce d'organes à des fins thérapeutiques est très actif et suscite des discussions très animées au plan local. A ce point, d'ailleurs, que le prix des cœurs, des yeux et d'autres parties du corps, ont été mentionnés dans les médias (Jean Comaroff, John L. Comaroff, «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony», *American Ethnologist* 26/3 (1999), 279–301) et, plus récemment, dans une œuvre de fiction (Michael Williams, *The Eighth Man*, Cape Town 2002, 46).
 - 13 Comaroff, Comaroff (voir note 12).
 - 14 Jean Comaroff, «Consuming Passions: Nightmares of the Global Village», in Ellen Badone (ed.), *Body and Self in a Post-Colonial World*, numéro spécial de *Culture* 17/1–2 (1997), 7–19; Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville 1997; Jean S. La Fontaine, *Speak of the Devil: Allegations of Satanic Child Abuse in Contemporary England*, Cambridge 1997.
 - 15 Jean Comaroff, John L. Comaroff, «Second Comings: Neoprotestant Ethics and Millennial Capitalism in South Africa, and Elsewhere», in P. Gifford (ed.), *2000 Years and Beyond: Faith, Identity and the Common Era*, London 2002; Robert P. Weller, «Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan», in Jean and John L. Comaroff (ed.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, numéro spécial de *Public Culture* 12/2 (2000), 477–498; cf. Eric Kramer, *Possessing Faith: Commodification, Religious Subjectivity, and Community in a Brazilian Neo-Pentecostal Church*, PhD. dissertation, University of Chicago 1999.
 - 16 Mzilikazi Wa Afrika, «I Was Turned Into a Zombie», *Sunday Times* (supplément), 11. 7. 1999, 1.
 - 17 Judith Halberstam, Ira Livingston (ed.), *Posthuman Bodies*, Bloomington 1995; Francis Fukuyama, *La Fin de l'homme: les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris 2002.
 - 18 Ainsi, par exemple, un nombre significatif de films mettant en scène des zombies furent réalisés durant les années 1930 et 1940. De même, la zombification sur la chaîne de production fut un thème central de plusieurs autres films où la figure du zombie n'apparaissait pourtant pas comme telle, comme dans *Les temps modernes* de Charlie Chaplin (1936).

- 19 Nous abordons les enjeux théoriques et conceptuels liés à la figure du zombie et aux économies occultes dans une série d'articles discrètement apparentés – Comaroff, Comaroff (voir notes 4, 12 et 15) – ainsi que Jean Comaroff, John L. Comaroff, «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming», in Jean Comaroff, John L. Comaroff (ed.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham 2000).
- 20 Clifford Geertz, *Bali: interprétation d'une culture*, Paris 1983 (1ère édition en anglais, 1970).
- 21 Akhil Gupta, James Ferguson, «Discipline and Practice: <The Field> as Site, Method and Location in Anthropology», in A. Gupta, J. Ferguson (ed.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley 1997.
- 22 Arjun Appadurai, *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris 2001 (1ère édition en anglais 1996).
- 23 Fukuyama (voir note 17).
- 24 Gary Minkley, Ciraj Rassool, Leslie White, «Thresholds, Gateways and Spectacles: Journeying Through South African Hidden Pasts and Histories in the Last Decade of the Twentieth Century», manuscrit s. d.; cf. Jean Comaroff, «The End of History, Again? Pursuing the Past in the Postcolony», in Suvir Kaul et al. (ed.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham 2005.
- 25 Cf. Paul Stoller, «Globalizing Method: The Problems of Doing Ethnography in Transnational Spaces», *Anthropology and Humanism* 22/1 (1997), 82.
- 26 *The Great Outdoors* a été joué pour la première fois au Standard Bank National Arts Festival, le 30 juin 2000. Nous remercions Neil McCarthy de nous avoir transmis le manuscrit inédit de sa pièce.
- 27 Comaroff/Comaroff (voir note 12).
- 28 David Graeber, «The Anthropology of Globalization (with Notes on Neomedievalism, and the End of the Chinese Model of the Nation-State)», *American Anthropologist* 104/4 (2002), 1222.
- 29 Ioan M. Lewis, *The Anthropologist's Muse*, Welwyn Garden City 1973.
- 30 Sherry B. Ortner, «Fieldwork in the Postcommunity», *Anthropology and Humanism* 22/1 (1997), 61.
- 31 Gupta/Ferguson (voir note 21).
- 32 Cette prétention démesurée avait déjà été battue en brèche dans les années 1930, notamment dans les œuvres d'Isaac Schapera – voir Jean Comaroff, John L. Comaroff, «On the Founding Fathers, Fieldwork and Functionalism: A Conversation with Isaac Schapera», *American Ethnologist* 15/3 (1988), 554–565, dans l'ouvrage de Monica (Wilson) Hunter, intitulé *Reaction to Conquest* (London 1936), dans celui de Godfrey Wilson, *Economics of Detribalization* (Livingstone 1942), et dans les écrits de l'école de Manchester sur l'Afrique centrale.
- 33 George E. Marcus, «After the Critique of Anthropology: Faith, Hope, and Charity, but the Greatest of These is Charity», in R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York 1994, 44.
- 34 Graeber (voir note 28).
- 35 Marcus (voir note 33).
- 36 James Clifford, George E. Marcus (ed.), *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986.
- 37 Marcus (voir note 33), 46.
- 38 Par exemple: Harri Englund, «Witchcraft, Modernity and the Person: The Morality of Accumulation in Central Malawi», *Critique of Anthropology* 16/3 (1996), 257–279; Blair Rutherford, «To Find an African Witch: Anthropology, Modernity and Witch-Finding in North-Western Zimbabwe», *Critique of Anthropology* 19/1 (1999), 89–109; Marshall D. Sahlins, «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century», *Annual Reviews of Anthropology* 28/1 (1999), i–xxiii; Bruce Kapferer, «Star Wars: About Anthropology, Culture and Globalization», *Australian Journal of Anthropology* 11/2 (2000),

- 174–198; Bruce Kapferer, «Sorcery and the Shapes of Globalization: Disjunctions and Continuities – the Case of Sri Lanka», *Journal of the Finnish Anthropological Society* 26/1 (2001), 4–28.
- 39 Arjun Appadurai, «Discussion: Fieldwork in the Era of Globalization», *Anthropology and Humanism* 22/1 (1997), 115.
- 40 Harri Englund, James Leach, «Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity», *Current Anthropology* 41/2 (2000), 225–248.
- 41 Comme le remarque Steven P. Sangren, «Comment on Harri Englund and James Leach, «Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity»», *Current Anthropology* 41/2 (2000), 244, Englund et Leach prétendent qu'ils ne sont pas contre les grands récits en général, mais contre *ce* grand récit-là. Mais leur affirmation semble creuse au regard (i) de leur silence sur leurs propres partis pris théoriques, et (ii) de l'approximation avec laquelle ils parlent des travaux anthropologiques sur la modernité, dont la plupart – et notamment les nôtres – utilisent le terme *non pas* en tant que notion théorique, mais au contraire pour désigner un problème posé à la théorie anthropologique. Sur ce point, comme sur d'autres, les comptes rendus critiques de leur article par Akhil Gupta, «Comment on Harri Englund and James Leach, «Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity»», *Current Anthropology* 41/2 (2000), 240 sq., et Birgit Meyer, «Comment on Harri Englund and James Leach, «Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity»», *Current Anthropology* 41/2 (2000), 241 sq., sont riches d'enseignement.
- 42 Englund/Leach (voir note 40), 225.
- 43 *Idem*, 238.
- 44 Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961.
- 45 Graeber (voir note 28), 1223.
- 46 Dans leur discussion du colonialisme en Papouasie, par exemple, Englund/Leach (voir note 40), 233, ne mentionnent pas les témoignages qui s'attardent sur l'exploitation et la violence: et ceci, parce qu'on n'en trouve pas dans les récits locaux. Ils confondent ainsi, d'un côté, l'*expérience* indigène et sa *narration*, dont personne ou presque ne nie l'importance, et, de l'autre, une *analyse* véritable de la logique de l'oppression coloniale.
- 47 Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London 1973; Jairus Banaji, «The Crisis of British Anthropology», *New Left Review* 64 (1970), 71–85; Bernard Magubane, «A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Africa», *Current Anthropology* 12 (1971), 419–431.
- 48 Archie Mafeje, «Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?», *African Sociological Review* 2/1 (1998), 1–43; cf. John Sharp, «Who Speaks for Whom? A Response to Archie Mafeje's «Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?»», *African Sociological Review* 2/1 (1998), 66–73.
- 49 Bruce Knauff, «Theoretical Currents in Late Modern Anthropology: Toward a Conversation», *Cultural Dynamics* 9/3 (1997), 277–300.
- 50 Appadurai (voir notes 22 et 39); Geschiere (voir note 14); Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh 1999; Brad Weiss, *The Making and Unmaking of the Haya Lived World*, Durham 1996.
- 51 Marcus (voir note 33), 46.
- 52 Sharp (voir note 48); Stoller (voir note 25).
- 53 Appadurai (voir notes 22 et 39).
- 54 Ortner (voir note 30).
- 55 Sally Falk Moore «Reflections on the Comaroff Lecture», *American Ethnologist* 26/3 (1999), 304–306.
- 56 Moore (voir note 55), 306.
- 57 La quatrième dimension – étant entendu que les trois autres sont bien évidemment la longueur, la largeur et la profondeur – correspond aux horizons virtuels du cyberspace, où se redessinent sans cesse les relations constitutives du local et du global.

- 58 Mangope n'était pas encore, à proprement parler, président du Bophuthatswana. Il était premier ministre de l'Autorité Territoriale Tswana (TTA) depuis sa création en 1969, première phase de l'institution d'une ethno-nation «indépendante». Le Bophuthatswana ne naquit officiellement que quelques années plus tard. Dans la conscience historique Tshidi, cependant, le bref épisode de la TTA a été effacé: le savoir local stipule que le Bophuthatswana a été fondé à la fin des années 1960 sous le président Mangope.
- 59 Jean Comaroff, John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. I: *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991; vol. II: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago 1997.
- 60 John L. Comaroff, Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder 1992.
- 61 Nous avons dit ailleurs – Comaroff/Comaroff (voir note 59), vol. II, 25 – *pourquoi* ces antinomies tendent à être reproduites sur la longue durée, malgré le fait que la sociologie des mondes qu'elles décrivent vicie sans relâche tous les dualismes commodes. Nous avons également pris soin de souligner que ces oppositions, aussi souvent convoquées qu'elles soient dans le discours vernaculaire, ne peuvent jamais être considérées comme des repères conceptuels ou analytiques valides comme tels.
- 62 Comaroff/Comaroff (voir note 12).
- 63 Paris 2007 (1ère édition en anglais, 1999).
- 64 Le *tokoloshe* – petite figure chevelue flanquée d'organes sexuels disproportionnés – a longtemps été associé aux communautés linguistiques ngunis de la côte est de l'Afrique du Sud; jusqu'à une date récente, il n'apparaissait pas dans le paysage culturel de la province Nord-Ouest ou des régions parlant le sotho. Mais cette époque de translocalité l'a vu migrer, à l'instar de tant de choses «traditionnelles», et on le trouve désormais sur la plus grande partie du subcontinent.
- 65 Monica Wilson, «Witch Beliefs and Social Structure», *American Journal of Sociology* 56 (1951), 307–313.
- 66 Comaroff/Comaroff (voir note 12).
- 67 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1990, 351.
- 68 Voir note 57.
- 69 Comaroff/Comaroff (voir note 59), vol. I, 143.
- 70 J. Tom Brown, *Among Bantu Nomads: A Record of Forty Years Spent among the Bechuana*, London 1926, 173.
- 71 Comaroff/Comaroff (voir note 4).
- 72 Robert J. Foster, «Bargains with Modernity in Papua New Guinea and Elsewhere», *Anthropological Theory* 2/2 (2002), 247; cf. Comaroff/Comaroff (voir note 12).
- 73 Cet article a paru initialement en anglais: «Ethnography on an Awkward Scale. Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction», *Ethnography* 4/2 (2003), 147–179. Nous aimerions remercier Loïc Wacquant, l'éditeur créatif et clairvoyant de la version originale de cet article. Une mouture antérieure avait été présentée à l'occasion d'Ethnografeast, rencontre organisée par la revue *Ethnography* du 12 au 14 septembre 2002 à l'Université de Californie, à Berkeley, et intitulée «Ethnography for the New Century: Practice, Predicament, Promise». Le traducteur tient à remercier François G. Richard pour sa relecture attentive de la version française.

Zusammenfassung

Ethnografie auf einer «awkward scale». Postkoloniale Anthropologie und die Gewalt der Abstraktion

Auf welche Art und Weise hat die Entwicklung der Anthropologie weg vom Reservat und der Insel – einst ihre Raison d'être – die ethnografische Praxis infrage gestellt? Inwiefern haben die zunehmende Historisierung der Disziplin und ihre Begegnung mit den vielfältigen Effekten der Globalisierung ihre methodologischen Ausrichtungen und Strategien verändert? Wie sollten sich diese methodologischen Ausrichtungen und Strategien im Verhältnis zu den Transformationen innerhalb der sozialen und kulturellen Geografien der von den «Einheimischen» bewohnten Welt verändern? Ist es möglich, eine Ethnografie auf einer *awkward scale* in multiplen Dimensionen zu betreiben? Welche epistemischen Implikationen bergen diese Fragen für eine zukünftige Anthropologie? Ausgehend von den gegenwärtigen Debatten bezüglich der Beziehung zwischen Evidenz und Erklärung innerhalb der Sozialwissenschaften einerseits und den jeweiligen Ansprüchen des Lokalen und des Globalen beim Schärfen des ethnografischen Blicks andererseits untersucht dieser Artikel die Prämissen und Versprechungen der zeitgenössischen Ethnografie. Er beruft sich auf neueste Forschungen über das Aufkommen einer «okkulten Ökonomie» in der südafrikanischen Postkolonie, um für eine radikale Erweiterung der ethnografischen Methodologie und für eine Methode zu argumentieren, die zugleich induktiv und deduktiv, empirisch und einfallsreich ist.

(Übersetzung: Barbara Lüthi)