

L'héritage de Herder : nationalisme, migrations et pratique théorique de l'anthropologie

Autor(en): **Wimmer, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **1 (1996)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007145>

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'héritage de Herder

Nationalisme, migrations et pratique théorique de l'anthropologie¹

Andreas Wimmer

Quelle pratique pour l'anthropologie? Tout dépend, bien sûr, de la notion de pratique à partir de laquelle on recherche une réponse. Si nous nous référons à la différence entre théorie et pratique que le sens commun produit, cette distinction correspond à la dichotomie entre pensée et action, travail de réflexion et travail de réalisation, science académique et science appliquée. La problématique se réduit donc à la question de savoir ce que l'anthropologie peut apporter aux technologies sociales et ce qu'elle perd de son capital d'innocence quand elle se met au service de l'Etat ou de ses contreparties non gouvernementales. A l'arrière-plan de cette distinction entre théorie et pratique, l'anthropologie observe à la fois le rôle que son enfant naturel, la science appliquée, joue dans le monde non académique et la manière dont elle utilise l'héritage scientifique de ses parents. En reprenant la terminologie du sociologue allemand Niklas Luhmann (1990), le point de vue exprimé ici est celui d'un observateur de deuxième ordre qui observe ce que les observateurs de

premier ordre, les praticiens de l'anthropologie appliquée, observent.

Prenons comme exemple la recherche appliquée sur les migrations, ainsi qu'elle se fait dans une institution telle que le Forum suisse pour l'étude des migrations. De l'observatoire anthropologique, on peut voir, par exemple, que toute description et analyse des migrations transnationales ainsi que les processus d'adaptation et d'intégration des communautés de migrants – comme les institutions de recherche appliquée les présentent – est étroitement liée à certaines conceptions de l'espace, du territoire et des frontières; de même, toute la problématique de la migration est la conséquence de l'utilisation de certains instruments d'observation. Sans définition de frontières entre territoires bien délimités, il n'y a pas de migrants. Les notions d'adaptation et d'intégration, si proéminentes dans la recherche sur les migrations, restent également tributaires de l'idée d'un espace homogène, coloré et imprégné d'une culture et d'une société spécifiques. Ce sont les tâches migra-

¹ Je remercie Philippe Vaucher pour la relecture attentive de cet article.

toires sur ce tissu homogène ou, pour utiliser une autre métaphore, les inclusions dans le minéral de la société qui produisent la problématique de l'intégration.

Il est cependant plus intéressant de situer la problématique de la relation entre pratique et anthropologie sur un plan plus abstrait, en considérant, comme l'avait formulé Louis Althusser (1965, chap. 3), que la pensée académique est elle-même une pratique théorique. De ce point de vue, il n'y a pas un abîme épistémologique du type théorie-pratique qui séparerait d'une part la recherche scientifique, et de l'autre, les travaux dans les institutions de la coopération au développement ou le travail social avec les réfugiés. Sans négliger les différences entre les règles du discours scientifique et du discours politico-administratif (voir Wimmer 1995a, chap. 1), tous les deux peuvent être interprétés comme des pratiques de catégorisation et de représentation du monde social.

Bien entendu, ce type d'interprétation se situe lui-même selon une perspective extérieure à la pratique de l'anthropologie académique et appliquée. Pour reprendre le jargon de Luhmann, il faut adopter une position d'observateur de troisième ordre, celle de la sociologie du savoir qui s'occupe de l'analyse des discours scientifiques (voir aussi Bourdieu 1984). De cet observatoire de troisième ordre, on se rend compte, en examinant les recherches appliquées sur les migrations avec des instruments d'observation anthropologiques, qu'on ne découvre pas grand-chose, excepté que ces recherches oublient trop souvent, dans leurs études d'assimilation ou d'intégration, que la société nationale, ou celle des immigrants, n'est pas homogène mais plutôt différenciée en une multitude de sous-cultures (cf. par exemple Barou 1993). La critique anthropologique des études sur les migrations propose simplement une vision plus différenciée de la structure de ces entités culturelles.

Cette limitation de la critique tient au fait que les concepts basiques des recherches sur les migrations ainsi que les constructions théoriques de l'anthropologie possèdent une logique interne similaire: logique homo-

logue aux principes de l'Etat-nation. L'Etat-nation est sûrement l'institution qui, plus que nulle autre, a façonné la société moderne et la manière dont ses membres décrivent la réalité sociale. Or, le fait de raisonner en termes d'Etat-nation est devenu, de nos jours, une évidence telle qu'il devient difficile, voire impossible, comme Pierre Bourdieu l'a démontré récemment (1993: 49-52), de prendre une distance critique à son égard. Comment alors est-il possible de tenir une position d'observateur de troisième ordre et formuler une thèse comme celle que je viens d'exposer? Grâce aux phénomènes transnationaux, nous sommes de plus en plus en position de déconstruire l'auto-évidence de la pensée nationaliste ainsi que son homologue, la pratique théorique de l'anthropologie classique. Deux acteurs sociaux produisent ces phénomènes transnationaux, les migrants, groupe impuissant du monde globalisé, d'un côté, et les tout-puissants du monde globalisé, les grandes entreprises capitalistes, de l'autre. Ces acteurs ont suscité une crise de l'institution de l'Etat-nation et, à travers la réflexion anthropologique sur les phénomènes transnationaux, ont ouvert de nouvelles possibilités de comprendre en quoi consistait la pratique théorique de l'anthropologie classique. Nationalisme, recherche sur les migrations et théorie anthropologique sont, de ce point de vue, des modes de représentation homologues qui se modifient en développements parallèles.

L'homologie entre la pratique théorique de l'anthropologie et la pensée nationaliste se perçoit surtout dans la manière dont sont représentés l'espace culturel et les frontières entre les entités qui forment l'ensemble du monde social. Je voudrais donc commencer par une analyse de la façon dont le nationalisme moderne a construit l'espace, le territoire et les frontières. Dans un deuxième temps, j'essayerai de montrer que l'anthropologie classique est, au moins sous l'aspect de la construction de l'espace culturel, une fille de cette pensée nationaliste, une fille non reconnue cependant. Ensuite, j'analyserai le rôle des trouble-fête de la pensée et de la pratique nationaliste, en limitant la dis-

cussion aux migrants, pour enfin évoquer les quelques répercussions sur la théorie anthropologique et la possibilité d'un futur post-nationaliste.

Les isomorphismes du nationalisme

Le nationalisme devrait être inclus dans la liste des grands récits de la modernité, récits sur lesquels a écrit le philosophe Jean-François Lyotard (1983). En effet, il s'agit là du récit dominant et structurant de notre âge, qui n'aura finalement pas été celui de la guerre des classes, comme l'avait anticipé un grand penseur qu'on ne cite presque plus aujourd'hui, mais celui de la guerre des nations. Mon propos n'est pas ici de traiter des aspects politiques, légaux et économiques de la construction de l'ordre nationaliste (voir Wimmer 1995b, 1996a); je voudrais plutôt me limiter à l'évocation des représentations de l'espace qui s'y conforment.

Ainsi que l'ont montré récemment des anthropologues tels que Liisa Malkki (1992), Ana María Alonso (1994) ou Bruce Kapferer (1989), la pensée en termes d'Etat-nation se base sur une série d'isomorphismes et de métaphores particuliers. Il faut tout d'abord souligner le fait que la pensée nationaliste, comme toutes les représentations du monde social qui s'inscrivent dans la tradition aristotélicienne et thomasiennne, distingue différents aspects de la vie sociale: l'Etat, c'est-à-dire les questions de gouvernement, l'économie, qui englobe la production et la distribution de biens matériels, la société, constituée des relations entre les hommes, et la culture, qui touche à leurs comportements, leurs mœurs et leurs croyances.

Une des caractéristiques essentielles de la pensée nationaliste est que cette dernière considère tous les aspects de la vie sociale comme l'expression d'une seule entité intégrante: la nation². La politique, l'économie, la société et la culture sont vues comme des phénomènes isomorphes car elles sont également l'expression de la force fixatrice de

la nation. La nation elle-même se caractérise d'abord par une *culture* spécifique et unique qui lui donne de l'esprit et une vie durable. Cet esprit collectif, le fameux *Genius eines Volkes* de Herder, qui se transforme et se germanise dans la pensée romantique en *Volksgeist*, terme popularisé par le juriste Savigny, distingue la nation d'une simple collectivité d'individus. L'esprit de la nation s'exprime sous une forme plus pure dans la vie quotidienne de ceux qui ne sont pas encore contaminés par les maladies de la modernité cosmopolite, dans les chansons et les danses populaires, dans les récits des paysans et dans leur langage.

La nation est donc capable, à travers cette force culturelle et historique, de surmonter l'égoïsme individualiste et d'intégrer ses membres dans une communauté; ceux-ci sentent qu'ils sont sculptés dans le même bois et qu'ils respirent tous au rythme de l'âme nationale. La nation est donc perçue comme une *société* communautaire par ceux qui ont la même culture – une *Volksgemeinschaft* ainsi que l'écrivait en 1809 le maître penseur du romantisme politique, Adam Müller (*Elemente der Staatskunst*)³. Aux yeux des nationalistes, cette société apparaît comme égalitaire, parce que fondée sur l'idée d'une homogénéité culturelle: la société est formée de tous ceux qui partagent la même culture, indépendamment de leur situation économique, de leur état social ou de leur profession.

Pour que les gens puissent s'exprimer librement au sein de cette culture et que cette dernière puisse se développer et s'épanouir sans obstacles, la communauté nationale doit déterminer son propre destin, sans interférence extérieure. Seule l'autodétermination nationale peut garantir que la communauté des mêmes puisse être une communauté de solidarité et d'égalité fraternelles. C'est pourquoi les égaux doivent être gouvernés par les mêmes, le gouvernement doit être formé de représentants de la nation. Autrement dit, chaque nation a besoin de son propre *Etat*. Celui-ci a pour but de défendre les intérêts des égaux et similaires contre l'extérieur. Il garantit l'indépendance de la nation comme communauté politique.

³ Pour une analyse de la pensée politique du romantisme, voir Reiss (1955).

² Greenfeld (1992: 4-12) analyse les modifications historiques du concept de nation. Je suis dans mon analyse Gellner (1983) et Anderson (1991) qui interprètent le nationalisme à la fois comme théorie de légitimité politique et comme une «communauté imaginée».

L'Etat devrait également garantir que la production et la distribution des biens économiques, qui se trouvent au sein de la communauté, servent l'intérêt de la nation et assurent son indépendance vis-à-vis de l'extérieur, ainsi qu'un minimum de solidarité entre les égaux à l'intérieur. Car le cœur du corps national, l'économie, doit pourvoir tous ses membres en énergie, alors que le gouvernement joue le rôle de la tête en exprimant la volonté collective et en coordonnant les activités du corps. Afin que cette circulation d'énergie puisse se développer sans obstacles, il est nécessaire d'abolir tous les droits de douane qui existent à l'intérieur du territoire national et d'intégrer les régions par un système de transports ferroviaires adéquat. La force de l'économie ne se résume cependant pas uniquement à des facteurs économiques mais se fonde, ainsi que Friedrich List le souligne dans son chef d'œuvre *Das nationale System der politischen Ökonomie* (1841), sur les «forces productrices de la nation», son éducation, son savoir et sa santé. C'est ainsi que l'ensemble des *processus économiques* devient en allemand *Volkswirtschaft*, c'est-à-dire l'économie du peuple.

Ces quatre isomorphismes produisent une seconde spécificité de la pensée nationaliste que l'on pourrait caractériser comme une territorialisation de sa sociologie primitive. Car l'isomorphisme entre société, culture, politique et économie aboutit à la coïncidence des frontières territoriales correspondantes. Par contraste, dans l'imagination sociologique des anciens empires, la politique était définie par des frontières bien plus incluantes que celles du social. L'idéologie de l'Etat consistait en une religion universaliste et la politique incluait potentiellement tout l'umma ou la chrétienté, alors que le monde social était formé par une multitude de communautés religieuses, professionnelles et ethniques, dans le cas du sultanat, de groupes d'états, de professions et de villages pour les empires européens (Schiffauer 1992). La coïncidence des frontières, dans la pensée nationaliste, conduit à une définition beaucoup plus stricte de ce qui est en dedans ou de ce qui est en dehors

(Heckmann 1992: 41)⁴. Elle permet la territorialisation de la construction du monde social et une projection de la nation dans l'espace. Le territoire occupé par la communauté nationale définit en même temps les frontières de l'Etat-nation, les frontières entre l'espace culturel propre et l'étranger ainsi que la frontière entre l'économie intérieure et l'économie extérieure.

La territorialisation de l'image nationaliste du monde n'est cependant pas seulement une conséquence des isomorphismes et des congruences frontalières mais aussi de l'égalitarisme nationaliste. Je voudrais ici reprendre un argument que l'anthropologue Louis Dumont (1983) a présenté dans son analyse de l'idéologie de la modernité. Dans les empires prémodernes, les frontières qui séparaient les groupes sociaux, selon l'image d'un ordre juste, étaient de type horizontal: différenciation entre castes, entre états, entre prêtres et laïques, conquérants et conquis. L'égalitarisme nationaliste, qui s'est formé *contre* les idéologies de la hiérarchie légitime, ne permet pas de penser dans ces catégories. Restent les modes de distinction verticale, c'est-à-dire la différenciation entre entités de structure interne identique. Bien que le nationalisme imagine la nation comme un groupe de descendance commune, il ne peut pas définir cette descendance selon une terminologie parentale, comme c'est le cas dans les systèmes dits segmentaires. C'est pourquoi la démarcation territoriale joue un rôle si important pour tous les nationalismes. La distinction entre l'étranger et l'autochtone doit être établie sur une base territoriale, séparant un espace national de l'autre. Le cours des frontières nationales devient ainsi le fétiche des nationalistes, comparable au culte des frontières culturelles entre les états sociaux des empires prémodernes; le territoire national se transforme en un sanctuaire qu'il vaut la peine de défendre, comme autrefois la vie des rois, avec le sang du peuple; le passage des frontières nationales se transforme en un rite de passage, comme l'était auparavant l'entrée du palais des seigneurs⁵.

La construction nationaliste de l'espace que je viens d'esquisser correspond aux

⁴ Les isomorphismes du nationalisme et la territorialisation des frontières sociales sont illustrées par une citation de Fichte, où ce dernier présente sa vision d'un Etat idéal: «In diesem Staate sind alle Diener des Ganzen, und erhalten dafür ihren gerechten Anteil an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes, und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmässige Fortdauer garantiert. [...] Ist es vielmehr der wahre Zweck des Staates, allen zu demjenigen, was ihnen als Teilhabern der Menschheit gehört, zu verhelfen und nun erst sie dabei zu erhalten, [...] so muss, damit dies möglich sei, der nicht zu ordnende Einfluss des Ausländers davon abgehalten werden; so ist der Vernunftstaat ein ebenso durchaus geschlossener Handelsstaat, als er ein geschlossenes Reich der Gesetze und der Individuen ist» (Johann Gottlieb Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat: ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*).

Les conceptions nationalistes de Fichte sont résumées, entre autres, par Kriegel (1993).

⁵ Le modèle type de cette transformation des principes de légitimité est représenté par la révolution française, voir Dom et Dinwiddy (1988).

cartes du monde dont on trouve au moins un exemplaire dans chaque famille ayant des enfants en âge scolaire. La surface du globe est répartie entre les pays du monde qui se distinguent clairement l'un de l'autre, les frontières sont bien définies et identiques sur presque toutes les cartes éditées la même année dans le monde. Les cartes nous disent que chaque Etat est peuplé par une nation qui a des frontières sociales bien définies et qui dispose d'une coloration culturelle spécifique. Le monde est réparti en une série d'espaces homogènes. Cette représentation est bien établie; après deux cents ans de guerres nationalistes, de répartitions de populations selon l'origine nationale, de révolutions nationalistes etc., on pourrait dire qu'elle s'est réalisée en grande partie en Europe occidentale et même au-delà. Ce n'est certes pas ici le lieu de poser la question du succès de ce projet politique (voir Wimmer 1996a; 1997a). Je voudrais plutôt essayer de montrer dans quelle mesure la pensée anthropologique a été influencée par ce grand récit de la modernité.

L'anthropologie, fille de la pensée nationaliste?

Bien entendu, il n'y a pas d'uniformité de doctrine dans la pensée anthropologique. Elle est plutôt, comme toutes les disciplines scientifiques, dans un état constant de révolution paradigmatique, d'adaptation aux courants politiques dominants, etc. En plus, les sciences humaines sont soumises à des fluctuations conjoncturelles en ce qui concerne leur popularité hors de l'académie et des cercles intellectuels. L'âge d'or de l'importance publique de l'anthropologie se situe entre la fin de la première guerre mondiale et les années cinquante; aussi limiterai-je la discussion à cette période. A cette époque, le relativisme culturel que l'anthropologie classique développait jouait un rôle important dans les débats publics, surtout comme contre-idéologie au fascisme, qui combinait un darwinisme simpliste avec

ce qu'on appelle aujourd'hui le racisme scientifique. C'est ainsi qu'après la deuxième guerre mondiale, l'UNESCO publiait des manifestes contre le racisme écrits, entre autres, par Lévi-Strauss (1952); c'est dans ce contexte que l'*American Anthropological Association* défendait le relativisme culturel publiquement, même contre l'universalisme de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 (*American Anthropological Association*, 49, 1947).

De quelle manière cette anthropologie classique construisait-elle le monde social? Selon la doctrine des *founding fathers* de l'anthropologie académique, chaque culture représente une individualité unique, une entité historiquement stable et socialement intégrée. Une culture incluait l'économie à travers l'organisation sociale, les systèmes politiques ainsi que les croyances religieuses, en fait tous les aspects de la manière de vivre d'un groupe d'hommes qui ne sont pas liés à leur nature biologique (voir les définitions dans Kroeber et Kluckhohn 1952). Les différents aspects de la vie culturelle sont intégrés dans un ensemble de valeurs et de normes et, de cette manière, forment un tout cohérent et organique. Chaque culture témoigne, dans une même mesure, de la créativité et de la diversité productrice de l'humanité. Le monde social est constitué par cette multitude de cultures, le globe est recouvert d'une mosaïque de petites entités ethno-culturelles. L'ethnologie avait pris à cœur de décrire, morceau par morceau, ce tapis mondial, de comprendre et d'analyser le mode de vie des Nuer, des Kwakiutl, des Kachins, des Zinakantèques, etc.

Les parallèles avec la pensée nationaliste sont évidents. Si on remplace l'idée d'un ensemble de valeurs et de normes, l'ethos d'une culture, par le concept d'esprit de la nation et si on se rend compte que les différents systèmes politiques reconnus et classifiés par les anthropologues n'ont de sens pour les nationalistes que s'il s'agit d'un Etat moderne, la traduction directe des concepts nationalistes en terminologie anthropologique ne pose aucun problème. Les deux partent de l'axiome de la plasticité totale de

L'homme qui est sculpté par la culture dans laquelle il est né. Les deux construisent la congruence des groupes culturels, sociaux, politiques et économiques. Les deux imaginent l'espace comme formé par une série de territoires homogènes et clairement délimités.

Bien sûr, il ne faut pas oublier les différences. La construction anthropologique de l'espace contient des milliers de petites nations sans Etat propre. Si le nationalisme portraiture le monde en style Modigliani, l'anthropologie l'imagine plutôt, pour modifier la métaphore d'Ernest Gellner (1983: 139), comme un cadre de Kokoschka. Une vue sur les cartes ethnographiques, par exemple le fameux atlas des cultures du monde qui a été produit par les anthropologues de l'Union Soviétique (Atlas Naradow Mira 1964), montre que l'anthropologie n'est pas intéressée par les frontières des Etats; tout au contraire, elle est normalement partisane des «sociétés contre l'Etat» ainsi que Pierre Clastres (1982) a caractérisé les peuples tribaux de l'Amérique du Sud. Au même titre que le nationalisme, elle construit le monde social comme une série d'espaces homogènes et s'occupe de la cartographie culturelle. Mais ce projet anthropologique n'implique pas une légitimation des revendications nationalistes, bien que quelques monographies, comme celle de Kenyatta (1979) sur les Kikuyu, aient été écrites ou, plus souvent, réinterprétées sous l'angle d'un ethno-nationalisme militant. Les intentions politiques du nationalisme et de l'anthropologie classique sont bien différentes⁶; le particularisme politique ne s'accorde pas facilement avec l'humanisme relativiste.

Si, dans les pamphlets de l'extrême droite, on ne cite plus aujourd'hui Chamberlain ou Gobineau mais Lévi-Strauss et Ruth Benedict (voir Taguieff 1988), ce n'est pas parce que les œuvres classiques de l'anthropologie cachent un nationalisme subtil mais plutôt parce que la manière de construire l'espace social permet de transformer un postulat anthropologique, par exemple la singularité et l'originalité de chaque culture

territorialisée, en un argument nationaliste impliquant un droit d'intégrité pour toutes les cultures-territoires y compris les cultures occidentales «menacées par l'immigration». Cette homologie inquiète tellement les anthropologues contemporains de la terreur des guerres nationalistes des Balkans que quelques-uns commencent à prendre pour tâche le «writing against culture», titre d'un article d'Abu-Lughod (1991) devenu célèbre. A mon avis, il s'agit-là d'une surréaction car même l'individualisme humaniste, qui est proposé comme alternative à l'essentialisme culturel de l'anthropologie classique, peut être retourné en un projet politique totalitaire, par exemple un libéralisme anarchiste.

Au lieu d'essayer d'immuniser la pensée académique contre les virus politiques, il serait préférable de mieux connaître les circonstances sociales, historiques et idéologiques qui produisent cette homologie. On pourrait proposer une thèse du même type que celles de l'histoire des mentalités (cf. Raulff 1987): la construction nationaliste de l'espace est devenue l'arrière-plan non discutable de toute pensée sur des questions de différence culturelle. Les anthropologues naviguent avec leur bateau intellectuel en utilisant des cartes que leur fournissent leur propre culture nationaliste. Leur théorie culturaliste est également une expression de la mentalité générale, au même titre que les différentes formes de nationalisme romantique, politique, voire xénophobe. Malheureusement, une telle analyse ne mène pas très loin car en même temps que les anthropologues nord-américains formulent leur concept de culture comme totalité homogène, d'autres disciplines, comme la sociologie, s'occupent d'affiner l'évolutionnisme de Spencer et le fonctionnalisme de Durkheim. Projet qui montre certes des affinités avec celui de l'anthropologie, mais qui est quand même loin de l'imaginaire nationaliste de l'espace social, qui s'occupe plutôt de décrire l'hétérogénéité de cet espace, à savoir sa différenciation en classes ou en termes de division sociale du travail⁷. L'histoire des mentalités présuppose une homogénéité de la pensée qui, comme

⁶ Ainsi que Kenneth Le montre dans un article sur l'Afrique du sud-ouest (1994), même dans le contexte de la politique coloniale, l'homologie entre les deux modes de représentation de l'espace n'implique pas nécessairement une collusion ou une collaboration politique entre anthropologues et fonctionnaires.

⁷ L'approche de Goody (1993) montre les affinités entre la sociologie et l'anthropologie sociale britannique en ce qui concerne la construction de l'espace culturel. Il le distingue de manière programmatique comme une approche «européenne» et le contraste par la perspective anthropologique nord-américaine.

l'homogénéité imaginée par les nationalistes et quelques anthropologues, ne correspond pas nécessairement à la réalité.

Une explication plus modeste serait celle qu'offre l'histoire des idées. Il est bien connu que le concept de culture, dans le sens que lui a donné l'anthropologie anglophone moderne, a été traduit de l'allemand *Kultur*. En effet, la fameuse définition de Tylor de 1871 correspond à la première utilisation de ce terme de «culture» dans le monde anglophone (Kroeber et Kluckhohn 1952: 11sq.); définition influencée par le livre *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* de Gustav Klemm datant de 1843, où on trouve, par ailleurs, une conceptualisation de la société en termes de «corps du peuple» (*Volkskörper*), métaphore typiquement nationaliste. On pourrait donc construire une généalogie intellectuelle qui partirait de l'ouvrage *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Johann Gottfried Herder, point de référence du nationalisme romantique et politique de la première moitié du 19^e siècle. Herder a influencé la pensée de Klemm, et par là la définition classique du concept de «culture» de l'anthropologie anglophone; plus directement dans cette filiation de Herder et de ses successeurs romantiques, l'anthropologie germanophone et slavophone se formait comme *Volkskunde* des peuples extra-européens, dite *Völkerkunde*. La pensée de Herder a également laissé des traces dans la «psychologie des peuples», par exemple de Bastian ou de Wundt, qui s'occupait d'analyser les aspects de la vie psychique individuelle modélisés par la mémoire collective, par les manières de penser et de sentir typiques d'un peuple, qui sont donc l'expression de son esprit.

Franz Boas transmet cette conception au sein de l'anthropologie américaine. Collaborateur d'Adolf Bastian, il fut fortement influencé non seulement par l'historisme allemand et son anti-hégélianisme prononcé (cf. l'interprétation de Harris 1969, chap. 9), mais aussi directement par Herder (Boas 1974 [1904]: 24)⁸. Boas a toujours souligné, surtout dans ses attaques contre les spéculations évolutionnistes de son temps, le caractère de bricolage que l'histoire imprévisible

des diffusions et des inventions donne à chaque culture (Wolf 1994); d'un autre côté, il parle lui-même d'un *genius of the people* (Boas 1974 [1898]: 96), qui donne cohérence à cette histoire culturelle et qui forme la pensée subconsciente des membres d'une culture (cf. aussi Stocking 1974; Lévi-Strauss 1991: 118) – une idée qui sera plus tard élevée en credo d'une école de pensée (la *culture and personality school*). Le concept de culture, que Boas introduisit dans l'anthropologie nord-américaine, fut donc influencé par les mêmes sources qui nourrirent le nationalisme du 19^e siècle (cf. aussi Stocking 1989: 4-5).

Bien qu'une telle analyse historique soit utile, elle laisse ouverte la question de savoir si l'anthropologie se serait développée d'une manière différente si, par exemple, Boas n'avait pas pris la décision d'émigrer aux Etats-Unis ou s'il avait obtenu une bourse pour des études de psychologie – problème typique de toutes les analyses historiques. Seule une analyse de l'ensemble du champ académique, du processus de différenciation entre anthropologie, sociologie et histoire, et du développement des relations entre le champ académique et les champs politique et idéologique de la société englobante, pourrait fournir une réponse à la question de l'homologie entre la pensée nationaliste et anthropologique.

Disons enfin que cette homologie s'est aujourd'hui presque dissoute. L'image que l'anthropologie contemporaine se construit de la géographie culturelle et sociale ne correspond plus aux atlas ethnographiques. Déjà dans les années cinquante apparaissent des critiques et des analyses beaucoup plus complexes des relations entre les dimensions spatiales du social, de la politique, du culturel et de l'économie (voir Wimmer 1996b). Il faut au moins mentionner le travail classique d'Edmund Leach (1954) qui met précisément en évidence la problématique de la non-correspondance, chez les Kachin, entre les groupes socio-ethniques, culturels, politiques et économiques⁹. On se souvient aussi de la fameuse introduction à *Ethnic groups and boundaries* (1969) de

⁸ Pour une appréciation plus détaillée de Herder comme précurseur de l'anthropologie et plus spécifiquement du courant herméneutique, voir Berg (1990).

⁹ Voir aussi la discussion d'autres cas similaires au Nord du Ghana et en Thaïlande, résumé dans Le Vine et Campbell (1972, chap. 2).

Fredrik Barth où ce dernier souligne l'absence de congruence entre groupes culturels et groupes de solidarité politique. Nation et culture, pour reformuler le message en termes nationalistes, ne correspondent pas. La pensée anthropologique est donc confrontée à des réalités sociales qui ne se laissent pas facilement décrire avec les instruments d'observation de l'anthropologie classique. Le raffinement de ces instruments rend la tâche encore plus difficile. Le nouveau réalisme ethnographique, qu'ont développé, pendant les années cinquante, des chercheurs comme Gluckman, Leach, Victor Turner et d'autres, montre sans aucun doute que l'espace culturel et social n'est pas homogène, que les frontières sont mal définies et en constant mouvement, que les systèmes politiques varient indépendamment des différences culturelles, etc.

Mais on observe que, malgré le désaccord entre la conception anthropologique de l'espace et la réalité décrite ethnographiquement, cette conception est tenace et ne se laisse pas transformer facilement. Elle bénéficie même, dès les années septante, d'un come-back sous la reformulation herméneutique du concept de culture présenté par Clifford Geertz et sous la radicalisation constructiviste de celle-ci au sein de ce qu'on appelle aux Etats-Unis «l'anthropologie postmoderne» (Kuper 1994). Enfin, après la préparation du champ par le processualisme et le marxisme, les théories praxéologiques et poststructuralistes provoquèrent une réorientation de la représentation anthropologique de l'espace culturel. Outre ces changements dans l'ordre paradigmatique, ce sont également de nouveaux développements dans les sociétés de l'Est qui ont donné lieu à une crise de la représentation anthropologique de l'espace culturel. Je voudrais ici me limiter à ces aspects, au risque de réduire les révolutions paradigmatiques aux effets d'une «production de nouveaux "faits"» (Lyotard 1986: 9).

Les nouveaux développements qui ont contribué à cette réflexion se réfèrent à des phénomènes transnationaux qui ne s'accordent plus avec le système établi des Etats-nations, à savoir des processus de

globalisation autonomes et hors du contrôle des Etats, comme les migrations et la transnationalisation de l'économie. Je discuterai dans les lignes qui suivent du rôle des migrations transnationales comme trouble-fête de la pensée et de la pratique nationalistes, ainsi que de son homologue, la pratique théorique de l'anthropologie classique.

Les migrants, trouble-fête dans le monde des Etats- nations

Les migrants transnationaux sont l'ennemi naturel de la construction nationaliste de l'espace. En premier lieu parce qu'ils détruisent l'utopie d'un isomorphisme entre l'espace de la culture et l'espace de la société nationales. Les migrants apparaissent comme des taches sur la carte des nations pures. En second lieu, leurs mouvements échappent souvent au contrôle de l'Etat, ce qui leur donne un caractère subversif: en vivant sur un territoire national, sans faire partie du souverain national qui contrôle son propre Etat et se laisse gouverner par lui, les migrants deviennent la cinquième colonne de l'étranger au cœur de l'Etat-nation¹⁰. Ils mettent donc en question l'isomorphisme entre la nation comme groupe politique et la nation comme groupe territorial.

La réponse de l'Etat-nation a toujours deux faces. D'un côté, pour la première fois dans l'histoire des migrations, les Etats commencent à contrôler le mouvement des personnes à travers leurs frontières (voir dans ce contexte Noiriel 1991; Lucassen 1995). De l'autre, les Etats-nations cherchent à rétablir une vision congruente des frontières et de l'homogénéité de leurs espaces. Bien sûr, cette «politique d'intégration» varie selon la manière exacte de lier le politique, le social et le culturel dans la construction des isomorphismes de la nation (voir aussi Castles 1995).

En France, la nation est d'abord une

¹⁰ Pour une analyse approfondie de la xénophobie comme ultra-nationalisme, voir Wimmer (1996c, 1997b).

communauté politique, résultat d'un acte d'auto-constitution des membres de la nation. La politique d'incorporation politique (devenir citoyen) est regardée comme condition à l'assimilation socio-culturelle (devenir français). L'incorporation et l'assimilation devaient garantir que les taches étrangères deviennent le plus rapidement possible tricolores. Aux Etats-Unis, jusque dans les années septante, le creuset de la culture de consommation américaine devait jouer le même rôle que la politique d'assimilation de l'Etat français. En Allemagne, la nation est perçue en premier lieu comme communauté culturelle qui se transforme en politique par l'institutionnalisation de son Etat propre. On perçoit les migrants de travail comme des étrangers, c'est-à-dire des hôtes qui restent à la table de la nation jusqu'à ce qu'ils retournent dans leurs propres maisons. Aux Pays-Bas, pour prendre un modèle multiculturaliste, la nation fut formée par plusieurs piliers sociaux et culturels (*verzuijing*) qui supportaient ensemble le toit de l'Etat consociationnel. Les immigrés furent donc traités comme des communautés additionnelles à intégrer dans le système pluraliste, non pas à travers une politique d'assimilation ou d'incorporation différentielle, mais par une politique de multi-culturalisme associatif.

On pourrait formuler l'hypothèse selon laquelle l'histoire de la recherche sur les migrations dans ces différentes sociétés a été influencée par la manière dont les Etats-nations respectifs ont essayé de rétablir l'homogénéité de leur espace national: en France et aux Etats-Unis, jusque dans les années septante, les sociologues ont – parfois avec l'aide des anthropologues – construits des modèles de phases qui devaient décrire le processus par lequel les territoires de cultures migrantes devenaient partie de l'espace homogène de la culture nationale, processus dit d'assimilation et d'intégration (pour un tour d'horizon voir Wicker 1996). La dominance de ce modèle républicain et assimilationniste a empêché l'anthropologie française d'adopter la notion américano-germanophone de culture

comme totalité intégrale (voir Centlivres 1994); la discipline hésitera donc encore plus à former une anthropologie des migrations sur la base d'un tel concept de culture (Meillassoux 1980). En Allemagne également, on ne connaît, jusque dans les années quatre-vingt, que très peu de recherches anthropologiques, bien que les raisons en soient différentes: les *Völkerkundler* ne s'occupant pas des hôtes temporaires mais des cultures bien établies et stables. Ce furent plutôt les pédagogues et travailleurs sociaux qui commencèrent à décrire les migrants dans les termes de l'anthropologie classique (Radtke 1996; mais aussi Schiffauer 1983). Contrairement aux expériences faites en France et aux Etats-Unis, on observe, dans les pays soi-disants multi-culturels, une ethnologisation de la sociologie des migrations; les sociologues ont par exemple analysé la formation de communautés culturelles d'immigrés qui complètent les piliers de la société autochtone (Mahnig 1992). Les ethnologues poursuivent leur projet de description et d'établissement d'un inventaire des cultures du monde en analysant les enclaves de l'étranger sur le territoire de la nation majoritaire, comme si celles-ci formaient des tribus additionnelles dans la mosaïque des cultures (par exemple Werbner 1991).

Cependant, les politiques étatiques de contrôle des migrations et d'intégration sont en crise depuis la moitié des années quatre-vingt (Cornelius et al. 1994). Les flux migratoires échappent aux efforts de contrôle, même ceux coordonnés entre les Etats de l'Union Européenne et les pays de l'Europe orientale. Le projet d'intégration rencontre également de grandes difficultés, soit parce que les migrants refusent de se fondre, individu par individu, dans le creuset de la nation, soit qu'ils ne peuvent plus, après trois générations, être regardés comme des hôtes, soit que la nation multi-culturelle ne peut tenir sa promesse d'inclure les différents dans la communauté des égaux et doit admettre que les migrants sont restés dans les banlieues et dans les occupations les plus marginalisées (voir Hoffmann-Nowotny 1992).

La crise du régime migratoire de l'Etat-nation se reflète dans une réorientation de l'anthropologie des migrations. On se rend compte, de plus en plus, que les recherches faites jusqu'à présent avaient, dans la même mesure que les politiques de l'Etat-nation qui se basaient sur eux, construit le processus migratoire comme une voie à sens unique qui amène les migrants d'un espace homogène, la culture d'origine, dans un autre espace homogène, la culture-enclave du groupe ethnique qui a migré. Avec la crise de la représentation nationaliste du monde, l'anthropologie commence à reconsidérer ce qu'elle sait depuis longtemps: il existe, pour les premières générations du moins, un lien très fort entre les lieux d'origine et de destination, qui inclut un échange de présents, de personnes – surtout par les mariages –, de ressources financières, d'informations et de stratégies de survie (voir les recherches anciennes de Mitchell 1959; Mayer 1962; voir aussi Rosenthal 1990). Dans les années quatre-vingt-dix, on commence à réinterpréter ces phénomènes et à comprendre que les processus d'intégration, d'assimilation et de formation de groupes ethniques ne peuvent être compris que dans un cadre d'analyse transnational. Partant de cette nouvelle conceptualisation du processus migratoire, une nouvelle vue se développe à propos des groupements sociaux qui se forment autour de ces réseaux transnationaux (voir Kearney 1986). Quelques chercheurs commencent à percevoir dans ces réseaux l'échine sociostructurelle d'un nouveau type social, analogue aux entreprises multinationales. On parle de «communautés transnationales» (Kearney 1996), de «système socioculturel transnational» (Sutton, cité in *ibid.*), voire même d'un paradoxe de «l'Etat-nation transnational», d'un «ethno-espace global» (Appudurai 1991), de «territoires circulatoires» (Tarrus 1992) ou simplement d'un «système de migration» englobant plusieurs systèmes sociaux (Kritz et al. 1992; voir Schiller et al. 1995 pour une vue d'ensemble)¹¹.

Selon l'orientation générale du chercheur, les approches dont nous venons de parler ont certainement des implications

théoriques assez différentes. Mais toutes répondent à la même problématique, à savoir: concevoir la formation des groupes sociaux et culturels *entre* plusieurs espaces et *entre* plusieurs territoires nationaux. Quelques chercheurs, comme par exemple Michael Kearney (1996), pensent qu'il s'agit ici d'un type nouveau de groupement social qui surgit avec la globalisation de l'économie et de la communication. Il présente une analyse morphologique de ce type social et le compare à la structure des amibes qui, quoiqu'elles aient des limites bien définies, comme c'est aussi le cas pour les réseaux sociaux des communautés migratoires, peuvent constamment transformer leur extension spatiale et être présentes en plusieurs endroits simultanément. Bien que ces approches morphologiques soient nécessaires et intéressantes, je crois qu'il faut aller au-delà de l'exercice typologique.

En créant un type social nouveau, correspondant à la nouvelle réalité du monde globalisant, on laisse sans doute passer la possibilité d'une réflexion plus approfondie sur la pratique théorique de l'anthropologie. A mon avis, les groupes sociaux qui se reproduisent entre plusieurs espaces ne rendent que plus visibles ce qu'on peut observer également au cœur d'autres types de structure sociale: l'idéal d'homogénéité spatiale et la congruence des frontières politiques, sociales, culturelles et économiques font partie d'une fiction moderniste (voir Bauman 1993). Il ne suffit donc pas de construire un type social nouveau et continuer à observer le monde avec les instruments d'observation de l'anthropologie classique. On risquerait de réifier et d'essentialiser les communautés transnationales, comme le furent auparavant les communautés culturelles vues au travers des lunettes de l'école *culture and personality* par exemple. Pour citer un autre exemple des limites de cette approche, rappelons que les communautés transnationales des migrants peuvent être de caractère transitionnel et disparaître parfois totalement de la scène. Bien que les modèles d'assimilation de l'école de Chicago ne correspondent pas toujours aux processus réels d'insertion d'un groupe d'immigrés et

¹¹ Voir aussi le numéro spécial de la *Revue européenne des migrations internationales* (Poitiers) 10(1), 1994.

bien que l'automatisme pronostique de ces modèles paraissent naïf aujourd'hui, il faut admettre qu'ils décrivent tout de même quelques cas de manière assez précise. Il n'y a aujourd'hui, par exemple, plus aucune communauté transnationale d'émigrés allemands aux Etats-Unis (Waters 1995).

Quelle pratique théorique pour l'anthropologie d'un futur post-national?

Une nouvelle conception anthropologique de l'espace doit donc aller au-delà de la description des phénomènes transnationaux. Elle devrait aboutir à une réflexion approfondie sur la pratique théorique de concevoir les phénomènes culturels en général et, plus précisément, elle devrait surmonter le concept romantique de «peuple» hérité des philosophes proto-nationalistes. Pour éviter que la culture d'un peuple devienne une entité *sui-generis*, homogénéisante relativement aux expériences et actions des individus et ainsi coextensive à la société, il est recommandé de lier les phénomènes culturels aux pratiques stratégiques d'acteurs situés dans une structure sociale et économique (voir Wimmer 1996b). Pour surmonter la deuxième conception de congruence, celle entre la politique et le culturel, on peut concevoir la culture comme le résultat d'un processus conflictuel de négociation des significations. Bien entendu, ce processus est de caractère politique, car les acteurs cherchent à établir une représentation du monde qui soit en accord avec leurs intérêts correspondant à leur position sociale. La «culture d'un peuple» ne peut donc pas intégrer et délimiter un processus politique. Elle ne peut donc pas «s'exprimer» dans un projet politique spécifique, parce qu'elle est elle-même formée par les intérêts politiques.

Avec un concept de «culture» conçu comme processus dirigé par des acteurs stratégiques, concept élaboré par des au-

teurs comme le jeune Victor Turner (1957), Edmund Leach (1954) et Pierre Bourdieu (1972) entre autres, on évite également la pensée cartographique, c'est-à-dire la territorialisation du concept de culture-peuple. Car à travers un tel instrument d'observation on ne voit plus un monde divisé entre des entités culturelles bien limitées, comparables à un patchwork ou à une mosaïque. On voit plutôt un paysage culturel continu, pour reprendre une image présentée récemment par Tim Ingold (1993: 226sq.; cf. aussi Drummond 1980). Le paysage possède une structure topographique qu'on peut décrire précisément les différences culturelles ou différentes formes de concordance sur des significations. Mais le paysage, ou peut-être faudrait-il ici plutôt évoquer l'image de la surface de la mer¹², est en mouvement constant, parce que ces concordances sont le résultat d'un processus fragile, réversible et instable. En plus, dans ce paysage, chacun se meut (cf. Pile et Thrift 1995), cherchant la forme la plus adéquate pour donner sens à ce qui se passe tout autour et essayant de trouver un accord entre cette représentation du monde et ses intérêts. Avec un tel instrument d'observation, on voit donc qu'il n'y a, dans ce paysage culturel continu, presque que des migrants parmi les hommes.

Si l'évolution parallèle de la pratique théorique de l'anthropologie, de la pensée et de la pratique de l'Etat-nation continuait dans le futur, ne devrait-on pas bientôt voir surgir une transformation de ces derniers? Transformation qui correspondrait aux reformulations de la théorie anthropologique, qui sont entre autres accélérées et accentuées précisément par les mêmes phénomènes transnationaux qui provoquent une crise de l'institution Etat-nation? Il faut admettre que cet argument est assez hasardeux car, comme nous l'avons déjà vu, il n'existe pas de relation causale stricte entre les deux modes de représentation du monde social, mais plutôt une homologie dans l'évolution des formes provenant de la même descendance. Je voudrais tout de même suivre un peu plus cette ligne de pensée et présenter quelques spéculations

¹² Cf. aussi la proposition de Firth (1992) pour une anthropologie «rhéologique» des processus culturels.

quant à un futur postnational qui correspondrait à l'imaginaire du monde social de l'anthropologie contemporaine.

Celle-ci a remplacé le particularisme culturel de l'anthropologie classique par l'universalisme d'une théorie de l'action, c'est-à-dire par la construction d'un acteur formé par des conditions culturelles spécifiques, mais poursuivant ces différents projets d'une manière similaire, parce que doté de dispositions stratégiques universelles¹³. Cet universalisme correspondrait peut-être à un libéralisme mondial, à un contrat social au niveau de la société globale.

Dans un tel système politique, répondre à la problématique des migrations devient une tâche de politique interne comparable à la libéralisation et, en même temps, au contrôle de la circulation des personnes sur un territoire national lors de la formation de l'Etat-nation (Reidegeld 1996). Les migrations à longue distance ne seraient donc plus les ennemies naturelles de l'ordre politique, culturel et social, mais – comme dans les nouvelles constructions anthropologiques de l'espace culturel – parties de la réalité quotidienne. L'Etat mondial pourrait peut-être réguler ces mouvements transcontinentaux d'une manière plus adéquate qu'il n'est possible de le faire avec les instruments politiques et administratifs de l'Etat-nation (cf. Sassen 1995).

David Held (1995) a récemment présenté une étude qui répond à la question de savoir comment un gouvernement cosmopolite pourrait être construit démocratiquement. Ce qui nous intéresse dans le contexte de notre discussion, c'est que selon Held, l'idée de la subsidiarité doit jouer un rôle central dans ce type de politique car le nouvel ordre global ne peut pas reproduire les institutions centralisées de l'Etat-nation à un niveau plus élevé; il devrait plutôt être construit comme une hiérarchie de différents niveaux de gouvernement. L'universalisme global correspondrait donc au niveau le plus haut de l'institutionnalisation du pouvoir politique. Comparables aux empires prémodernes où l'on trouvait, au-dessous de l'universalisme religieux du sultanat, du califat ou de l'empire de la chrétienté, toute une série d'iden-

tités et de sous-formations politiques, on peut s'imaginer que les Etats-nations contemporains se situeraient à un tel niveau intermédiaire. Les groupements sociaux, qui portent les systèmes de solidarités, seraient peut-être organisés au niveau des régions, des communautés ethniques ou socioculturelles. Leca (1992) voit dans la construction de l'Union Européenne un chemin qui amènerait le vieux continent à un tel empire postnationaliste, gouverné par une élite bureaucratique transnationale, les mamelouks des siècles à venir. Dans la pensée politique de cet empire, il n'y aurait plus d'espace pour les isomorphismes du nationalisme, car les frontières de la politique (l'empire), de l'économie (le monde globalisé), de la société (groupes nationaux et sous-nationaux) et de la culture (sur différents niveaux d'organisation) ne coïncideraient plus.

Rien ne garantit que ces visions d'un gouvernement cosmopolite ou d'un futur empire européen postnationaliste se réalisent en lieu et place de celles qui prophétisent que seules les identités nationales seront capables d'absorber le sentiment d'insécurité que la modernisation accélérée va produire dans le futur, et que seul l'Etat-nation peut donc être imaginé comme ordre légitime dans l'âge de la globalisation totale (Smith 1995). Cela dépendra de la direction générale que prendra l'histoire politique si la construction d'un paysage culturel continu, présenté par l'anthropologie contemporaine comme métaphore-clé, connaît un âge d'or de popularité et d'influence publique. Car, c'est dans le cadre d'un ordre postnational que le nouvel universalisme d'une «anthropologie cosmopolite» (Kuper 1994) pourra peut-être jouer le rôle d'une contre-force idéologique face aux nouveaux nationalismes, rôle analogue à celui de l'anthropologie relativiste pendant la première moitié de notre siècle.

¹³ Voir par exemple les résumés de Whitten et Whitten (1972), Vincent (1978), Ortner (1984), Hannerz (1993).

Bibliographie

- ABU-LUGHOD Lila
1991. «Writing against culture», in: Richard G. Fox (éd.), *Recapturing anthropology*, p. 137-162. Santa Fe: School of American research press.
- ANDERSON Benedict
1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso [Revised edition].
- ALONSO Ana Maria
1994. «The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity». *Annual review of anthropology* (Palo Alto) 23: 379-405.
- ALTHUSSER Louis
1965. *Pour Marx*. Paris: Maspero.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION
1947. «Statement on human rights». *American anthropologist* (Washington) 49: 539-543.
- ATLAS NARADOW MIRA
1964. *Atlas Naradow Mira*. Moscou: Glavnoe upravlenie geodezii i kartografii pri Sovette Ministrov SSSR.
- APPUDARAI Arjun
1991. «Global ethnospaces: notes and queries for a transnational anthropology», in Richard G. Fox (éd.), *Recapturing anthropology*, p. 191-210. Santa Fe: School of American research press.
- BAROU Jaques
1993. «Les paradoxes de l'intégration: de l'infortune des mots à la vertu des concepts». *Ethnologie française* (Paris) 23(2): 169-176.
- BARTH Frederik
1969. «Introduction», in: Frederik BARTH (éd.), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, p. 1-69. London: Allen & Unwin.
- BAUMAN Zygmunt
1993. *Modernity and ambivalence*. Cambridge: Polity press.
- BERG Eberhard
1990. «Johann Gottfried Herder (1744-1803)», in: Wolfgang MARSCHALL (éd.), *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, p. 51-68. München: C.H. Beck.
- BOAS Franz
1974 (1898). «Fieldwork for the British Association», in: Georges W. STOCKING (éd.), *The shaping of American anthropology, 1883-1911. A Franz Boas reader*, p. 69-85. New York: Basic books.
- 1974 (1904). «The history of anthropology», in: George W. STOCKING (éd.), *The shaping of American anthropology, 1883-1911. A Franz Boas reader*, p. 23-36. New York: Basic books.
- BOURDIEU Pierre
1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Librairie Droz.
1984. *Homo academicus*. Paris: Les Editions du Minuit.
1993. «Esprits d'Etat: genèse et structure du champ bureaucratique». *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris) 96-97: 49-62.
- CASTLES Stephen
1995. «How nation-states respond to immigration and ethnic diversity». *New community* (London) 21(3): 293-308.
- CENTLIVRES Pierre
1994. *Un concept emprunté: La culture dans l'histoire de l'ethnologie française*. Conférence donnée au congrès annuel de la Société Suisse d'Ethnologie: «La construction sociale de la culture», Neuchâtel, octobre 1994.
- CLASTRES Pierre
1982. *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- CORNELIUS Wayne A., MARTIN Philip L., HOLLIFIELD James F. (eds)
1994. *Controlling immigration: a global perspective*. Stanford: Stanford university press.
- DANN Otto, DINWIDDY John (eds)
1988. *Nationalism in the age of the French Revolution*. London: The Hambleton press.
- DRUMMOND Louis
1980. «The cultural continuum: a theory of intersystems». *Man* (London) 15: 352-374.
- DUMONT Louis
1983. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil.
- FIRTH Raymond
1992. «A future for social anthropology?», in: Raymond FIRTH, *Contemporary futures*, p. 208-224. London: Routledge & Kegan Paul.
- GELLNER Ernest
1983. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University press.
- GOODY Jack
1993. «Culture and its boundaries: a European view». *Social anthropology* (Cambridge) 1(1): 9-32.
- GREENFIELD Liah
1992. *Nationalism: five roads to modernity*. Cambridge: Harvard university press.
- HANNERZ Ulf
1993. *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University press.
- HARRIS Marvin
1969. *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HECKMANN Friedrich
1992. *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke.
- HELD David
1995. *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity press.
- HOFFMANN-NOWOTNY Hans-Joachim
1992. *Chancen und Risiken multikultureller Einwanderungsgesellschaften*. Bern, Schweizerischer Wissenschaft, Bericht zur Forschungspolitischen Früherkennung Nr. 119.
- INGLÖD Tim
1993. «The art of translation in a continuous world», in: Gisli PALSSON (éd.), *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*, p. 210-230. London: Berg.
- KAPFERER Bruce
1989. «Nationalist ideology and a comparative anthropology». *Ethnos* (Stockholm) 53(3-4): 161-99.
- KEARNEY Michael
1986. «From invisible hand to visible feet: anthropological studies on migration and development». *Annual review of anthropology* (Palo Alto) 15: 331-361.
- 1996 (sous presse). «Die Auswirkung globaler Kultur, Wirtschaft und Migration auf die mixtekische

- Indentität in Oaxacalifornia», in: Stefan KARLEN, Andreas WIMMER (éds.), *Integration und Transformation: Ethnische Minderheiten, Staat und Weltwirtschaft in Lateinamerika seit ca. 1850*. Stuttgart: Heim.
- KENNETH NOYES John
1994. «The natives in their places: 'Ethnographic cartography' and the representation of autonomous spaces in Ovamboland, German South West Africa». *History and anthropology* (London) 8(1-4): 237-364.
- KENYATTA Jomo
1979 (1938). *Facing Mount Kenya: the traditional life of the Gikuyu. With an introduction by B. Malinowski*. London: Heinemann.
- KRIEGEL Blandine
1993. «La Nation chez Fichte: universalisme et relativisme», in: Gérald BERTHOUD et al. (éds), *Universalisme et relativisme: contributions à un débat d'actualité*, p. 129-144. Fribourg: Ed. Universitaires (Studia Ethnographica Friburgensia; 19).
- KRITZ Mary M., LIM Lin Lean, ZLOTNICK Hania (éds.)
1992. *International migration systems: a global approach*. Oxford: Clarendon.
- KUPER Adam
1994. «Einheimische Ethnographie, politische Korrektheit und das Projekt einer kosmopolitischen Anthropologie». *Anthropos* (St. Augustin) 89: 529-541.
- LEACH Edmund
1954. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. London: Athlone press.
- LECA Jean
1992. «Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations», in: Jaqueline COSTA-LASCOUX, Patrick WEIL (éds), *Logiques d'Etats et immigrations*, p. 18-60. Paris: Editions Kimé.
- LE VINE Robert et Donald CAMPBELL
1972. *Ethnocentrism: theories of conflict, ethnic attitudes and group behaviour*. New York: John Wiley.
- LÉVI-STRAUSS Claude
1952. *Race et histoire*. Paris: UNESCO.
1992. «Boas Franz», in: Pierre BONTE, Michel IZARD (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 116-118. Paris: Presses universitaires de France.
- LUCASSEN Leo
1995. *The Great War and the end of free migration in Western Europe and the United States (1180-1920)*. Unpublished paper for the workshop «Regulation of migration», Nijmegen University, December 14 and 15.
- LUHMANN Niklas
1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LYOTARD Jean-François
1983. *Le différend*. Paris: Les Editions de Minuit.
1986. «Grundlagenkrise». *Neue Hefte für Philosophie* (Göttingen) 26: 1-33.
- MAHNIG Hans
1992. «Immigration et émancipation des minorités aux Pays-Bas», in: Jaqueline COSTA-LASCOUX, Patrick WEIL (éds), *Logiques d'Etats et immigrations*, p. 119-138. Paris: Editions Kimé.
- MALKKI Liisa
1992. «National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees». *Cultural anthropology* (Washington) 7: 24-44.
- MAYER Philipp
1962. «Migrancy and the study of Africans in towns». *American anthropologist* (Washington) 64: 576-592.
- MEILLASSOUX Claude
1980. «Gegen eine Ethnologie der Arbeitsmigration», in: Jochen BLASCHKE, Kurt GREUSSING (éds), *Dritte Welt in Europa*, p. 53-59. Frankfurt: Syndikat.
- MITCHELL J. Clyde
1959. *The causes of labour migration*. Bulletin of the international African labour institute 6.
- NOIRIEL Gérard
1991. *La tyrannie du national: le droit d'asile en Europe (1793-1993)*. Paris: Calmann-Lévy.
- ORTNER Sherry B.
1984. «Theory in anthropology since the sixties». *Comparative studies in society and history* (The Hague) 26(1): 126-66.
- PILE Steve, THRIFT Nigel (eds)
1995. *Mapping the subject: geographies of cultural transformation*. London: Routledge & Kegan Paul.
- RADTKE Frank-Olaf
1996. «Fremde und Allzufremde: zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft», in: Hans-Rudolf WICKER, Jean-Luc ALBER, Claudio BOLZMANN, Rosita FIBBI, Kurt IMHOF, Andreas WIMMER (éds), *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, p. 333-352. Zurich: Seismos.
- RAULFF Ulrich (éd.)
1987. *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin: Wagenbach.
- REIDEGELD Eckart
1996. *Armenpflege und Migration von der Gründung des Deutschen Reiches bis zum Erlass des Gesetzes über den Unterstützungswohnsitz*. Conférence donnée au congrès «Migration in nationalen Wohlfahrtsstaaten. Ein Vergleich», Universität Osnabrück, mars 1996.
- REISS Hans Siegbert
1955. *The political thought of the German romantics, 1793-1815*. Oxford: Oxford university press.
- ROSENTHAL Paul-André
1990. «Maintien/rupture: un nouveau couple pour l'analyse des migrations». *Annales ESC* (Paris) 6: 1403-1431.
- SASSEN Saskia
1995. *Transnational economies and migration policies*. Amsterdam: IMES.
- SCHIFFAUER Werner
1983. *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt*. Frankfurt: Suhrkamp.
1992. «Die Fremder in der Stadt. Modelle sozialer Organisation». *Kursbuch* (Frankfurt) 107: 35-50.
- SCHILLER Nina Glick, BASCH Linda, SZANTON BLANC Christina
1995. «From immigrants to transmigrant: theorizing transnational migration». *Anthropological quarterly* (Washington) 68(1): 48-63.
- SMITH Anthony D.
1995. *Nations and nationalism in a global era*. Cambridge: Polity press.

- STOCKING George W.
1974. «Introduction: the basic assumptions of Boasian anthropology», in: George W. STOCKING (éd.), *The shaping of american anthropology, 1883-1911. A Franz Boas reader*, p. 1-20. New York: Basic books.
1989. «Romantic motives and the history of anthropology», in: George W. STOCKING (éd.), *Romantic motives: essays on romantic sensibility*, p. 3-9. Madison: University of Wisconsin press.
- TAGUIEFF Pierre-André
1988. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Editions la Découverte.
- TARRIUS Alain
1992. *Les fourmis d'Europe*. Paris: L'Harmattan.
- TURNER Victor W.
1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: University of Manchester press.
- VINCENT Joan
1978. «Political anthropology: manipulative strategies». *Annual review of anthropology* (Palo Alto) 7: 175-194.
- WATERS Tony
1995. «Towards a serie of ethnic identity and migration: the formation of ethnoc enclaves by migrant Germans in Russia and North America». *International migration review* (New York) 110(29): 515-544.
- WERBNER Prina
1990. *The migration process: capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. Oxford: Berg.
- WHITTEN Dorothea S., WHITTEN Norman E.
1972. «Social strategies and social relationships». *Annual review of anthropology* (Palo Alto) 1: 247-270.
- WITHOL DE WENDEN Catherine
1995. «La bourgeoisie: Les nouveaux immigrés dans la vie politique française». *Migration* (Berlin) 27: 5-14.
- WICKER Hans-Rudolf
1996. «Einleitung», in: Hans-Rudolf WICKER, Jean-Luc ALBER, Claudio BOLZMANN, Rosita FIBBI, Kurt IMHOF, Andreas WIMMER (éds), *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Saat*, p. 11-40. Zurich: Seismos.
- WIMMER Andreas
1995a. *Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indischen Bauerntums*. Berlin: Reimer.
- 1995b. «Interethnische Konflikte. Ein Beitrag zur Integration aktueller Forschungsansätze». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Köln) 47(3): 530-559.
- 1996a. «L'Etat-nation: une forme de fermeture sociale». *Archives européennes de sociologie* (Paris) 37 (1): 163-179.
- 1996b. «Kultur: zur Reformulierung eines ethnologischen Grundbegriffs». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Köln) 48(3), à paraître.
- 1996c. «Der Apell an die Nation. Kritische Bemerkungen zu vier Erklärungen von Xenophobie und Rassismus», in: Hans-Rudolf WICKER, Jean-Luc ALBER, Claudio BOLZMANN, Rosita FIBBI, Kurt IMHOF, Andreas WIMMER (éds), *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, p. 173-198. Zurich: Seismos.
- 1997a (en préparation). «Who owns the state? A review and synthesis of the literature on ethnic conflicts in the non-european world». *Nations and nationalism* (Cambridge) 3(1).
- 1997b (en préparation). «Explaining racism and xenophobia: a critical review of current research approaches». *Ethnic and racial studies* (London) 19.
- WOLF Eric
1994. «Perilous ideas: race, culture, people». *Current anthropology* (Chicago) 35(1): 1-7.

Abstract

In this exploratory essay, the author formulates a series of hypotheses which link the conceptual apparatus of classical anthropology, the axioms of nationalism and the basic categories of migration research. It will be maintained that they entail a homologous inner logic in representing the social world, i.e. they divide it conceptually into distinct, homogenous territories of cultures. The paper concludes with the speculative point that the world order of nation-states could be transformed in the future in a way corresponding to the reformulated anthropological image of the social world as a landscape of continuous cultural transitions.

Auteur

Andreas Wimmer, né en 1962, études en ethnologie, sociologie et sociologie de la communication à l'Université de Zurich; 1992 doctorat en ethnologie avec un travail sur les théories anthropologiques des sociétés complexes; 1994 habilitation et nomination au titre de Privat-docent de l'Université de Zurich avec une thèse sur le changement social en Amérique centrale. De 1989 à 1994 assistant, puis en 1994-1995 maître assistant au Séminaire d'ethnologie de l'Université de Zurich; depuis 1996 directeur du Forum suisse pour l'étude des migrations auprès de l'Université de Neuchâtel. Publications (ouvrages uniquement): *Ethnologie im Widerstreit* (co-éditeur), Munich, 1991; *Die komplexe Gesellschaft*, Berlin, 1995; *Transformationen*, Berlin, 1995; *Das Fremde in der Gesellschaft* (co-éditeur), Zurich, 1996; *Integration und Transformation* (co-éditeur), Stuttgart, 1996.

Adresse: Forum suisse pour l'étude des migrations, Rue des Terreaux 1, CH - 2000 Neuchâtel. E-mail: Andreas.Wimmer@fsm.unine.ch