
L'anthropologie du global, l'anthropologie globalisante : un commentaire

Jonathan Friedman *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
et Université Lund, Suède*

Traduction par Yevgeny Medvedev et Eileen Lyons

Les articles contenus dans ce numéro relèvent avec succès le défi de l'analyse ethnographique des processus globaux et locaux, proposant ainsi un remède dont on a bien besoin devant l'absence généralisée de fondement empirique d'une grande partie de la littérature sur la mondialisation. Alors que j'ai été moi-même souvent associé à ces généralisations excessives sur le système mondial, je dois avouer ici que ma propre introduction au «global» a eu lieu par l'intermédiaire d'une rencontre ethnographique, celle en particulier de ma partenaire Kajsa Ekholm Friedman qui avait écrit ses premiers articles sur le sujet au début des années 1970 (1975, 1976). C'était alors une période difficile pour les études du «global», et moi aussi j'y étais opposé au début. Pourtant, de longues batailles m'ont convaincu de la nécessité de cette approche. La confrontation d'Ekholm Friedman avec le «global» était un résultat de ses recherches sur le terrain au nord de Madagascar, sur l'île de Nossi Bé, où elle a découvert qu'il était impossible d'expliquer la nature des sociétés locales sans une compréhension de la façon dont elles s'étaient définies dans (sinon par) leur position au sein du commerce de l'océan Indien avec toutes les oscillations des rapports de pouvoir au cours des derniers 500 ans. Ceci nous a fait pressentir le besoin de comprendre les mécanismes de ce qui, à l'époque, était appelé le système global. Puisqu'il n'y avait presque pas d'anthropologues intéressés par le «global» et qu'ils étaient en effet plutôt opposés à cette approche, nous avons commencé par collaborer avec des historiens de l'antiquité, des archéologues et des géographes. Cette coopération a abouti à une série de publications qui étaient évidemment externes à la communauté des anthropologues sociaux et culturels qui étaient très enracinés dans le «local» jusque dans les années 1980, alors que la «mondialisation» est devenue très populaire dans un large éventail de sujets qui ont filtré jusqu'en anthropologie. Ce développement a exigé beaucoup de raisonnements abstraits et théoriques de notre part, mais après quelques années de ce travail, nous sommes revenus

à des études ethnographiques sur le terrain en Afrique Centrale, à Hawaii et, plus récemment, en Suède.

Nous ne soutenons pas l'opinion selon laquelle le maintien d'une position théorique s'oppose à l'étude d'un détail ethnographique particulier. Mais, je pense qu'il est possible d'argumenter que suite au déclin du matérialisme dans les sciences sociales au début des années 1980, on a vu émerger un rejet clair de toute théorie en anthropologie. Geertz (1973) a été le champion de cette stratégie en s'opposant au penchant à la théorisation de Lévi-Strauss arguant que l'anthropologie devait en premier lieu s'attacher à l'exotique, un argument qui a réduit la théorie à une sorte de modèle folklorique occidental. Cette idée avait, bien sûr, ses avantages et méritait d'être discutée, mais il n'y eut pas de discussion. Au lieu de cela, et dans ce contexte de relativisme évident, où toutes les propositions à propos de la structure du monde pouvaient se réduire à des enjeux de culture, cette idée fut admise par l'académie à partir des premiers travaux de Rorty (1979) et du postmodernisme. Le projet relativiste tout entier a été re-interprété en tant que radicalisme culturel par Marcus/Fischer (1986) et par d'autres qui s'étaient aperçus que la *révélation* des différences culturelles était une porte d'entrée aux manières alternatives de voir le monde, qu'elle était une sorte de musée des avènements révolutionnaires possibles, où Marx a été remplacé par Mead, suivi de Geertz, désigné implicitement comme le Lénine du relativisme. Un des effets de cette situation a été une surabondance de monographies anti-théoriques dans lesquelles on ne savait pas trop de quel débat il s'agissait au juste. La mondialisation, importée en anthropologie à partir des discours déjà existants dans la sociologie culturelle, l'économie des affaires, la géographie économique et les études culturelles (surtout dans leur variante post-coloniale), est entrée sur scène pendant cette période où le culturalisme était une forme dominante de la compréhension du monde. Or, la mondialisation était maniée en tant que processus culturel, ou, à tout le moins, la culture elle-même était vue comme une substance à globaliser. La logique de cet argument est la suivante : la culture est mise en texte chez Geertz et chez les post-geertziens y compris les post-modernistes, bien que ce processus soit rendu chaotique par la prolifération de voix discordantes. La textualisation est équivalente à l'incarnation de la culture en tant qu'objet en soi qu'on peut lire, entreposer, interpréter sans nécessairement devoir toujours la placer à l'intérieur du contexte interactif de la vie sociale. La mondialisation pouvait dès lors opérer dans ce contexte par le simple fait de la diffusion. C'est pourquoi certains globalistes comme Appadurai (1990) et Hannerz (1996) sont si bien disposés envers la notion de diffusion.

J'ai argumenté dans ce cas qu'il y a une différence fondamentale entre l'approche de la mondialisation et celle développée au sein de l'anthropologie systémique globale et, même, des modèles de systèmes mondiaux. La mondialisation dans d'autres domaines a été basée sur l'analyse empirique; il en va ainsi pour l'économie des affaires et la géographie économique, où on la mesurait et localisait physiquement (Dicken 2001; Harvey, 1990). Ceci est aussi le cas chez Castell (2000) qui relie la mondialisation à la montée des sociétés basées sur les réseaux. Pour la plupart de ces auteurs, la mondialisation est mesurée en termes des nouvelles technologies, surtout celle basée sur les ordinateurs et l'Internet. Tous ces travaux plus empiriques montrent de façon détaillée le resserrement de l'interconnectivité globale depuis les deux dernières décennies et, surtout, de l'intensification de la circulation globale des capitaux financiers facilitée par ces nouvelles technologies. Ceci est, sans doute, le cas, au moins au niveau descriptif, mais l'analyse de la mondialisation dans ces écrits se base sur la perspective historique relativement courte, postérieure à la deuxième guerre mondiale. Et cela explique pourquoi ces travaux ignorent le fait, souligné par nombre de chercheurs, assez tôt par Bairoch et Kozul Wright (1996), et plus tard par Hirst et Thompson (1996), que le même type de mondialisation avait eu lieu entre 1880 et 1920. Il est encore plus crucial de noter qu'à partir de 1920, on a pu observer une «démondialisation» globale clairement documentée qui s'est poursuivie jusque dans les années 1950, quand l'exportation des capitaux américains a de nouveau déclenché un processus similaire qui s'est considérablement accéléré pendant les années 1960 et 1970. Ce type de données falsifie l'argument technologique simple. Même si les nouvelles technologies ont clairement accéléré le processus, il n'y a pas d'évidence qu'il s'agisse d'un phénomène évolutionnaire. Au contraire, au moins dans les derniers siècles, la mondialisation a été un phénomène périodique. Le changement technologique a eu un effet de compression de l'espace-temps, mais cela n'a pas changé la nature du système-monde.

La mondialisation versus les systèmes globaux. Le discours sur la mondialisation culturelle n'a pas bénéficié du type d'analyse empirique à laquelle on faisait allusion plus haut. Il se base sur une image générale de la mondialisation tirée des médias et fortement renforcée par l'expérience immédiate et privilégiée du voyage par les élites académiques, de même que par la perspective des institutions élitistes globales, comme CNN, le Bilderberg, l'UNESCO et la Banque Mondiale. Selon Robertson (1992), la mondialisation commence au début du siècle avec la prise de conscience croissante du monde en tant

qu'unité qui se met à dominer l'esprit de la Ligue des Nations jusqu'à la religion «new age». Bien qu'il ait modifié cette position théorique, il s'en tient encore à une position évolutionnaire. Pour Appadurai et Hannerz, c'est encore plus récent, et pour Comaroff et Comaroff (1999), il s'agit d'un signe de choses à venir. Les métaphores qui parcourent les travaux de ces derniers indiquent la fin de l'État nation, et l'avènement monde diasporique dans lequel l'hybridité devient dominante dans l'ordre mondial post national ou transnational. Sans pour autant nier l'existence de la mondialisation contemporaine, ce discours laisse beaucoup à désirer en ce qui concerne l'analyse des dynamiques et des classes. Mais il est aussi largement incapable d'introspection sur sa participation dans cette idéologie de plus en plus hégémonique.

L'analyse globale systémique a une source toute différente, comme on vient de l'indiquer. Braudel (1984) a décrit la mondialisation en tant que phénomène qui se produit à la fin de l'hégémonie où un vieux centre fournit des financements pour le développement d'un nouveau centre comme résultat des exportations de capitaux à large échelle. Ceci est une définition économique, bien entendu, mais d'après Braudel, le monde capitaliste peut être appréhendé comme un complexe de relations sociales, culturelles et politiques dominées par les forces macro-économiques, même si celles-là constituent partiellement celles-ci. Dans cette approche, les connexions transnationales sont omniprésentes même si leur intensité est variable, et elles sont le produit et une composante de la structure changeante des relations transnationales. La guerre et le commerce ne sont pas des phénomènes complètement opposés l'un à l'autre. En fait, ils sont deux aspects d'une même série de processus. Pour les partisans de la mondialisation, l'absence de connexions globales est perçue comme une opposition à la globalité, tandis que dans l'approche systémique globale, l'isolation et la séparation sont le plus souvent des produits systémiques. De plus, le sujet de l'analyse n'est pas uniquement le rapport entre les composantes sur une scène plus vaste, mais la façon dont ce rapport et les composantes sont constitués en eux-mêmes. Cela ressort des études de Wilmsen (1989) et Gordon (1992) sur la façon dont les San vivant de la cueillette et de la chasse sont devenus les représentants à petite échelle d'un passé évolutionniste, plutôt qu'une reconfiguration plus récente de la vie sociale au sein d'un système mondial plus large en pleine mutation. Dans ce type d'analyse, il ne s'agit pas du franchissement des frontières, mais des manières dont les frontières se forment et se transforment, et de la façon dont elles disparaissent. Ma critique des approches de la mondialisation est basée sur ce déficit de profondeur tout autant systé-

mique qu'historique dans les analyses et sur la façon dont elles adhèrent à ou, encore, se portent à la défense d'un cosmopolitisme qui renie les frontières, sans chercher à comprendre d'où vient cette position. Les résultats de cette approche font de la mondialisation un phénomène historiquement périodique et même cyclique, dont les traces se retrouvent dans l'histoire de tous les systèmes de civilisation basée sur le commerce.

Les frontières sont aussi les mécanismes de différenciation pratiques et représentés (donc aussi pratiqués) au sein de ces systèmes, à la fois en termes régionaux et de classe. Le transfert des objets, des êtres humains et de l'information à travers les frontières est aussi ancien que la société, qui plus est, le fait de ce transfert n'est pas aussi important que la façon dont ces relations constituent les mondes sociaux, non pas à cause de l'information culturelle qui naît de ce mouvement et qui peut se mélanger dans n'importe quel autre lieu, mais de la manière dont les arrangements structureaux sociaux s'organisent autour de tels mouvements depuis des structures élémentaires de parenté basées sur la nécessité de l'échange externe jusqu'aux régimes majeurs d'esclavage et capitalistes de mobilité de la main-d'œuvre et des capitaux qui caractérise les civilisations capitalistes.

Le présent numéro

Ces articles ciblent les aspects concrets des relations globales/locales tout en insistant sur le fait que le «global» est une propriété de l'interlocalité plutôt qu'un niveau autonome de la réalité, sa propre localité. Or, c'est peut-être une bonne idée de trouver un autre vocabulaire afin d'exprimer de telles relations, et qui reconnaisse le fait que toute action voulue est localisée quoique ses effets et la description des rapports dans un espace interlocal plus vaste puissent être perçus comme globaux. Cette stratégie évite une concrétisation mal placée du «global» comme s'il s'agissait d'un acteur associé avec un endroit, le globe. Milgram et Smart examinent la manière dont les produits globaux sont insérés dans des projets particuliers. Barber accentue l'aspect de classe souvent ignoré de la migration de la main d'œuvre des Philippines. Aiyer, Menelye et Ulin font une enquête sur la relation entre les produits mondiaux, comme l'or, le vin et l'huile d'olive, et sur les instabilités du marché mondial. Ils discutent de la relation dépendante entre celui-ci et le fonctionnement et la transformation sociale des régions locales de production. Swedenburg entreprend une étude pour déterminer comment les changements globaux des politiques de l'identité affectent les marchés pour la musique identifiable régionalement. Ceci est beaucoup plus que de la mondialisation. Il s'agit d'ensembles plus larges de relations, de conditions

d'action et de reproduction sociale dans le système mondial qui se révèlent dans les échanges concrets et qui sont par ailleurs visibles sur le terrain. Pour cette raison, la consommation du cognac chez les Chinois de Hong Kong est influencée par les stratégies locales qui ont assimilé les produits étrangers aussi bien que les hiérarchies de valeurs coloniales globales dans leurs vies. À cet égard, il est important de garder à l'esprit l'observation de Milgram à l'effet que les vies sociales possèdent des objets et non le contraire comme le suggère Appadurai. Il y a de véritables acteurs mus par de véritables intentionnalités qui ne peuvent pas être réduits à l'invention imaginaire de la mondialisation des produits. Ce sont ces intentionnalités qui expliquent en grande partie le «particulier» de la mondialisation. La plupart des articles ici prennent une attitude critique par rapport à la tendance claironnante dans beaucoup de littérature anthropologique sur la mondialisation, et ils documentent clairement la base de leurs arguments. Les caractéristiques du «local» constituent également un aspect significatif de ces analyses, et je pense qu'il est important d'accentuer le fait que le «global» en soi se réfère seulement à des caractéristiques des rapports spatiaux qui sont toujours, par définition, «locaux», même dans l'espace d'un avion, comme le sait n'importe quel terroriste. Le vin est clairement un produit géopolitique global depuis des centaines ou même des milliers d'années. Le Bordeaux, bien sûr, doit sa position sur le marché mondial à l'occupation britannique et à l'investissement dans la région. Le fait que la migration soit un phénomène très différencié et qu'il ne soit pas équivalent à la simple circulation de la culture et à la formation d'hybridité, est un autre argument contre la littérature claironnante récente sur ce thème. Le fait que les migrants philippins doivent être perçus en termes de classe aussi bien dans leur pays qu'à l'étranger, et celui que leur pays soit devenu un exportateur majeur de main d'œuvre bon marché source de traites monétaires, font écho à d'autres exemples similaires dans la littérature (Glick Schiller Basch et Szanton Blanc, 1992). La circulation de la main d'œuvre, des objets et de l'information ne peut être appréhendée en termes ni de diffusion-mondialisation ni d'hybridation. Au lieu de cela, ces articles offrent un démenti ethnographique à de telles représentations superficielles des événements mondiaux, et ces représentations ne sont autre chose que la sous-représentation de la réalité. Lorsque des marchandises pénètrent la vie quotidienne de gens qui n'ont pas participé à leur production, elles sont assimilées aux projets sociaux de ces existences, et cela se produit en même temps que ces dernières dans leur ensemble sont intégrées dans le système global, une intégration capable de transformer la

façon dont ces vies sont constituées, et ainsi, de changer la façon dont les marchandises sont éventuellement appropriées. C'est une représentation plus complexe qu'une juxtaposition ou un mixage sans relief insinué par l'hybridité ou par la créolisation (dans le sens culturel et non pas linguistique). Le mot «articulation» est certainement un meilleur choix pour décrire de tels processus, puisqu'il nous permet de spécifier exactement ce qui se passe. Il nous permet également d'établir le rapport entre le processus de circulation et les conditions changeantes de son existence.

Articulation versus hybridité

Un exemple clair de la complexité systématique de ce genre d'articulation est traité dans des travaux récents sur l'émergence de la mise en accusation d'enfants dans des cas de sorcellerie en Afrique Centrale. Ekholm Friedman, dans son étude récente en Angola (2003) a argumenté que les racines des accusations contemporaines sans précédent de jeunes enfants se trouvent dans l'état constant de guerre et de pauvreté totale. Ces conditions précaires ont déclenché l'effondrement des relations élémentaires de famille ou de socialisation et ont suscité la peur concomitante des jeunes enfants qui sont encore dans leur état *naturel*, ce qui les rend puissants et dangereux (aussi bien que les enfants soldats potentiellement armés). Ceci est une situation historique particulière, bien entendu, mais la logique de la sorcellerie demeure inchangée. Pour certains anthropologues contemporains, la sorcellerie moderne représente nécessairement une problématique de modernité alternative. Elle doit être moderne, car affirmer autre chose serait équivalent au racisme (Meyer et Geschiere 1999). De mon point de vue, l'emploi de la modernité ici n'est rien de plus qu'une revendication de la contemporanéité avec l'a priori que celle-ci signifie le «moderne». Ceci mène à une prise de position définitive à l'égard de l'histoire et de la notion de continuité culturelle. Meyer et Geschiere m'ont à un certain moment reproché le recours à une telle notion coloniale de continuité. Je les cite ici intégralement parce que ce texte est un exemple intéressant de la façon dont les mondialistes ont défini le débat.

He emphasizes that globalisation goes together with “cultural continuity.” This makes him distrust notions like “invention of tradition” or “hybridization;” instead, one of the aims of his collection of articles seems to be to understand the relation between the “global reordering of social realities” and “cultural continuity.” This makes him fall back, in practice, on the highly problematic concept of “tradition,” which—especially in his contributions on Africa—seems to figure as some sort

of baseline, just as in the olden days of anthropology. ...Similarly he relates the emergence of *les sapeurs*, Brazzaville's colourful dandies, so beautifully described by Justin-Daniel Gandoulou (who again is hardly mentioned), to "certain fundamental relations" in Congo history which "were never dissolved;" as an example of such "fundamental relations" Friedman mentions: "Life strategies consist in ensuring the flow of life-force. Traditionally this was assured by the social system itself." This is the kind of convenient anthropological shorthand which one had hoped to be rid of, certainly in discussions on globalization....Friedman's reversion to such a simplistic use of the notion of tradition as some sort of base line — quite surprising in view of the sophisticated things he has to say about globalization — illustrates how treacherous the triangle of globalization, culture and identity is. Relating postcolonial identities to such a notion of "tradition" makes anthropology indeed a tricky enterprise. (Meyer and Geschiere 1999: 8)

(«Il souligne que la mondialisation va de pair avec la «continuité culturelle». Cela explique sa méfiance envers les notions d' «invention de la tradition» ou d' «hybridation». Au lieu de cela, l'un des objectifs de son recueil d'articles semble être la compréhension des relations entre le «réarrangement global des réalités sociales» et la «continuité sociale». La poursuite de ce but le fait revenir en pratique sur le concept très problématique de «tradition» qui, surtout dans ses écrits sur l'Afrique, paraît une sorte de socle, tout comme dans le passé de l'anthropologie. De manière similaire, il établit la relation entre l'émergence des sapeurs, les dandys colorés de Brazzaville, si bien décrits par Justin-Daniel Gandoulou [qui est à peine mentionné] et de «certains rapports fondamentaux» persistants dans l'histoire du Congo. Comme exemple de ces «rapports fondamentaux» Friedman indique : «Les stratégies vitales consistent à assurer la circulation des forces vitales. Traditionnellement ceci était assuré par le système social même.» Ce raisonnement est une sorte de superficialité commode dont on espérait se débarrasser, surtout dans des discussions sur la mondialisation. Le retour de Friedman vers une telle utilisation simpliste de la notion de tradition en tant que point de départ [très surprenante, d'ailleurs, étant donnée la sophistication de ses analyses de la mondialisation] démontre le caractère fatal du triangle mondialisation, culture et identité. L'établissement des rapports entre les identités post coloniales et cette notion de «tradition» assure que certainement l'anthropologie est une entreprise pleine de défis. [Meyer et Geschiere 1999 : 8])

Mis à part les insinuations à l'égard de Gandoulou (1984) – je cite son travail tout au long de l'article en question sans

nécessairement être d'accord avec son interprétation (ceci était un mémoire de maîtrise) – les remarques de ces auteurs suggèrent que j'aie commis une grave erreur morale et politique en prenant position en faveur de la continuité historique. Mon argument dans ce chapitre consiste à démontrer la continuité historique d'une stratégie d'accumulation des forces vitales à mesure qu'elle s'articule aux conditions changeantes, déterminées largement par les transformations engendrées par l'intégration du Congo dans le secteur européen du système global. Ce n'est pas une question de mondialisation, pas plus que de circulation tel qu'y fait référence le volume édité par Meyer et Geschiere (1999). Il s'agit de la transformation des conditions d'existence. La continuité n'est pas un simple exemple de tradition, mais bien une question de transformation différentielle des stratégies de vie. Dans une situation où les structures de parenté ne sont pas détruites mais seulement transformées, peu importe la sévérité des transformations, les conditions pour maintenir un certain type de socialisation, un certain sens de soi, peuvent demeurer relativement stables. J'argumente que ceci peut expliquer la continuité historique dans l'attitude envers les objets de consommation (entendue dans notre sens). Meyer et Geschiere n'ont vraiment pas saisi cet argument parce qu'ils ont recours à une notion de culture qui ne la considère que comme une collection d'objets, où la structure de l'expérience n'a pas d'importance, et où la vie n'est pas structurée autrement qu'en termes de mondialisation qui, eux-mêmes se réduisent à la circulation des produits, des idées, des capitaux, de l'information et des personnes. En ce sens, pratiquer le potlatch avec des machines à coudre est, pour eux, quelque chose de complètement différent que de le pratiquer avec des pièces de cuivre. Donc, si de nouvelles choses sont présentées ou si de nouveaux individus sont impliqués dans une relation, nous nous retrouvons dans une situation complètement nouvelle appelée modernité. Mon argument ici consiste à dire que ceci n'est le cas que si les caractéristiques des relations elles-mêmes se trouvent modifiées. De tels changements se produisent quand l'intégration matérielle d'une population donnée mène à un remplacement par destruction d'une forme de socialisation par une autre. A cet égard, l'article de Milgram et, surtout, celui de Smart démontrent comment les mondes sont construits localement et pourquoi la circulation globale des produits n'est pas équivalente à la signification qu'ils véhiculent. La pratique de la vie, la constitution des mondes sociaux d'une part et la circulation d'autre part sont des phénomènes de nature différente, mais ils coexistent toujours en contrepoint l'un de l'autre.

Comaroff et Comaroff (1999) sont un tant soit peu plus sophistiqués que Meyer et Geschiere dans l'argumentation qu'ils développent, sans nommer personne en particulier, quoique l'on puisse aisément soupçonner qu'il s'agit d'un de leur collègue de Chicago :

This move is typically rationalized by affirming, sometimes in an unreconstructed spirit of romantic neoprimitivism, the capacity of "native" cultures to remain assertively intact, determinedly different, in the face of a triumphal, homogenizing world capitalism. Apart from being empirically questionable, this depends upon an anachronistic ahistorical idea of culture. Of culture transfixed in opposition to capitalism—as if capitalism were not itself cultural to the core, everywhere indigenized as if culture has not been long commodified under the impact of the market. In any case, to reduce the history of the here and now to a contest between the parochial and the universal, between sameness and distinction, is to reinscribe the very dualism on which the colonizing discourse of early modernist social science was erected. It is also to represent the hybrid, dialectical historically evanescent character of *all* contemporary social designs. (1999 : 294)

(Cette démarche est rationalisée par une revendication dénuée de sens critique et dans l'esprit original du néo-primitivisme romantique. L'assertion de déterminisme qui sous-entend la capacité des cultures autochtones de demeurer intactes et différentes, face au triomphe du capitalisme mondial homogénéisant. En plus d'être douteuse, cette affirmation empirique résulte d'une interprétation non historique et anachronique de la culture. De la culture transpercée dans son opposition au capitalisme, comme si le capitalisme n'était pas culturel dans son essence, partout rendu indigène comme si la culture n'était depuis longtemps traitée comme une denrée sous l'influence du marché. Quoiqu'il en soit, réduire toute l'histoire d'«ici et maintenant» à l'opposition entre le propre et l'universel, entre l'uniformité et la distinction, c'est redéfinir le dualisme même sur lequel a été érigé le discours colonisateur de la jeune science sociale moderniste. C'est aussi représenter le caractère hybride, historiquement dialectique et évanescant de toutes les structures sociales contemporaines.)

Ici le capitalisme a été incorporé dans le culturel comme si ses traits particuliers étaient tellement différents dans différentes situations culturelles et/ou historiques qu'on pourrait même le faire équivaloir à la notion de culture. Mais il n'y pas de preuve de cela. L'hybridité du capitalisme est une appellation superficielle impropre qui aurait pu être utilisée pour critiquer les premiers écrits de Waller-

stein (1974) ou de Frank (1969) dans lesquels ils présument que l'esclavage et l'exploitation féodale pouvaient faire partie du système capitaliste mondial, car le capitalisme devait se baser entièrement sur le travail humain rémunéré. Le fait est que le processus de l'accumulation des capitaux possède une forme logique qui reste invariable sauf dans la façon dont on en parle. Réduire le capitalisme à une notion de culture comme dans les «modèles de/modèles pour», revient inéluctablement à mystifier la problématique. Le parallèle existe à propos de la sorcellerie africaine, ou de la magie ou d'autres structures. Ces phénomènes ne peuvent pas être réduits à des recettes. Ils sont enchâssés dans des complexes de pratiques et de modes de comportement. Le fait qu'un élément existe dans le monde contemporain ne peut pas servir à nier sa continuité historique. La même observation s'applique bien sûr, au capitalisme. C'est pourquoi le terme même du «capitalisme millénaire» est complètement trompeur. Pour Comaroff et Comaroff, ce terme est tout simplement une référence à la mondialisation comme s'il voulait dire que nous vivons vraiment dans une nouvelle ère. Mais, malgré tout, la logique du capital est toujours la même. Harvey (2000), dont le nom apparaît dans un numéro de la revue dans laquelle ce terme a été utilisé pour la première fois, témoigne d'une compréhension plus claire de ce qui est continu et non continu dans le capitalisme mondialisé. En fait, il rend assez explicite le fait que le «nouvel impérialisme» actuel est le produit d'une séquence logique déterminée historiquement et non le phénomène discontinu suggéré par Comaroff et Comaroff. Marshal Sahlins, à qui leur critique paraît s'être adressée, a argumenté avec beaucoup d'éloquence en faveur de cette observation dans un article récent (Sahlins, 1999). Au contraire, les partisans de l'approche de la mondialisation, qui aurait commencé par une célébration de la globalité et par la suite se serait confrontée aux effets pervers du phénomène, se sont dans une certaine mesure retirés tout en maintenant une position de discontinuité selon laquelle nous sommes vraiment dans un nouveau monde, fut-il meilleur ou non. Cela équivaut à prétendre que la sorcellerie est, en fait, un nouveau phénomène en Afrique Centrale, une forme du capitalisme plutôt qu'une articulation de logiques très différentes d'accumulation.

Évidemment, le monde est caractérisé par la nouveauté, mais il ne faut pas la confondre avec un changement très important, surtout quand on se base sur sa propre expérience de globe-trotter plutôt que sur des analyses ethnographiques plus fines. L'objectif de l'ethnographie a toujours été l'acquisition de la compréhension des mondes d'*autrui*. Mais beaucoup d'analyses inspirées par la mondialisation ne font que coller des étiquettes

sur les populations dans une tentative de les ranger dans des catégories populaires, locales et globales, hybrides versus essentialistes. Permettez-moi de l'illustrer brièvement :

Liisa Malkki (1992) dans son livre et dans son article bien connu procède comme suit : après avoir divisé les réfugiés Hutu de la récente guerre au Burundi habitant en Tanzanie en «nationaux» (qui demeurent dans un camp) et en «cosmopolites» (qui réussissent à s'installer dans une petite ville à la proximité, Kigoma, et à ne plus s'identifier avec les Hutu (on peut se demander pourquoi)), elle fait un autre pas idéologique. Elle critique ce qu'elle perçoit comme un soutien moral aux populations indigènes et se demande pourquoi elles doivent être plus importantes ou précieuses que les migrants (op.cit.29). Mais il y a plus! La notion même de réfugiés et de personnes qui ont *perdu* leur patrie, et qui en sont déracinés, est attaquée en tant que partie de l'idéologie occidentale. Malkki établit que ceci est un produit de la division du monde en pays nations où les cultures sont territorialisées, même enracinées dans des localités spécifiques. Ceci suggère également une certaine notion de pureté ou, peut-être, d'homogénéité en tant que source de la plupart des maux et des violences dans le monde, et génère en même temps des catégories de non-appartenance qui peuvent s'appliquer aux réfugiés et, ainsi, stéréotyper leur situation. Elle argumente, en évoquant le travail énormément populaire de Deleuze et Guattari (1987), qu'éventuellement (quoiqu'elle fasse attention à ne pas considérer le déplacement forcé en tant que phénomène positif) être déraciné doit être compris en termes positifs en tant qu'expression de la rhizomatique. Alors, ses «cosmopolites» sont doués d'une capacité de défier la structure de l'État nation (comme si le Burundi et la Tanzanie en étaient des exemples évidents). L'insistance sur les liens aux «endroits de naissance» et sur les «degrés d'autochtonie» (Malkki, 1992 : 38) nous empêche de voir un phénomène cosmopolite plus important, «la multiplicité des liens que les personnes nouent avec les lieux tout au long de leur vie en se les rappelant et en les imaginant» (ibid).

Il n'y a pas de tentative ici de documenter cette division du monde en cosmopolites et en locaux, en bons et en mauvais. Ses sujets sont plutôt *utilisés* pour élaborer son propre système de classification. L'ethnographie est, alors, réarrangée pour exemplifier des catégories abstraites pré-existantes. Même si cela s'avérait, i.e. que les gens s'identifiaient selon les étiquettes qu'on colle sur eux, l'utilisation d'une telle terminologie exigerait une analyse plus approfondie. Le travail d'Ekholm Friedman mené sur le terrain au Congo a révélé au moins un exemple d'homme qui prétendait être un «citoyen du

monde», d'un homme qui n'avait jamais voyagé à l'extérieur du Congo. Son utilisation du terme indiquait quelque chose d'autre que le cosmopolitisme. Il indiquait le désir urgent de fuir son monde qui s'effondrait et d'aller en Europe. Le terme «citoyen» aurait pu être une prémonition de droits présumés dans un monde rempli de tels discours, mais tout cela est très loin de l'identité cosmopolite. Les articles dans ce numéro sont fondamentalement critiques de cette approche dans la mesure où ils tentent de saisir les particularités de ceux qui sont impliqués dans les relations globales au lieu de leur imposer des catégories. L'article de Barber sur la migration démontre la façon dont les sujets migrants sont de vrais sujets actifs qui s'engagent dans la construction de mondes qui ne peuvent être réduits à des notions issues de la position de l'observateur et de sa compréhension externe de tels processus.

Sur un registre plus modéré et polémique, John Kelly (1995) a utilisé des termes similaires dans ses écrits sur les Iles Fiji : les Fijiens nationalistes locaux contre les immigrants Indiens cosmopolites. La portée de cette analyse touche aussi Hawaii où les membres du mouvement hawaïen sont opposés aux Japonais.

Across the globe a romance is building for the defense of indigenes, first peoples, natives trampled by civilization, producing a sentimental politics as closely mixed with motifs of nature and ecology as with historical narratives....In Hawaii, the high-water mark of this romance is a new indigenous nationalist movement, still mainly sound and fury, but gaining momentum in the 1990s....This essay is not about these kinds of blood politics. My primary focus here is not the sentimental island breezes of a Pacific romance, however much or little they shake up the local politics of blood, also crucial to rights for Diaspora people, and to conditions of political possibility for global transnationalism. (Kelly, 1995: 476)

(A travers le monde le nouvel élan romantique se mobilise pour la défense des indigènes, des peuples originaux entravés par la civilisation. Cet élan produit de la politique sentimentale qui est aussi étroitement mêlée avec les motifs de la nature de l'écologie qu'avec les narratifs historiques...À Hawaii, l'apogée de ce romantisme se manifeste dans la naissance d'un nouveau mouvement nationaliste indigène qui n'est pour le moment que du bruit et de la rage, mais qui, néanmoins, se fortifie considérablement depuis les années 1990...Cet article ne s'implique pas dans ce type de politique de liens sanguins. Mon objectif principal n'est pas d'explorer les brises sentimentales des îles du Pacifique, quelque important ou insignifiant que puisse être leur impact sur la politique locale des liens

sanguins qui est cruciale pour les droits des diasporas et pour les conditions de la possibilité politique du transnationalisme global.)

Plus récemment, il s'est rangé un peu plus du côté des affirmations du transnationalisme en citant un membre Indien-Fijien du parlement qui a dit : "Pioneering has always been a major element in the development of resources for the good of mankind... (Kelly, 1999: 250)." («Être le premier a toujours été un élément majeur dans le développement des ressources pour le bien de la civilisation...») et poursuit :

People who move inherit the earth. All they have to do is keep up the good work, "in search for better opportunity." (ibid.)

(Ceux qui sont mobiles reçoivent la terre en héritage. Tout ce qu'ils doivent faire, c'est de s'appliquer à la recherche d'une meilleure opportunité.)

Kelly critique de façon virulente l'une des leaders du mouvement Hawaïen pour son penchant nationaliste alors qu'il applaudit les Japonais d'être au service des Etats-Unis. Malgré cela, c'est la population qui a maintenu le plus haut degré d'endogamie sur les Îles, et qui est devenue, surtout depuis les trente dernières années, le bloc politique le plus puissant à Hawaï, lié à beaucoup de scandales de spéculation foncière. Mais cela n'a pas d'importance dans le contexte de la simple classification duale de Kelly. Ce qui l'intéresse au premier plan est que les Japonais tout comme les Indiens sur les Iles Fiji sont des immigrants qui «bouleversent la politique locale du sang» représentée par les autochtones.

Ceci est vraiment surprenant pour quiconque aborde ces problématiques sans préjugé moral particulier, car il y a ici les mauvais et les bons personnages, les cosmopolites et les locaux. Il s'agit de jugements moraux traduits en interprétation ethnographique. Si les représentants de cette position globalisante pensent qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement mauvais dans les mouvements des indigènes, ils doivent alors entreprendre une recherche sérieuse de la problématique au lieu de simplement coller des étiquettes. Et ici l'éthique ethnographique, si elle existe, insisterait sur le maintien de la neutralité envers les particularités des autres peuples afin de promouvoir la compréhension. Quand l'«invention de la tradition» était à son apogée dans l'anthropologie du Pacifique, les mouvements indigènes étaient soupçonnés d'un manque d'authenticité, parce que leurs partisans n'étaient pas les vrais indigènes, et pas vraiment traditionnels, pour autant que la réalité d'un tel mode d'existence soit avérée. Pour

les anthropologues de la mondialisation, un autre pas est franchi : les indigènes sont inauthentiques, mais ils sont aussi les représentants archétypaux des problèmes majeurs du monde, - l'essentialisme, le nationalisme et le racisme, à l'opposé des migrants qui représentent la solution future à ces problèmes mondiaux. Hardt et Negri (2000) réitèrent cette position dans leur version marxiste de l'idéologie de la mondialisation :

Nomadism and miscegenation appear here as figures of virtue, as the first ethical processes on the terrain of Empire. (Herdt and Negri, 2000: 362)

(Le nomadisme et le métissage sont présentés ici comme des figures de la vertu, comme les premiers processus éthiques sur le terrain de l'Empire.)

Cette célébration de la mobilité fait contraste, tout comme dans le cas de ces autres auteurs, avec un dangereux localisme.

Today's celebrations of the local can be regressive and fascist when they oppose circulation and mixture, and thus reinforce the walls of nation, ethnicity, race, people and the like. (ibid.)

(Les célébrations actuelles du local peuvent être régressives et fascistes quand elles s'opposent à la circulation et au mélange, et, renforcent les murs de la nation, de l'ethnie, de la race etc.)

Le parallèle est saisissant, et représente la preuve irréfutable d'un virage idéologique puissant, mais, il ne s'agit pas ici de résultats de recherche. C'est une interprétation spontanée du monde et non pas le produit d'une analyse. Autrement, il y aurait des preuves. La raison que je suggère pour cette confluence d'interprétations est précisément son manque d'enracinement dans l'approche globalisante qui est basée sur une série des catégorisations de la réalité qui ne sont pas des produits de recherche mais des interprétations immédiates basées sur l'expérience liée à cette position, celle qui se trouve au-dessus de tout, distanciée globalement du monde réel. Ceci est vraiment une anthropologie survolante, une version postmoderne du cosmopolitisme, celle qui embrasse les variétés du monde dans sa propre identification de soi. Du point de vue global systémique, une telle vision doit elle-même devenir un objet d'analyse, mais elle n'est certainement pas une autre position *théorique*. Dans son livre récent sur la Zambie (1999), Ferguson présente encore une autre variante plus poussée sinon supérieure de cette idéologie de la mondialisation. Le titre lui-même, *Expectations of*

Modernity (Les attentes de la modernité), exprime parfaitement la problématique. L'unification ouvrière zambienne était liée à l'exploitation minière de cuivre et elle avait des effets transformateurs formidables sur la zone connue sous le nom de Ceinture du Cuivre. Invoquer ici la notion de «modernité», c'est ignorer la problématique qui doit encourager l'enquête sur la signification de ce terme plutôt que de simplement accepter son existence, confondant ainsi le contemporain avec le moderne. Le fait que l'économie basée sur l'exploitation minière du cuivre se soit effondrée n'est pas une découverte (voir le travail d'Arrighi et Saul, 1973). Et le fait que ceci ait provoqué un sentiment de déception dans la zone de la Ceinture du Cuivre n'est certainement pas une découverte non plus, il s'agit d'un problème récurrent, perpétuel sujet de débats. L'histoire racontée dans ce texte bien écrit est celle où l'engagement dans l'avenir est remplacé par une tentative de trouver d'autres valeurs, de retourner au rural, à la «tradition» en termes locaux. Ceci est exactement ce qu'il faut attendre du type de modèle que j'ai proposé en 1994 et où j'ai suggéré que le néo-traditionalisme, la renaissance de racines, l'émergence des mouvements indigènes et des sectes religieuses étaient les produits du déclin économique et de l'effondrement des projets sociaux anciennement dominants. En même temps, les partisans de la mondialisation sont complètement submergés dans le domaine de la modernité, de l'hybridation et d'autres catégories similaires. Moi-même, je deviens objet de critique à cause de mon insistance au sujet des *sapeurs* congolais ; ils ne sont pas que des participants dans la consommation moderne. Ils entretiennent une relation aux vêtements qui peut être déduite d'une logique plus générale d'accumulation qui n'a pas été remplacée dans le monde contemporain. La critique qui fait écho à celle de Meyer et Geschiere est basée sur mon assertion de la continuité structurale. Ferguson admet que les *sapeurs* sont, bien entendu, africains et qu'ils font en même temps partie du monde moderne. Mais ces observations ne constituent pas le problème. Au contraire, le but a toujours été la compréhension de l'expérience vécue même si elle dépend à son tour des forces globales plus importantes. On peut, bien entendu, la comprendre de deux façons. On peut prétendre que les *sapeurs* achètent de la haute couture moderne tout comme les autres consommateurs de ces vêtements, à une différence près, soit qu'ils leurs attribuent des qualités magiques. Mais ces dernières ne sont pas simplement des ensembles d'attributs différents. Les soit disant qualités magiques associées aux forces vitales empreignent le corps qui porte ces vêtements dans une logique qui fait équivaloir la richesse à la santé et la beauté, et où l'extérieur, la peau et les vête-

ments ne sont pas des symboles de prestige, mais bien prestige/richeesse/santé en soi. Parler d'hybridité dans ce cas parce que deux sortes de qualités se rejoignent, i.e. les vêtements modernes et les attributs magiques, ne dit rien sur la manière dont ces qualités sont jointes, i.e. la nature de leur articulation, où le vêtement est incorporé dans la stratégie d'accumulation des forces vitales, et où il ne s'agit pas simplement d'amasser les choses à porter. Selon mon argument dans l'article sur les *sapeurs*, l'exemple d'un consommateur dépressif peut avoir quelque unes des mêmes qualités à tel point que le *shopping* lui-même revitalise le consommateur et le guérit de la dépression. Mais j'argumente aussi que la logique spécifique de *la sape* est assez différente. De la même manière, l'argument selon lequel la sorcellerie moderne est une sorte de modernité alternative qui comprend des éléments d'une vision africaine particulière du monde néglige la nature de la logique stratégique qu'elle implique, et selon laquelle ce sont les éléments modernes qui sont assimilés dans la stratégie «africaine». Ferguson nie l'existence de telles articulations, et il est capable de le faire, parce que ce que nous observons n'est qu'un «style culturel» :

The styles of which I speak are not expressions of something “deeper” (habitus, worldview, ideology)—they are neither ‘cultures’ nor residues of once-distinct social types; nor are they manifestations of transition between distinct social types distinguished as traditional and modern. They are, instead, just what they seem to be: modes of practical action in contemporary urban social life. (Ferguson, 1999: 221)

(Les styles dont je parle ne sont pas les expressions de quelque chose de plus «profond» (habitus, vision du monde, idéologie) – ils ne sont ni «les cultures», ni les résidus de types sociaux anciennement distincts, ni les manifestations de la transition entre différents types sociaux énoncés comme traditionnel et moderne. Ils sont, au lieu de cela, seulement ce qu'ils semblent être : des modes d'action pratique dans la vie sociale urbaine contemporaine.)

Cet argument écarte habilement toute continuité historique dans la façon dont les êtres humains se comportent. Il n'y a seulement que des situations contemporaines, totalement discontinues par rapport au passé. En fait, le passé en tant que tel n'a pas de signification ici, et le processus historique est limité à ses aspects politique et économique. C'est ainsi qu'il peut me reprocher d'avoir argumenté en faveur de la continuité.

His method is to invoke a generic “Congolese” culture within which the apparently Western pursuit of Parisian

fashion can be understood as “really” being an indigenous pursuit of “life force.” But if the European origin of concepts like *haute couture* of cultural forms like the fashion show do not suffice to make the young men’s fancy dressing “Western” why should we accept that the African origin of a concept such as life force should be sufficient to make the practice “African?” (Ferguson, 1999: 290)

(Sa méthode consiste à invoquer une culture congolaise générique à l’intérieur de laquelle la poursuite purement occidentale de la mode parisienne peut être perçue comme la «vraie» poursuite indigène de la «force vitale». Mais si l’origine européenne des concepts comme la haute couture, de formes culturelles comme les défilés de mode, ne suffit pas pour faire de l’habillement sophistiqué des jeunes hommes quelque chose d’occidental, pourquoi devrions-nous accepter que l’origine africaine d’un concept tel que la force vitale doive suffire à rendre une pratique «africaine»?)

Je ne suis pas sûr de comprendre pourquoi Ferguson prétend que j’invoque la «culture congolaise générique». Je suggère qu’il y a une logique expliquant la façon dont le désir et les formes de consommation sont organisés stratégiquement, et que cette logique est structurellement dérivée de celle qui avait existé avant que les vêtements européens ne soient devenus accessibles. Ferguson refuse de voir qu’il y a une différence entre les objets et la logique selon laquelle ils sont incorporés. C’est un problème ancien de faire du potlatch avec des machines à coudre et des couvertures au lieu des pièces de cuivre et d’autres vieilleries. Un argument serait qu’avec de nouveaux objets nous faisons face à un nouveau phénomène, peut-être même à la *modernité* du début des années 1990. L’article de Milgram dans ce numéro démontre d’une manière convaincante la façon dont les stratégies locales ramassent les objets étrangers dans un schéma spécifique de signification. Ma position ici est que les arguments comme ceux de Ferguson sont absurdes. Évidemment, nous devons comprendre comment les gens vivent leur vie, mais il n’est pas vain, comme veut le faire croire Ferguson, d’argumenter en faveur des continuités historiques dans leurs stratégies. Le problème ici semble être le culturalisme comme point de départ de tous les discours sur la mondialisation, et qui est tellement dominant dans la plus grande partie de l’anthropologie américaine qu’il a atteint le statut de *doxa*. La culture, appréhendée et tant que texte, série d’éléments cohérents, entité homogène et substance porteuse de signification, est pour le moins problématique, et complètement vide de toute notion de structure. C’est la raison pour laquelle même la notion d’habitus est rejetée par Ferguson. Cette présomption d’homogénéité substan-

tielle suscite des craintes telles au sein de l’anthropologie postmoderne qu’elle se replie sur la notion d’hybridité. Or, les endroits, lieux sociaux comme le Congo, sont des espaces vides où les peuples, envisagés de façon générale, mènent leur existence, mais cette existence est suffisamment spécifique pour être rapportée à une sorte d’origine identifiable, partie A et partie B. Ils sont donc hybrides et ils sont modernes, ce qui veut ici dire simplement contemporains, comme nous le sommes tous, nécessairement.

Au lieu des logiques spécifiques articulées les unes aux autres dans des combinaisons spécifiques, nous avons affaire aux deux styles de vie, cosmopolite et local, qui sont tous les deux liés d’une certaine façon à la notion de «modernité» qui est confondue avec celle de «contemporain», et, à cause de cela, est dépourvue de toute spécificité. Le cosmopolite n’est que l’urbain, le rejet du village et des liens familiaux et l’acceptation de l’Occidental. Mais pourquoi cette réalité est-elle cosmopolite? Les sociétés africaines ont presque toujours embrassé l’Occidental. Pour ce faire, elles n’avaient pas besoin d’urbanisation. Dans l’histoire du Congo, c’est la logique spécifique de l’accumulation des produits prestigieux qui a ajouté de la valeur supplémentaire aux importations symbolisant la force vitale, la logique qui a régi le commerce des esclaves tout comme la *la sape*. Ferguson est clairement conscient de ce qui ressemble à une série des rapports sociaux entre le rural et l’urbain. Ici, il suit de près l’École de Manchester tout en rejetant son évolutionnisme. En fait, son argument de base est que ce qu’il appelle le «cosmopolitisme» se développe sur la base de l’économie du cuivre et retourne vers le localisme à mesure que celle-ci perd de sa vigueur. Je ne peux pas m’empêcher d’accepter cette analyse, car il s’agit exactement de la même approche pour laquelle nous militons depuis les années 1970 (voir la référence à Friedman, 1994, plus haut). Mais classifier la réalité zambienne dans les catégories cosmopolite et locale, obscurcit la plage dans laquelle la logique d’organisation est identique à l’intérieur de ces deux catégories. Le même problème se pose dans l’emploi du terme «modernité» dans le titre *Les attentes de la modernité* (*Expectations of Modernity*), où la question *emic* n’est jamais posée. Ses informateurs zambiens veulent-ils signifier quelque chose d’équivalent à notre modernité lorsqu’elles utilisent ce terme? Spitulnik (2002), s’armant avec la terminologie locale actuelle, a argumenté que ceci est une erreur fatale dans cette analyse. Si la modernité est associée avec l’Occident en tant que source d’objets prestigieux qui possèdent des qualités magiques, le mot «modernité» veut-il dire la même chose dans tous les contextes? Nous pouvons poser la question : pourquoi la

problématique de la continuité constitue-t-elle un anathème pour certains anthropologues? Cela semble s'expliquer par leurs propres identités plutôt que par l'intérêt porté au sujet lui-même. *Si le monde dehors est complètement nouveau, alors, je suis aussi pionnier !* Excellent pour la promotion des carrières mais déplorable pour l'avancement de la connaissance.

Pour Finir

A partir d'une perspective systémique globale, la production de ce discours, et son utilisation clairement idéologique pour redéfinir la réalité ethnographique, est un objet d'analyse important. Un tel discours trouve assez facilement son auditoire parmi certaines élites, culturelles, académiques, médiatiques et politiques du monde occidental. L'argument avancé ici est qu'il faut prendre une option radicalement différente, qui prenne une position plus critique vis-à-vis la constitution contemporaine de la réalité sociale. Les articles recueillis ici sont des contributions significatives à cette entreprise. Je pense qu'ils constituent un pas critique sur la voie de la redéfinition de la nature des relations entre le global et le local à l'aide de l'analyse ethnographique. Dans un certain sens, ils développent une approche globale qui est déjà présente dans les écrits de Braudel qui insistait sur l'appréhension des relations entre les processus macro d'échange et de production d'un côté, et les logiques de la vie quotidienne de l'autre. Il n'y a pas de politique morale qui sous-tendent cette approche. Les frontières ne constituent pas les racines de tout les maux, un élément à critiquer, surpasser ou transgresser. Nous devons plutôt tenter de comprendre les structures de leurs constructions et leurs transformations dans le temps.

Jonathan Friedman, Directeur d'études, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Laboratoire de Genèse et transformations des mondes sociaux, 54 boulevard Raspail, 75006, Paris, et Professor, Department of Social Anthropology, Lund University, Box 114, 221 00 Sweden. Courriel: jonathan.friedman@soc.lu.se or jonathan.friedman@ehess.fr

Références

- Appadurai, Arjun
1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, *Public Culture*, 2(2) : 1-24.
- Arrighi, Giovanni et John. S. Saul
1973 *Essays on the Political Economy of Africa*, New York : Monthly Review Press.
- Bairoch, Paul et R. Kozul Wright
1996 Globalization Myths : Some Historical Reflections on Integration, Industrialization and Growth in the World Economy, Geneva : United Nations Conference on Trade and Development, Discussion Paper # 113.

- Braudel, Fernand
1984 *The Perspective of the World*, London : Collins.
- Castells, M.
2000 *The Rise of the Network Society*, Oxford and Malden, MA : Blackwell.
- Comaroff, Jean. et John Comaroff
1999 Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony, *American Ethnologist*, 26(2) : 279-303.
- Dicken, Peter
2001 *Global Shift : Transforming the World Economy*, London : Chapman.
- Deleuze, Gilles et Felix Guatarri
1987 *A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Eckholm Friedman, K.
1975 System av sociala system och determinanterna i den sociala evolutionen, *Antropologiska Studier* 13.
1976 Om studiet av det globala systemets dynamik, *Antropologiska Studier* 14: 15-23.
1980a On the Limitations of Civilization : the structure and dynamics of global systems, *Dialectical Anthropology* 5 : 155-166.
1980b On the structure and dynamics of global systems, *Anthropological Approaches to Pre-Capitalist Societies*, Joel S. Kahn et Josep R. Llobera (dirs.), London : Macmillan.
2002 (with Biluka Nsakala N'senga) *A Study of Children At Risk in Zaire, Uige and Luanda Provinces*. Manuscript.
- Ferguson, James
1999 *Expectations of Modernity*, Berkeley : University of California Press.
- Frank, Andre Gundar
1969 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York : Monthly Review Press.
- Gandoulou, J.-D. et Centre de création industrielle
1984 *Entre Paris et Bakongo*, Paris : Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle.
- Geertz, Clifford (dir.)
1973 *The Cerebral Savage : On the Work of Claude Lévi-Strauss, The Interpretation of Cultures* by Clifford Geertz, New York : Basic Books : 345-359.
- Glick Schiller N., L. Basch et C. Szanton Blanc (dirs.)
1992 *Toward a Transnational Perspective on Migration : Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York : New York Academy of Sciences.
- Gordon, Robert J.
1992 *The Bushman Myth : The Making of a Namibian Underclass*, Boulder, Westview Press.
- Hannerz, U.
1996 *The Global Ecumene as a Landscape of Modernity, Transnational Connections : Cultures, Peoples, Places*, London : Routledge : 44-64.
- Hardt, Michael et Antonio Negri
2000 *Empire*, Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Harvey, D.
1990 *The Postmodern Condition*, Oxford : Blackwell.

- 2000 *The New Imperialism*, Oxford : Oxford University Press.
- Hirst, Paul Q. et Grahame. Thompson
 1996 *Globalization in Question : The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, UK : Polity Press.
- Kelley, J.
 1995 Diaspora and World War, Blood and Nation in Fiji and Hawaii, *Public Culture*, 7(3) : 475-497.
- Marcus, George et Michael Fischer
 1986 *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago. University of Chicago Press.
- Malkki, Liisa
 1992 National Geographic : The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology*, 7(1) : 24-44.
 1997 News and Culture : Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition, *Anthropological Locations : Boundaries and Grounds of a Field Science*, Akhil Gupta et James Ferguson (dirs.), Berkeley and Los Angeles : University of California Press : 86-101.
- Meyer, Birgit et Peter Geschiere (dirs.)
 1999 *Globalization and Identity : Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, UK and Malden, MA : Blackwell.
- Robertson, R.
 1992 *Globalization : Social Theory and Global Culture*, London, Sage.
- Rorty, R.
 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton : Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall D.
 1999 Two or Three Things That I Know about Culture, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(3) : 399-421.
- Spitulnik, Debra
 2002 Accessing 'Local' Modernities : Linguistic Puzzles from Zambia, *Critically Modern : Alterities, Alternatives, Anthropologies*, B. Knauff (dir.), Bloomington : Indiana University Press.
- Wallerstein, Immanuel
 1974 *The Modern World System : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York : Academic Press.
- Wilmsen, E. N.
 1989 *Land Filled with Flies : A Political Economy of the Kalahari*, Chicago, University of Chicago Press.
-