Georges Balandier et « les enfants de Tchernobyl »

Que faire de sa transmission ?

Georges Balandier and “the Children of Chernobyl”. What to do with his Heritage?

Mélissa Elbez

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/21641>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.21641

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 1035-1078

ISBN : 978-2-7132-2687-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Mélissa Elbez, « Georges Balandier et « les enfants de Tchernobyl » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 228 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 05 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/21641> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.21641

Georges Balandier et « les enfants de Tchernobyl »

Que faire de sa transmission ?

Nous n'avons pas d'identité, nous sommes *ceux qui viennent après*¹
(Anonymes 2006 : 17).

Georges Balandier est surtout connu en tant que fondateur de l'anthropologie politique et pour ses travaux africanistes. Pourtant, il a consacré toute la seconde partie de sa carrière à l'exploration des implications sociales, politiques et existentielles des nouvelles technologies et de la mondialisation. Dans cet article, j'invite à examiner différents aspects de la réflexion qu'il a développée sur le monde postindustriel, postcolonial ou surmoderne, et je me propose de le faire depuis mon point de vue de doctorante en anthropologie sociale, non africaniste et néanmoins lectrice assidue de Balandier, enfant de *baby-boomers* dont la naissance a suivi de près la catastrophe de Tchernobyl, méditerranéenne des deux bords, parisianisée et longtemps partie voir ailleurs au Mexique. J'espère ainsi contribuer à la discussion sur l'héritage que Balandier a laissé aux nouvelles générations d'étudiants et de chercheurs en sciences sociales, en examinant aussi bien le contenu que les modalités de sa transmission, et en m'efforçant de dégager des pistes permettant d'en faire bon usage.

Georges Balandier et « les enfants de Tchernobyl » :
Genèse de la crise de sens et méandres intergénérationnels

Je suis née le 23 juin 1986, presque exactement deux mois après la catastrophe nucléaire de Tchernobyl. Enfant de la fin du monde nommable, je fais partie de ceux qui sont venus à la vie en pleine déferlante de préfixes « post », à

1. Toutes les italiques dans les citations sont originales. Les traductions sont de l'auteure.

une période dite de « crise », où le langage avait pris du retard sur une réalité inédite, encore inconcevable. L'année de ma naissance, Georges Balandier déclarait : « Nous sommes passés de la société du tout consommation, où il y avait un tel trop plein qu'on a préconisé la croissance zéro, à un vide social et culturel qui s'amplifie, de telle sorte que nous devenons "nécrologues" avec morosité. Nous ne cessons pas de faire le compte de ce qui disparaît : fin des villes telles qu'elles étaient, fin des paysans, fin de la classe ouvrière, fin des idéologies, fin du politique, fin des Églises, fin de la famille et de l'école »². Cette même année, Ulrich Beck (2001 [1986] : 19) disait du préfixe « post » qu'il était : « le mot magique de la perplexité engoncée dans la mode. Il renvoie à un au-delà auquel il ne sait donner de nom, et reste prisonnier de réalités qu'il nomme *tout* en les niant, prisonnier du déjà connu. *Passé plus "post"* — voilà la formule de base qui nous sert à réagir, dans notre incompréhension bavarde friande de notions, à une réalité qui semble se disloquer. »

Cette incapacité à saisir le mouvement en cours et la « crise du sens » qui en résulte, Balandier en avait perçu les prémisses dès les années 1950. En effet, au lendemain de l'apparition du Tiers-Monde sur la scène internationale et avant même que l'indépendance des pays africains qu'il avait étudiés ne soit proclamée, Balandier (1957 : 273) faisait déjà le constat de la destruction, par la colonisation, de deux idéaux, désormais inadaptés « au monde qui se construit » : celui de l'Afrique traditionnelle et celui de l'Europe expansionniste. Et il notait le paradoxe qu'au moment même où le doute pointait sur la finalité du progrès au sein des vieilles sociétés industrielles, on exhortait les pays dits « sous-développés » à adopter le même modèle (Balandier 1956). Ainsi, dès 1959, il signalait la nécessité d'« Inventer des sociétés neuves » :

Partout, les hommes du XX^e siècle ont autant besoin de raisons d'être que de moyens matériels d'existence. Ils voient que leur avenir est maintenant bouché : ici, par un surplus de techniques au service de la volonté de puissance ; là, par un déficit de techniques qui ne pourrait se corriger que par un aménagement des solidarités mondiales. Mais cet avenir ne sera pas en vue, quels que soient les succès du développement économique, tant que des civilisations nouvelles ne seront pas accouchées afin de redonner un sens à l'existence humaine (Balandier 1959 : 35).

Ainsi, quand la catastrophe de Tchernobyl survint en 1986, Balandier y a vu le franchissement d'une étape supplémentaire dans la crise de sens d'ampleur mondiale initiée depuis plusieurs décennies. Avec Tchernobyl, nous serions entrés dans une « société de défiance » liée à trois aspects interdépendants les

2. Reprise dans *Civilisés, dit-on* (BALANDIER 2003 : 311) des *Réponses* suscitées lors d'entretiens conduits en 1986.

uns des autres : l'obsolescence de la pensée en termes de frontières nationales pour appréhender les risques contemporains ; l'obstination des politiques à mobiliser ce langage face à une société civile incrédule ; et enfin — et c'est le plus important — la preuve apportée par la catastrophe de l'impuissance de l'humain à contrôler ses propres créations :

La catastrophe imposait une leçon encore brouillée. La technologie de la puissance — celle qui se fonde sur l'énergie de la matière, puis celle qui avance vers sa forme ultime, la conquête de la vie — manifestait ses limites. Elle ne savait pas enrayer ce qui la révèle absolument négative, incontrôlable, funeste. Cette technologie qui a révélé un Occident initiateur, se voulant « maître et possesseur de la nature » (et des hommes, d'ailleurs), lorsqu'elle entre en catastrophe, se révèle sans maître. Le doute surgit (Balandier 2012 : 226).

La catastrophe nucléaire aurait donc surgi à la fois comme un événement sans précédent, porteur d'implications politiques et phénoménologiques inédites dans l'histoire de l'humanité, et comme le révélateur d'un climat décliniste déjà installé depuis la fin des colonies. Ulrich Beck partageait avec Balandier cette conception de Tchernobyl comme à cheval entre rupture et continuité. Un mois après la catastrophe, il écrivait à la manière d'un prophète navré :

Mon discours sur la société (industrielle) du risque [...] — idée avancée il y a plus d'un an et qui a rencontré une importante résistance [...] — a aujourd'hui un amer arrière-goût de vérité. Bien des choses qui étaient encore avancées sur le mode argumentatif lors de la rédaction de l'ouvrage — le caractère non perceptible des dangers, leur rapport à la connaissance, leur caractère supranational, l'« expropriation écologique », la transformation de la normalité en absurdité, etc. — n'apparaissent plus après Tchernobyl que comme une pâle description de la situation présente. Ah, si tout cela avait pu rester l'évocation d'un futur qu'il se serait agi d'empêcher d'advenir ! (Beck 2001 [1986] : 18).

Le constat de la relative autonomie dont disposent les produits de la création humaine vis-à-vis de leurs concepteurs a amené Balandier (1997 : 401) à inventer l'expression de « nouveaux nouveaux mondes », par laquelle il désignait « ceux qui naissent de toutes nos entreprises, nous englobent et nous emportent dans une histoire qu'ils font pour une part sans nous ». Il en a fait son objet d'étude privilégié et, dans la seconde moitié de sa carrière, il s'est interrogé sur la place toujours plus grande que prennent les nouvelles technologies dans nos vies, sur les implications sociopolitiques de ce phénomène et sur ses conséquences en termes d'« incertitude personnelle » et d'« anxiété », notamment pour les jeunes générations. En effet, le perfectionnement, la multiplication et la démocratisation de l'accès aux nouvelles technologies

auraient accentué la « crise de sens » dont Balandier a suivi la genèse. Il la trouvait palpable dans les attentes de ses nouvelles générations d'étudiants, qu'il comparait à celles de ses anciens élèves *baby-boomers* :

Ils voulaient restituer à la science sociale ce qu'elle tenait de ses origines, la capacité de désaliéner les esprits et de servir les émancipations. Les uns le faisaient en injectant une part de marxisme révisé par Louis Althusser, les autres en épousant avec l'anthropologie combattante l'espérance tiers-mondiste. Ils avaient l'impatience d'agir, ils avaient la certitude de pouvoir perfectionner leur outillage théorique dans l'action à la condition de la situer au plus près des événements. Aujourd'hui, l'humeur générale est peu propice à un tel emballement, elle impose plus de réserve et manifeste plus d'opportunisme. [...] Chacune de mes interventions devant un auditoire jeune, ces dernières années, m'a révélé une inquiétude qui ne se réduit ni à l'incertitude quant à l'engagement dans la vie active, ni à la perte des illusions qui enchantaient la génération précédente, mais qui les déborde en signalant le désir intense de mieux comprendre le monde en train de se faire. L'attente était celle des décrypteurs, comme si la grande crainte inavouée était d'avoir à affronter un univers inconnu sans disposer des moyens de s'y orienter (Balandier 1997 : 404).

Balandier avait donc perçu le désespacement de ceux que j'appelle « les enfants de Tchernobyl », à savoir la classe d'âge dont l'enfance a coïncidé avec une crise généralisée de l'idéologie du progrès et avec l'accélération simultanée et contradictoire de l'innovation en matière de nouvelles technologies — la référence à Tchernobyl permettant de mettre en exergue l'idée d'une humanité dépassée par les produits de sa propre création.

Or, si Balandier (2012 : 175) s'est penché sur les ressentis et les expectatives des jeunes générations, « nous » — étudiants et jeunes chercheurs en sciences sociales — nous sommes peu intéressés à lui, et ce d'autant moins parmi les non africanistes. Bien que certains de ses apports soient relativement connus de tous, comme sa proposition d'anthropologie politique ou sa notion de « situation coloniale », rares sont ceux qui le citent pour justifier une lecture dynamiste du social ; on mobilise la notion d'« *agency* » avec des références anglo-saxonnes, et on ne lit pas ses travaux sur les « nouveaux nouveaux mondes ». Comment comprendre le relatif désintérêt des nouvelles générations pour les travaux de Balandier, et particulièrement pour les plus récents d'entre eux ? Qu'est-ce qui, dans cet état de fait, a trait à des questions de fond ou à des questions de forme ? J'avancerai ici deux pistes d'explication susceptibles de répondre à ces questions.

La première part du constat que les rares anthropologues à être au fait des travaux de Balandier sur les nouvelles technologies ont tendance à y voir « les élucubrations d'un vieil homme découvrant les ordinateurs ». Il faut reconnaître que l'entrée choisie par Balandier pour aborder cette question n'est pas

des plus parlantes, surtout pour les plus jeunes. En effet, non seulement a-t-il commencé à s'y intéresser très tôt, mais l'approche diachronique privilégiée par l'anthropologie dynamique l'a amené à s'attarder sur des petites révolutions qui semblent désormais lointaines et insignifiantes, comme le Minitel ou les radios portatives. Ceci dit, bien qu'elle donne une apparence démodée au travail de Balandier — voire justement pour cette raison —, l'approche chronologique progressive qu'il a adoptée me semble absolument pertinente. En effet, elle permet d'une part d'éviter de normaliser la situation actuelle, en rendant compte de la pluralité des futurs possibles à chaque étape du processus historique. D'autre part, elle rend apparente la désuétude de technologies qui étaient considérées comme innovantes il y a peu (laquelle s'étend désormais aux travaux de Balandier qui les évoquent) et, ce faisant, elle révèle que le régime de l'obsolescence rapide et du renouvellement permanent qui caractérise le marché des nouvelles technologies a imprégné l'opinion commune et le domaine de nos perceptions, qui sont devenues fluctuantes et instables à son image. Il est évident que cette approche, bien qu'elle soit heuristique, se prête moins aux activités de diffusion et de vulgarisation que la démarche modélisatrice mise en œuvre par d'autres courants anthropologiques, dont les schèmes explicatifs séduisent par l'agréable sensation de totalité et de finitude qu'ils procurent.

Par ailleurs, une seconde raison susceptible d'expliquer la faible réception des travaux de Balandier parmi les nouvelles générations est son adhésion à la définition de « la sociologie authentique comme science de la liberté » énoncée par son maître à penser, Georges Gurvitch (Balandier dans Balandier, Bastide, Berque & George 1968 : xi). Balandier admirait la persistance avec laquelle ce dernier s'est employé tout au long de sa carrière à « libérer autant que possible la sociologie de tout engagement idéologique, politique ou philosophique », à « dédogmatiser les sciences sociales » (Gurvitch 1962 : 239). Ainsi, dans un hommage à Gurvitch, il rapportait qu'il « n'a jamais voulu établir une École, et encore moins devenir l'agent provocateur d'une mode intellectuelle ; son ambition (à l'image de son caractère) était plus intransigente — il voulait contribuer à l'élaboration d'un nouvel esprit sociologique » (Balandier dans Balandier, Bastide, Berque & George 1968 : xii). Partageant le même projet, Balandier a lui aussi refusé de fonder une École, ce qu'il expliquait de la manière suivante :

Selon moi, les sciences sociales ne sont intéressantes que dressées contre la dogmatique, contre le cléricalisme des Écoles. Si je pense ainsi, je revendique ma liberté, mais je reconnais aussi pleinement celle des autres. [...] il est difficile de faire accueillir, ne serait-ce qu'en pratique, cette situation « fluide » par des institutions scientifiques qui ont besoin

de classement, de positions inscrites dans un organigramme. Il est difficile d'associer l'appartenance à une équipe de recherche et la plus grande liberté d'initiative. [...] quand l'institution de pensée devient autorité, la créativité s'en échappe. La conformité occupe la place du vide (Balandier 2009 : 45-49).

La transmission de l'œuvre de Balandier s'est donc opérée en dehors du cadre rigide de l'institution, ce qui peut expliquer sa moindre réception parmi les jeunes générations. Ceci dit, sa pensée n'a pas cessé d'être transmise : elle s'est vue réappropriée par différents chercheurs, laissant place à des incompréhensions et à des malentendus qui renseignent sur les préoccupations des générations suivantes, sur leurs modes de pensée conjoncturelles et sur les difficultés de communication intergénérationnelles. Dans les parties suivantes, j'évoquerai des débats et des controverses que j'estime être liés aux méandres du processus de transmission. En parallèle, je m'efforcerai de mettre en exergue des dimensions de la pensée de Balandier qui me semblent avoir été passées sous silence, comme l'importance de la question du « futur », qui occupe une place centrale dans son anthropologie. En outre, je tenterai de rendre compte du souci de cohérence qui a accompagné Balandier tout au long de sa carrière. Je le ferai, d'une part, en montrant que les réflexions qu'il a développées sur les « nouveaux nouveaux mondes » se situent dans la continuité de ses travaux africanistes, et non en rupture avec ces derniers, comme c'est généralement avancé. Et d'autre part, en invitant à penser ensemble ses propositions théoriques, ses choix biographiques et ses modalités d'engagement politique, triangulation dialectique dans laquelle réside, à mon sens, son legs le plus important.

Le désengagement africaniste comme engagement politique :
se penser ensemble

La participation de Balandier à la revue *Présence africaine*, ses amitiés avec des acteurs importants des décolonisations et son insistance à faire valoir l'historicité des sociétés africaines et l'agencivité de leurs membres, ont mis tout le monde d'accord sur son engagement politique pendant la période coloniale. Pourtant, la confusion semble s'être installée sur le positionnement qu'il a adopté après les décolonisations. En effet, depuis qu'il a pris pour objet d'étude les « nouveaux nouveaux mondes », il lui a été reproché d'avoir abandonné l'Afrique. En outre, ceux qui avaient vu dans sa contribution à « la sociologie de la dépendance » et à la conceptualisation de la notion de « Tiers-Monde » (Balandier 1956) une référence fondatrice des *postcolonial studies* et

de l'anthropologie tiers-mondiste néomarxiste, n'ont pas compris la distance que Balandier a maintenu avec ces courants. Parmi ces derniers figure Claude Meillassoux, un ancien élève de Balandier, qui ne comprenait pas son refus de fonder un groupe de pression constitué d'anthropologues néomarxistes, anti-impérialistes et tiers-mondistes (Balandier 2009). Jean Copans partageait cette incompréhension, qui ressort de manière prépondérante dans la biographie qu'il a consacrée à son ancien professeur. Il y racontait en effet sa surprise que Balandier n'ait pas signé la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » et que « le voyage cubain en compagnie de M. Leiris ne l'entraîne pas à la fin des années 1960 dans le nouveau tiers-mondisme radical et marxiste » (Copans 2014 : 191). En outre, il ne comprenait pas que Balandier n'ait pas cité ses deux dossiers sur « Anthropologie et impérialisme » dans *Anthropo-logiques* (Balandier 1985 [1974]), et qu'il y « règle en trois lignes son compte à l'anthropologie économique marxiste, alors que trois de ses protagonistes reconnus sont parmi les plus brillants de ses élèves ! » (Copans 2014 : 198). Il ne s'agit pas là d'attaquer Jean Copans, dont le positionnement est ici évoqué en tant que révélateur de l'injonction au néomarxisme qui était de mise au sein du milieu africaniste français de la génération du *baby-boom*. Cette dernière est d'ailleurs également palpable dans l'entretien vidéo *Une anthropologie des moments critiques* (Dozon, Goussault & Terray 1996), où Balandier se voit répétitivement sommé par plusieurs de ses élèves de s'expliquer sur son non-engagement marxiste, à la différence de nombre de ses élèves. L'impossible satisfaction des interlocuteurs de Balandier face aux explications qu'il a apportées à maintes reprises sur son désengagement africaniste, rend visible le reproche adressé sous les questions. En outre, le fait que Copans (2014 : 191) ait jugé valable de signaler la non-participation de Balandier à la rédaction d'une pétition qu'il avait pourtant signée (« De quoi meurent les africains ? » en 1973), témoigne du degré d'exigence de l'injonction faite à Balandier par certains de ses élèves. La difficulté à admettre — voire l'incapacité à concevoir — que le modèle que fut Balandier ait pu ne pas s'engager dans les mêmes combats politiques, a amené certains de ses anciens élèves à considérer qu'avec le temps, il aurait « pris trop de hauteur, ou de profondeur, pour pouvoir arrimer le politique », devenant « peu politique » (Copans 2014 : 268).

Mon interprétation est tout autre, et je m'efforcerai d'expliquer dans cette partie les raisons de la distanciation de Balandier vis-à-vis des courants où il était attendu. En effet, celle-ci n'est, à mon sens, ni réductible à son refus du dogmatisme, ni à une posture générationnelle l'amenant à voir du « déjà vu » là où la génération suivante croyait voir du « nouveau ». Je soutiens que cette prise de distance n'est pas à interpréter en négatif, comme une « position de repli »

(*ibid.* : 285) ou un « militantisme de principe et de retenue » (*ibid.* : 191), mais qu'il s'agit d'une posture délibérée, d'une affirmation militante, qui ne consiste pas en une simple opposition aux propositions environnantes, mais qui se situe dans la continuité d'une pensée sociale aux implications politiques propres ne devant pas être sous-estimées. De fait, Balandier (1997 : 320) se réjouissait rétrospectivement que sa « liberté intellectuelle » l'ait tenu « à distance du discours anti-impérialiste simplifié et ritualisé », et ce dès 1952.

Déjà dans l'ouvrage *Tiers-Monde* (Balandier 1956), qui a amené des tenants des *postcolonial studies* et de l'anthropologie tiers-mondiste à reconnaître en Balandier un chef de file, ce dernier développait une réflexion critique, à mille lieux du ton enthousiaste d'une rhétorique militante. Ainsi, dès l'introduction, il mettait en exergue le paradigme évolutionniste sous-jacent dans les notions de sous-développement et de développement, et en pointait l'origine dans la « tradition d'ethnocentrisme des occidentaux » (*ibid.* : 16). Il rappelait qu'« il n'existe pas une voie unique pour accéder au progrès » et consacrait un chapitre à la question du « coût social du progrès », dans lequel il exposait une large liste de problèmes induits par le développement économique : nécessité d'un travail accru, formation de bidonvilles, structure démographique aberrante des nouvelles villes, difficultés psychologiques des migrants, etc. Pointant l'absurdité de vouloir implanter un modèle de civilisation en l'absence d'une superstructure adaptée capable de le porter — comme l'ont fait les « moteurs que furent le socialisme en France, le nationalisme en Allemagne, le marxisme-léninisme en Russie » (*ibid.* : 291) —, il notait que « l'irruption de la civilisation industrielle [...] requiert un nouvel équipement des motivations et, en conséquence, exige de l'individu une véritable “conversion” à court terme » (*ibid.* : 298).

Or, cette conversion des mentalités, cette « colonisation des imaginaires »³, Balandier a refusé d'y participer, conscient qu'il était de la dimension paternaliste d'une telle entreprise. De fait, dans son autre contribution à ce même ouvrage, il critiquait cette attitude paternaliste chez Marx : « Dans la préface du *Capital*, Marx affirme que les pays les plus avancés en fait d'équipement industriel donnent aux pays “attardés” une image de leur avenir. On peut se demander quelle est la portée d'une telle remarque : y a-t-il entre les deux types une relation de maître à élève ? » (*ibid.* : 129). C'est donc par anti-impérialisme que Balandier a fait le choix de s'éloigner de l'Afrique après les décolonisations, refusant d'occuper les postes politiques qui lui ont été offerts, et même d'y effectuer des travaux d'anthropologie appliquée :

3. Clin d'œil au titre de l'ouvrage de Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1988.

cette Afrique qui se constituait dans les années 1960, cette Afrique-là, je ne voulais pas l'occuper comme j'avais occupé l'autre Afrique, celle relevant de mon propre pays, de mon propre devoir critique, des dominations mettant en jeu ma propre civilisation. [...] J'ai refusé cette connivence, cette confusion [...]. J'avais besoin de cette distance. Sinon je me serais trouvé être, dans l'Afrique libérée, ce qu'ont été certains anthropologues complaisants dans l'Afrique coloniale (Balandier 2003 : 80).

Le désengagement africaniste de Balandier était donc en réalité la manifestation d'un engagement politique. Il ne s'est d'ailleurs pas traduit par « un adieu aux armes » (Balandier 1996) puisqu'il a continué à faire connaître ses positions sur le débat africain, en inaugurant la première chaire de sociologie africaine à la Sorbonne et à travers des écrits incitant à construire des modèles de développement adaptés au contexte historico-culturel de chaque pays du Tiers-Monde, considérant que « le besoin de ne pas être la copie pauvre des sociétés actuellement équipées est aussi impérieux que le besoin de mieux-être » (Balandier 2003 : 136). En outre, on peut voir une trace de l'engagement anti-paternaliste de Balandier dans son opposition affirmée à la tendance consistant à soutenir indistinctement toutes les initiatives africaines :

Ouvrir la discussion avec des représentants authentiques du monde noir, c'est les reconnaître en tant que partenaires. Ce qui exige de ne les traiter ni en élèves ayant des leçons à recevoir, ni en interlocuteurs trop fragiles pour pouvoir supporter toutes les vérités. En ce sens, l'ethnologue a le devoir d'exprimer sa pensée sans réserve ; il ne fait pas profession d'être flatteur ou censeur à gages (Balandier 1957 : 281).

Balandier était donc clair sur un point : si militantisme il doit y avoir, celui-ci doit nécessairement faire suite à une analyse critique rigoureuse et réflexive des projets considérés, et ce d'où qu'ils proviennent. Partant de là, la question qu'il importe de poser pour élucider son désengagement africaniste est la suivante : quand la réflexion freine l'action, est-ce que cela signifie qu'il y a dépolitisation ? L'anthropologie politique de Balandier (2007a [1967] : ix) incite à répondre non à cette question, le politique y étant conçu comme une caractéristique de toutes les actions « qui visent le maintien ou la modification de l'ordre établi ». Or, sa prise de distance vis-à-vis des courants postcoloniaux, tiers-mondistes et néomarxistes des sciences sociales résultait d'un désaccord avec ces approches, qu'il jugeait incapables de modifier profondément l'ordre établi. C'est ce que je m'efforcerai de démontrer dans le paragraphe suivant.

L'examen attentif de la préface des actes d'un colloque sur *La situation postcoloniale* (2007) laisse apparaître trois critiques adressées indirectement par Balandier aux tenants des *postcolonial studies*, en portant l'attention sur trois vertus de l'anthropologie politique. Premièrement, il insistait sur

l'importance de prendre en considération l'historicité et la complexité des modes d'organisation politique des sociétés antérieures à la colonisation européenne. Il rappelait que « l'affirmation que l'historicité et la condition politique n'avaient pu naître que de contacts avec l'extérieur — donc du rapport colonial — relevait de l'idéologie » (Balandier 2007b : 23), et déclarait à ce propos : « le lien à l'histoire me semble décisif et je ne suis pas sûr que tous les tenants des *postcolonial studies* l'aient à l'esprit, pour prendre une distanciation par rapport à l'actuel, faire apparaître ses conditions de formation, sa complexité et ses ambiguïtés » (*ibid.* : 22). En effet, c'est une chose de remarquer que « le sous-développement est le résultat de la colonisation ou de la dépendance » (Copans 2014 : 118), mais c'en est une autre de considérer la colonisation européenne comme la cause unique et exclusive des situations socio-économiques des pays décolonisés : cela revient à considérer la colonisation européenne comme le seul événement déterminant dans leur histoire et, ce faisant, à reproduire le postulat évolutionniste — qui a porté les colonisations — selon lequel c'est à l'Europe que les colonies doivent l'irruption de l'histoire en leur sein. En soulignant l'importance de l'historicité des sociétés colonisées, Balandier reprochait donc aux tenants des *postcolonial studies* d'adopter une posture militante les amenant à penser la situation coloniale en termes d'impact de dominants sur des dominés, sans tenir compte des modes d'organisation préalables de ces derniers et, par conséquent, de leur posture active dans les processus d'intégration, de rejet, de négociation et de transformation des éléments importés, sujets de la situation coloniale et non réceptacles passifs de la profonde restructuration socio-éco-politique induite par cette dernière. Ainsi, c'est pour contrer l'attitude ethnocentrée qui consiste à interpréter les actions des colonisés en les seuls termes de la réaction — tendance par laquelle nous nous proclamons comme les seuls détenteurs de l'agencivité —, que Balandier (1957 : 282) invitait les chercheurs à ne pas perdre de vue que « les sociétés noires ont un passif qui les met seules en cause ».

Le deuxième apport de l'anthropologie politique pointé par Balandier va de pair avec cette remarque, puisqu'il s'agit de la reconnaissance de l'incroyable créativité des membres des sociétés colonisées. Le regret exprimé dans cette préface que les initiatives d'« écrivains et artistes noirs » soient « oubliées ou négligées » (Balandier 2007b : 19) est à comprendre dans ce sens. Je souhaiterais néanmoins insister ici sur le fait que la capacité d'initiative mise en avant par Balandier n'a pas que des manifestations romantiques. C'est une aptitude ambivalente, qui est mise en œuvre aussi bien dans des stratégies d'émancipation que de domination, ou encore des deux à la fois. D'où le goût de Balandier pour la notion d'ambiguïté, dont il a pu constater la pertinence

à la fois en situation coloniale et postcoloniale. À l'époque coloniale, il évoquait par exemple le comportement de l'animateur du mouvement *Éducation africaine* qui, bien qu'étant noir, manifestait « un doute absolu quant à la valeur propre des civilisations africaines » (Balandier 1957 : 269) et en appelait « à l'action du colonisateur » (Balandier 1955 : 247). Et en situation postcoloniale, il racontait que « certains leaders que j'ai eu à bien connaître, car j'ai été associé à eux au moment des années de la lutte pour l'indépendance [...] ont fini par subir la "maladie", la déformation à laquelle le pouvoir peut conduire » (Balandier 2003 : 79). Il mentionnait même (Balandier 1996) la récupération de son ouvrage sur l'ancien Royaume de Kongo (Balandier 1965) par le président du Congo-Brazzaville Fulbert Youlou — qui avait le projet de reconstituer cet ancien royaume pour en faire une union catholique — puis par le président Pascal Lissouba, qui a tenté de rendre Balandier complice du « détournement » de son œuvre. Souligner l'ambiguïté des membres des sociétés dominées est central dans « l'anthropologie de la liberté » de Balandier, car cela permet de dévoiler leur agencivité et donc de révéler que leur domination est conjoncturelle, la situation coloniale étant :

une dynamique qui se révèle par les tensions que cette situation entretient, par les conflits et les crises qui les manifestent de façon permanente. Ceux-ci ne s'inscrivent pas simplement dans la bipolarité colonial/colonisé, dominant/dominé car les deux sociétés sont divisées [...]. Ce n'est pas une stratégie duelle qui en résulte, mais des stratégies à partenaires multiples, et changeants selon les conjonctures et l'opportunité (Balandier 2003 : 156).

Penser dans les termes de l'anthropologie dynamique, c'est donc faire le deuil des dichotomies et l'éloge du mouvement, un mouvement profondément ambivalent dont les possibles sont aussi des risques, un mouvement qui peut porter dans un même élan la fougue des émancipations et les graines des dominations à venir. Et de fait, pour avoir prêté attention à l'ambivalence de ses enquêtes et aux rapports de pouvoir internes aux sociétés africaines avant, pendant et après la colonisation européenne, Balandier considérerait la colonisation comme une potentialité de toute formation sociale, et ce contrairement à certains tenants des *postcolonial studies* qui nient ce faisant la capacité de ceux qui sont conjoncturellement dominés, à être dominants. Ainsi, Balandier (1957) n'a pas passé sous silence l'esclavage intra-africain des Pygmées par les Batékés, et il évoquait l'islam africain comme le produit d'une importation, au même titre que le christianisme (Balandier & Mercier 1952). De la même manière, Balandier n'évacuait pas le risque colonial en situation postcoloniale, ce dont témoigne par exemple ce commentaire qu'il faisait à propos d'une phrase prononcée par le premier président de la République de Guinée : « La

remarque concernait le mépris des colonialistes, mais elle peut s'appliquer aujourd'hui à l'arrogance des autocrates prédateurs du monde arabe, ainsi qu'à leur clientèle » (Balandier 2012 : 205). Face aux « nouveaux nouveaux mondes », Balandier (2003 : 158) demandait donc d'être attentifs à des formes de colonisation « du dedans » susceptibles de se réaliser à la fois au sein des territoires nationaux et sur les « néoterritoires » créés par les technologies :

Dans un temps où le techno-métissage est en train de gagner toute choses, toutes et tous [...], des phénomènes parents, *homologues* au rapport colonial deviennent possibles. Ce ne sont plus des rapports de territoires à territoires, d'espaces à espaces, de peuples à peuples ; ce sont des effets d'emprise, d'appropriation et d'exploitation, de marquage de néoterritoire, de marquage d'influence et de puissance acquise (Balandier 2007b : 24).

Fidèle à sa considération du caractère déterminant de l'imaginaire dans la vie sociale, Balandier prenait donc au sérieux la potentialité coloniale ou pseudo-coloniale de l'Internet, dont on a pu récemment observer la pertinence avec les jeunes Français partis se former au *djihad* en Syrie.

La troisième vertu de l'anthropologie politique pointée par Balandier dans la préface de *La situation postcoloniale* est d'avoir apporté la preuve que : « le métis est une donnée générale des sociétés et des cultures. Il n'y a pas de produit "pur" en ce domaine, et les produits supposés "purs" sont ceux que créent, par des artifices funestes et la violence, les régimes totalitaires » (Balandier 2007b : 23). Ce faisant, Balandier mettait en garde contre le penchant culturaliste et essentialiste des courants postcolonialistes et subalternistes, penchant qui a été critiqué par son ancien élève Jean-Loup Amselle (2008) dans *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. En outre, en insistant sur le fait que le multiculturalisme est un universel, Balandier affirmait son désaccord avec les tenants des *postcolonial studies* qui considèrent que la « "société coloniale" est certainement devenue mondiale, mais la "société colonisée" est restée largement locale » (Copans 2014 : 105). Il insistait au contraire sur la nécessité de « nous penser ensemble », en invitant à ne pas considérer la situation postcoloniale comme le seul produit d'un passé qui nous sépare, mais à y voir aussi l'expérimentation collective de défis inédits qui nous portent — tous autant que nous sommes — à l'incertitude quant à notre identité et à notre avenir :

Le postcolonial désigne une *situation* qui est celle, de fait, de tous les contemporains. Nous sommes tous, en des formes différentes, en situation postcoloniale. Parce que la mondialisation nous porte au doute quant à notre identité, et que nous étendons avec ces « nouveaux nouveaux mondes » un univers où nous nous découvrons un peu égarés [...]. Dans la réalité postcoloniale, nous nous renvoyons l'un à l'autre notre incertitude

et notre incompréhension, qui n'est pas simplement une incompréhension mutuelle mais l'incompréhension de ce que nous devenons tous dans ce monde-ci, tel qu'il se fait, trop vite, sans doute (Balandier 2007b : 24).

La dernière phrase de cet extrait — qui est aussi la dernière de la préface — résonne comme un message adressé implicitement aux tenants des *postcolonial studies*. Balandier y tirait en effet la sonnette d'alarme sur la nécessité de « nous penser ensemble » dans la « situation postcoloniale », de la même manière qu'il l'avait fait en 1951 avec sa notion de « situation coloniale ». Il tenait à signaler que l'incompréhension contemporaine n'est pas seulement mutuelle, qu'elle n'est pas que le résultat d'« un passé qui ne passe pas », mais qu'il s'agit également d'une incompréhension partagée face à un futur qu'on ne parvient pas à appréhender. Lui qui a insisté durant toute sa carrière sur le fait que le social est en perpétuel mouvement — ce qui l'a amené à se positionner contre les pensées de la reproduction — reprochait aux tenants des *postcolonial studies* d'être tournés vers le passé, et les invitait à « être attentif » au « défi inédit » que constituent les « nouveaux nouveaux mondes » (Balandier 2007b : 24). Ce faisant, il révélait que son éloignement de l'Afrique ne signait pas son désengagement de la réflexion sur la question postcoloniale, mais qu'il comptait la traiter à partir des « nouveaux nouveaux mondes », convaincu que : « La modernité appropriée devient *l'enjeu* [...], plus que la lutte contre un impérialisme d'ancienne facture » (Balandier 2009 : 53).

Après avoir analysé en détail la préface de *La situation postcoloniale* et l'avoir mise en relation avec d'autres écrits de Balandier, il n'est plus possible de considérer qu'en se disant « pré-post » dans ce texte, il s'agissait pour Balandier de mettre en avant sa contribution aux *postcolonial studies* et de relativiser leur nouveauté (Copans 2014 : 102). Il apparaît en effet que le principal enjeu de cette auto-identification ironique était de signaler son antériorité intellectuelle à l'époque où l'on a commencé à tout envisager sous l'angle du passé, de se positionner en dehors de la mode des « post », que les écrits de Balandier suggèrent de considérer comme un symptôme de la crise de sens caractéristique de la situation postcoloniale, et en aucun cas comme une modalité d'analyse heuristique pour l'étude du contemporain. Ainsi, quand Balandier déclarait à propos de cette préface « J'ai un peu mis les choses au point » (*ibid.*), on peut se demander s'il ne se référait pas au fait d'avoir pointé que, loin de faire partie de la réponse, le retranchement sur le passé des *postcolonial studies* faisait en réalité partie du problème de la postcolonialité...

Anthropologues et prophètes :
décrypteurs d'avenirs, déceleurs de marges de manœuvre

Un demi-siècle avant qu'Arjun Appadurai n'en appelle à l'élaboration d'une « anthropologie du futur » susceptible de contribuer à une « politique de l'espoir » (Elbez 2014), Balandier s'était déjà lancé dans un projet similaire. En effet, il considérait que « notre métier, c'est d'être dans l'inconfort, ne pas dire ce qui est attendu, mais contribuer à faire voir autrement, aider à identifier ce qui est en devenir, le faire connaître et mettre ainsi en garde » (Balandier 2009 : 50). Ainsi, il a participé au mouvement prospectiviste français dès son émergence dans les années 1950, aux côtés d'autres intellectuels qui s'étaient donné pour objectif d'étudier les causes de l'accélération de l'évolution du monde moderne et d'élaborer des scénarios susceptibles d'en découler, dans le but d'éclairer les enjeux des décisions à prendre afin qu'elles soient prises « en fonction d'un futur souhaité ou souhaitable » (Balandier 2012 : 130). Ce faisant, Balandier espérait contribuer à la liberté des contemporains en leur offrant la possibilité de faire des choix informés. N'ayant pas pu satisfaire cette ambition dans ce cadre — la prospective s'étant « banalisée dans la gouvernance moderne des grandes organisations, qui l'utilisent ou feignent de le faire » (*ibid.* : 135) — Balandier a alors tenté de poursuivre cette mission en fondant le Centre d'étude sur l'actuel et le quotidien avec Michel Maffesoli en 1982. Cependant, c'est probablement dans les travaux anthropologiques (africanistes et ultérieurs) qu'il a réalisés à titre personnel qu'il a apporté sa contribution la plus importante au champ de la prospective. C'est ce que je m'efforcerai de montrer dans cette partie, en faisant lumière sur l'importance capitale de la question du « futur » dans la pensée de Balandier, dont ses disciples ne semblent pas avoir pris la mesure (ce qui explique en partie la sous-estimation de ses travaux post-africanistes). Bien qu'elle n'ait jusqu'à présent pas été problématisée en ces termes, cette thématique occupe une place centrale dans sa proposition d'anthropologie politique, et revêt un grand intérêt pour qui souhaite révéler le dynamisme politique des sociétés contemporaines en notre « temps de crise », aspect que je tenterai d'illustrer à travers un extrait de ma propre recherche.

Dans les années 2000, Balandier a développé une critique virulente du culte de « l'évaluation » et des dangers de cette activité, qui viderait le pouvoir de sa vocation politique en le faisant passer pour une simple pratique gestionnaire de gouvernance, et déposséderait les contemporains de leur rapport au futur en le confiant aux seules mains des experts :

Les conditions propices à l'« évaluer » — mesure et légitimation — additionnent ainsi leurs contraintes et leurs effets. L'évaluation, dans sa fonction idéologique, se diffuse

avec la facilité d'un liquide qui baignerait toute chose, elle ignore les limites et touche la plupart des systèmes d'action en imposant son autorité aux savoirs et aux savoir-faire. Elle surplombe et devient utile à la confirmation de la justesse des décisions de pouvoir, à son renforcement en exprimant les résultats apparents ou réels de son action. Elle est l'idéologie qui peut contribuer à « désidéologiser » les options de pouvoirs, elle oppose des chiffres, qui disent des résultats, aux mots qui trompent. L'omniprésence de l'« évaluer », la connivence des bénéficiaires conduisent à oublier tout ce qui n'est pas évaluable, sauf à faire de toute chose sociale une marchandise qui ne se définirait finalement qu'en termes de valeur économique. C'est ignorer qu'il y a des « choses sans prix » qui ne relèvent pas seulement du domaine de la spiritualité, des affects et des engagements solidaires, des options personnelles qui sacrifient l'intérêt au profit de valeurs choisies et éminentes (Balandier 2012 : 259).

Ce pamphlet anti-évaluation, qui met en évidence l'importance qu'il y a à défendre la pratique ethnographique et sa démarche qualitative, rejoint la thèse développée par Roger Bastide dans l'hommage à Georges Gurvitch qu'il a co-dirigée avec Balandier en 1968. Bastide (1968 : 162) y reprochait en effet aux « sociétés modernes » d'avoir confisqué le rapport des individus à l'avenir et, par là-même, leur capacité à « prévoir pour pouvoir ». Tandis que « les sociétés archaïques » auraient créé, avec la divination, « une science de la connaissance des événements singuliers afin de contrôler et de planifier l'histoire, individuelle ou collective » (*ibid.*), le christianisme aurait interdit cette activité, avant qu'elle ne soit monopolisée par des experts depuis le triomphe du rationalisme au XIX^e siècle. Or, non seulement « la connaissance de l'avenir, par la loi tendancielle ou sérielle, ne veut connaître que les événements collectifs » (*ibid.* : 165), obligeant les contemporains à subordonner leurs destins à celui de « groupes sociaux » comme la classe ou la nation, mais la revendication de scientificité censure « le désir profond, pourtant le seul agissant, de la connaissance du mystère » (*ibid.* : 164). Bastide (*ibid.* : 166) en concluait que les activités d'évaluation avaient un effet performatif éminemment dominateur, et que c'est dans les « sociétés primitives que l'individualisme est le plus fort ».

Si cette dernière assertion peut sembler provocatrice, force est de constater que Balandier (1985 [1974] : 296) a rejoint Bastide sur ce point quelques années plus tard en parlant de « larges organisations complexes où la fonction occulte la personne », à propos desquelles il évoquait des phénomènes « de sous-personnalisation » et d'« uniformisation des individus », qui expliquerait selon lui le succès des cultes exotiques dans le cadre de la contre-culture. En outre, à l'instar de Sartre (1960) qui considérait que c'est l'avenir qui détermine l'action — dans le sens où c'est la finalité que nous visons à travers elle qui la dote de sens et qui lui donne lieu d'être —, Balandier (2009 : 28)

estimait qu'« une époque se dit dans la façon dont elle se produit et se projette dans l'avenir ». Ainsi, il convergeait avec Bastide sur la considération du futur comme enjeu sociétal capital, et voyait d'un mauvais œil l'absence d'horizon d'attente caractéristique de la crise de sens contemporaine. Estimant que « la pensée et le désir démocratiques ne peuvent se revigorer que par la connaissance en commun du monde qui devient » (Balandier 2015 : 104), Balandier n'a cessé — des années 1990 jusqu'à la fin de sa vie — d'exhorter chercheurs et étudiants à « décrypter des avenir ». Dénonçant avec vigueur la tendance de plus en plus fréquente parmi les chercheurs en sciences sociales à se prêter au rôle d'expert, il les implorait de freiner la vague de l'évaluation, du culte du résultat et de la crise de sens, en produisant une « connaissance exploratrice de ce qui est continuellement transformé » (Balandier 2012 : 273) susceptible de contribuer à « civiliser les “nouveaux” nouveaux mondes issus de l'œuvre civilisatrice » (Balandier 1994 : 234). Pour ce faire, il les incitait à prêter attention à « ce territoire que l'homme, par ses attentes et ses rêves, ses exigences de valeur, sa relation sensible et sensuelle au monde, désigne encore comme son vrai lieu » (*ibid.*). Et il comptait sur ce « nécessaire renouveau de l'exigence exploratrice » (Balandier 2009 : 55) pour effectuer la révolution intellectuelle qu'il jugeait essentielle au renouvellement démocratique :

la compréhension a le handicap du retard pris sur le cours des choses, de l'inertie qui décourage d'accomplir la révolution intellectuelle nécessaire. C'est à celle-ci qu'il devient urgent de se consacrer, et, en cette urgence, *comprendre, c'est faire*. [...] Nous sommes encore sous l'influence de la nostalgie de l'autrefois, du connu qui rassure — et dont les manipulateurs du passé font usage en façonnant des leurres. Mais nous sommes embarqués, emportés vers l'ailleurs. Plus grand est le défaut de connaissance, plus fort est le sentiment d'être engagé dans un labyrinthe dont les dédales et les impasses ne seront jamais relevés (Balandier 1994 : 226-227).

Couplant l'intérêt scientifique d'un renouvellement des sciences sociales à l'engagement politique au service de la vitalité démocratique, Balandier (*ibid.* : 233) invitait ses confrères à « se désencombrer » du terme « Impuissance », à prendre « le risque assumé de montrer que les univers de l'homme contemporain restent explorables, de chercher des passages après avoir repéré les chemins sans issue et les points critiques », convaincu que « l'ambition salutaire pousse à briser l'enfermement dans l'inextricable ». Pour surmonter la crise de sens qui paralyse nos contemporains, il sommait les anthropologues d'abandonner le confort du déjà connu pour adopter la démarche de l'anthropologie dynamique. En effet, en considérant que « toute société ne peut être qu'un système approximatif tendant à sa pleine réalisation »

(Balandier 2007a [1967] : IX), l'anthropologie dynamique permet de « ne pas voir toute chose négativement sous l'aspect du mauvais désordre, d'admettre avec inconfort que le mouvement est générateur de devenir, de nouvelles formes d'ordre, vulnérables comme les précédentes » (Balandier 1994 : 233). Ainsi, l'anthropologie dynamique modifie le regard de sorte qu'elle permet de discerner le germe de nouvelles formes là où on aurait tendance à ne voir que des disparitions, de penser dans les termes de la « transition » des situations qu'on serait enclins à envisager comme des fins, puisqu'elle implique d'« accepter que la production de la société n'ait pas d'achèvement, bien que la clôture totalitaire prétende y parvenir, et finalement échoue au coût le plus élevé » (*ibid.* : 234). L'emploi du terme « totalitaire » — qui s'applique généralement à des régimes politiques — pour désigner des modèles théoriques prétendant à l'exhaustivité, n'est ici pas anodin. En effet, conscient de la performativité du langage et des catégories analytiques, Balandier voyait un préjudice politique dans les approches déterministes des sciences sociales : il craignait qu'elles ne dépossèdent indéfiniment les contemporains de leur liberté de choisir, donc d'agir. En effet, là où la pensée déterministe désigne des destins et signale des impasses, en mettant l'accent sur la performativité du passé, l'approche dynamiste décèle des marges de manœuvre et réveille des possibles, en mettant l'accent sur l'agencivité des acteurs sociaux et le mouvement processuel de l'histoire vers le futur. C'est donc dans une perspective à la fois scientifique et politique que Balandier (2009 : 31) incitait les chercheurs à « s'intéresser à la production continue, non à la reproduction maintenant de l'identique ». Ainsi, pendant que d'autres maniaient les préfixes « post », Balandier en appelait à un « nouvel âge » susceptible de nous emmener vers un ailleurs salutaire. Estimant que la démocratie contemporaine était « à inventer dans les conditions qui sont celles du passage au Nouvel Âge de l'histoire humaine, à l'avènement de la génération actuelle en rébellion contre l'obsolescence des machines politiques et l'incapacité des pouvoirs encore établis avec une obstination aveugle et tenace » (Balandier 2012 : 252), il exhortait les anthropologues à forger des catégories nouvelles qui permettraient de la construire, par un jeu dialectique entre pensée du social et le social lui-même.

Selon Balandier (1997 : 7), il était donc du devoir du chercheur de se tourner vers l'avenir, « solidaire de ceux qui, ici et ailleurs, refusaient l'abandon à la fatalité ». En cela, il attribuait aux anthropologues un rôle social proche de celui des prophètes, dont il reconnaissait par ailleurs l'habileté à décrypter le social :

Les prophètes congolais m'apparurent davantage sous l'aspect de décrypteurs des situations de crise auxquelles leur action tentait de porter remède ; ils n'agissaient pas seulement sous l'effet d'une révélation mystique, ils désignaient dans leur propre langage les maux sociaux qu'ils avaient su reconnaître, ils identifiaient les points critiques qui faisaient dire aux gens ordinaires, désarmés, « le pays est foutu ». Leur diagnostic avait plus de pertinence que leurs pratiques curatives et l'espérance qu'ils entretenaient ne pouvait être déçue (*ibid.* : 280).

Cette représentation des prophètes africains comme « décrypteurs du social et pourvoyeurs de sens » se retrouve dans les travaux de différents élèves de Balandier, parmi lesquels Marc Augé (1988 : 56) qui écrivait que : « Les prophètes construisent [...] un nouveau cadre d'interprétation dans lequel les maux de l'époque et ceux de l'individu, les schémas anciens et les phénomènes nouveaux ne sont pas pensés comme incompatibles. Ils maintiennent l'exigence de sens. » Jean-Pierre Dozon (1995) a développé une réflexion similaire dans son ouvrage *La Cause des prophètes*, à propos duquel Balandier (2013 : 261-262) écrivait : « Les prophètes ivoiriens deviennent les “collègues” de leurs anthropologues. Ils contribuent au décryptage de l'actuel. Ils sont les révélateurs des changements [...] des clairvoyants et des guérisseurs ; ils décryptent ce qui est en train de se faire plus que ce qui s'accomplira autrement au futur. » Il est intéressant de constater que Balandier employait indifféremment le terme de « décrypteur » pour qualifier des prophètes africains, ses collègues prospectivistes (Balandier 2012 : 133) et ses jeunes générations d'étudiants (Balandier 1997 : 404). En invitant les anthropologues à entreprendre une activité de « décryptage » (Balandier 2012), il semble ainsi qu'il attendait d'eux qu'ils remplissent une fonction de thérapie sociale proche de celle des prophètes. Cause ou conséquence de cette vision en miroir des enquêteurs et enquêtés, de ce va-et-vient heuristique entre matériau ethnographique et matériau analytique : les prophétismes et les millénarismes sont des objets privilégiés de l'anthropologie dynamique.

Le doctorat de Balandier portait sur l'émergence de mouvements d'émancipation politiques au sein d'Églises messianiques en Afrique centrale. L'« anthropologie du croire comme rapport au futur » qu'il y a développée, a posé les bases de son anthropologie politique. En effet, le contournement de l'interdiction de réunion politique par des colonisés a démontré non seulement qu'il y avait du politique en dehors de la sphère institutionnelle de la politique, mais que les acteurs sociaux sont dotés d'une capacité d'initiative et d'autonomie symbolique — à savoir d'une marge de liberté dans la projection dans l'avenir — capable de faire dévier le cours de l'histoire. Par ailleurs, le développement de mouvements politiques dans le cadre et dans le langage

religieux, a souligné le rôle déterminant de l'imaginaire, « territoire des recours lorsque la vie ordinaire semble conduire à l'impasse » (Balandier 1997 : 287). Balandier (1982 [1955] : 420) racontait en effet que : « L'enseignement de type apocalyptique [...] était propre à "nourrir" mythiquement toute initiative visant à la subversion. [...] *Les Temps sont révolus, n'obéissons plus aux lois temporelles, car obéir aux hommes, c'est obéir au Diable.* » Cette recherche, dans laquelle Balandier a démontré pour la première fois le lien entre le politique et le croire, a été déterminante dans ses théorisations ultérieures, et notamment dans son analyse des enjeux de la surmodernité.

En effet, dans les années 2000, Balandier a interprété la crise du politique en termes de désacralisation du pouvoir. Il expliquait cette situation en partie par le culte de l'évaluation, qui aurait dissout le politique « dans une fade gouvernance » (Balandier 2012 : 148), et en partie par les *mass media*, qui nous auraient rendus insensibles aux événements par un effet d'inflation et qui auraient noyé « la parole forte, chargée de signification » dans le flot incessant de la « parlerie universelle » (*ibid.* : 168). En banalisant la fonction politique et en lui imposant la transparence, les médias auraient contribué — avec le concours des hommes politiques se prêtant au jeu — à désacraliser le pouvoir, entraînant un désengagement populaire de la sphère institutionnelle de la politique (Balandier 2008). Là encore, le fossé supposé entre les travaux africanistes de Balandier et ses réflexions sur les « nouveaux nouveaux mondes » est beaucoup moins grand qu'on l'imagine. En effet, convaincu que « le niveau religieux — si l'on donne au qualificatif l'acceptation la plus large — est *celui du sens* » (Balandier 1985 [1974] : 299) et que la transcendance du sacré est nécessaire à l'autorité du pouvoir, il était persuadé que, comme en Afrique, la réponse populaire à « une administration dominatrice et au langage de la gestion » (Balandier 2009 : 8) se développerait dans le champ du sacré :

Le monde humain va « quelque part », cependant il y a de moins en moins de rapport à la transcendance. Et pourtant, il faut retrouver un horizon pour que l'être puisse se situer, retrouver peut-être un pouvoir symbolique, moral aussi, qui dépasse et borne la volonté humaine désorientée, de même que l'engagement dans la recherche de puissance. On assiste alors à un retour du religieux — plutôt à la religiosité, faudrait-il dire. Il faut voir là la recherche de ce qui pourrait tracer des limites, pour reprendre votre formule : un horizon où une transcendance, une *autorité*, s'exprimerait dans des formes nouvelles pour apporter du sens à la vie humaine individuelle comme à la vie collective, et de la retenue face aux emballements de la puissance. « Quelque chose » revient, qui cherche sa voie confusément encore (*ibid.* : 79).

« Horizon », « désorientée », « emballements », « va quelque part », « cherche sa voie » : cette terminologie indique que Balandier situait « la crise

de la politique » dans un rapport au futur manquant, un horizon comme amputé, que seule la « transcendance » du croire — qui n'est autre qu'une modalité de projection dans l'avenir — serait susceptible de rétablir. En dépit de la désinstitutionnalisation du religieux, de la fin de l'idéologie du progrès et de la désacralisation de la « religion laïque » républicaine (Balandier 2015 : 80), Balandier croyait en la persistance d'un « croire » à l'état sauvage, diffus dans le social, à l'instar d'une force latente en attente d'objets sur lesquels se porter. Dans le climat d'incompréhension caractéristique de notre temps, il considérait que le croire surgissait du doute comme un appel, comme un recours thérapeutique — car susceptible d'apaiser le malaise de l'incertitude (Balandier 1994) — mais aussi politique, car capable de contrer la pression de l'évaluation, mais aussi d'exprimer la protestation en se substituant aux langages politiques perdus, et de mobiliser les gens en dotant de transcendance l'intention révolutionnaire (Balandier 2012). C'est donc en se penchant sur les modalités du *croire* contemporain que Balandier a entrepris de déceler des marges de manœuvre et de décrypter des possibles. En mettant en parallèle les tendances du croire que Balandier pointait dans le champ des nouvelles religiosités en 1994 et celles qu'il désignait comme caractéristiques de notre société de défiance en 2012, un jeu de correspondance apparaît entre les pendants religieux et politiques de trois grandes attitudes contemporaines : l'« animisme de fracture moderne » apparaît comme le pendant religieux de « la réponse écologique, forme nouvelle de l'action politique » ; le succès des « restaurateurs radicaux » entre en résonance avec le mouvement de « repli réactionnaire » et de « montée du populisme » ; et l'offre de spiritualité *new age* apparaît comme un recours pour les jeunes indignés qui, face à « l'incapacité ou l'indifférence des puissants », peuvent être amenés à invoquer une ère radicalement différente.

Quand la rumeur prophétique du 21 décembre 2012 — date censée marquer la fin du calendrier maya — a fait le tour de la planète, Balandier n'avait pas fait de terrain depuis longtemps. C'est donc probablement à partir de sources médiatiques qu'il l'a interprété comme un symptôme du catastrophisme contemporain : « La catastrophe cosmologique reprise “disait” les angoisses actuelles, la dérégulation et la désespérance qui font prendre conscience de l'impuissance à contrôler l'œuvre de puissance des contemporains. Les surmodernes l'utilisent par fascination, ils n'ont plus de certitude de parvenir finalement à l'appivoiser » (Balandier 2013 : 99). Entre 2010 et 2016, j'ai enquêté sur les imaginaires projetés sur le 21/12/12. Je l'ai fait en couplant plusieurs enquêtes ethnographiques menées à Tulum, une petite ville touristique de la côte caraïbe du Mexique⁴, à l'examen de nombreuses sources

4. Située à deux heures au sud de Cancun, Tulum est surtout visitée pour son site archéologique maya, mais aussi pour sa réserve de la biosphère et ses activités écotouristiques.

web, médiatiques et littéraires sur le sujet. Si cette recherche confirme que les préoccupations mentionnées par Balandier étaient effectivement au centre de cette croyance, elle montre que l'interprétation en termes de désespérance et d'incertitude est insuffisante pour comprendre « le phénomène 2012 ». En effet, elle a révélé que cette date a été le support et le véhicule d'un millénarisme altermondialiste d'échelle transnationale. Cette observation est à situer dans la continuité de l'anthropologie de Balandier, qui a guetté pendant toute sa carrière la manifestation de vouloirs politiques potentiellement subversifs dans le domaine du croire et de l'irrationnel. Afin d'illustrer l'intérêt de son œuvre pour les travaux en anthropologie politique de la mondialisation, je terminerai cette partie par un jeu de miroir entre ses propositions et quelques résultats de mon enquête (Elbez à paraître).

Dès mon enquête de Master en 2010, j'ai remarqué que — contrairement à ce que suggéraient les médias français — l'attente du 21/12/12 était loin d'être le fait d'une minorité d'« illuminés ». En effet, j'observais qu'à Tulum, non seulement la référence à « la fin du calendrier maya » surgissait fréquemment dans les conversations des habitants — et ce quels que soient leur profils sociologiques — mais qu'en outre, elle venait systématiquement compléter des propos dénonciateurs portant sur le réchauffement climatique, la crise écologique, la corruption des politiques, les inégalités économiques, ou encore « la perte de valeurs » associée aux nouvelles technologies. Ensuite, le travail ethnographique que j'ai effectué a révélé que, bien que ce soit l'impression de vivre dans un monde en décadence qui dote de crédibilité l'idée d'atteindre la fin d'un cycle, la grande majorité de mes interlocuteurs réfutaient la version apocalyptique de 2012, qu'ils associaient plutôt à l'entrée dans une nouvelle ère. Ainsi, il est apparu que de la même manière que « le langage prophétique » a permis à des colonisés africains de dépasser leur sentiment d'impuissance face aux contraintes légales et aux rapports de pouvoir propres à la « situation coloniale » (Balandier 1982 [1955]), il a permis à des contemporains de dépasser leur sentiment d'impuissance face à l'immensité des systèmes mondiaux, et d'exprimer leur souhait d'un changement prompt et radical des priorités politiques à l'échelle globale. La dimension

C'est aussi une destination privilégiée pour les amateurs de spiritualité *new age*. Le développement touristique de Tulum s'est accompagné d'une explosion démographique (540 habitants en 1980 ; 3 603 en 1995 ; 18 233 en 2010 selon l'INEGI) qui en a fait une ville majoritairement peuplée de migrants nationaux et internationaux. J'ai résidé et travaillé pendant plusieurs années à Tulum, qui est mon terrain d'enquête depuis le Master. Depuis 2010, je me suis intéressée aux attentes projetées sur le 21/12/12 par des interlocuteurs aux profils extrêmement variés en termes d'origines géographiques, de situations socioéconomiques, d'affiliations religieuses et idéologiques, mais aussi de temps passé à Tulum.

altermondialiste de l'attente d'un bouleversement planétaire prenait une forme plus ou moins explicite selon mes interlocuteurs, allant de la formulation de critiques générales du capitalisme et de l'espoir d'un monde plus écologique, à l'exposé de théories conspirationnistes combinées à des « prophéties mayas », désignant des coupables (le G7, le Vatican, de supposées sectes capitalistes employant les chamans les plus puissants du monde) et prédisant leur perte (la mort du Pape, la chute de l'économie américaine, la disparition de l'eau dans les métropoles, la fin du système monétaire). Ce langage combiné du complot et du salut rappelle les deux modalités de réponse à la crise pointées par Balandier (2012 : 77) à propos des prophétismes africains : « Cette crise laisse finalement place à deux langages : celui de la sorcellerie (*Ki-ndoki*), qui accompagne l'action oblique, cachée, malveillante [...] ; celui du Salut par la parole prophétique annonciatrice d'un "autre temps", après le rejet du monde présent confisqué par des maîtres étrangers à leur seul profit. » La rhétorique conspirationniste que j'ai rencontrée à Tulum est aussi très présente dans les produits de l'industrie culturelle sur 2012 (Campechano 2013). De fait, elle a participé de cette rumeur prophétique dès son origine dans l'ouvrage *Le Facteur maya* (Arguelles 1987), où le *leader new age* mexicano-étasunien José Arguelles a associé pour la première fois la date du 21/12/12 à l'idée d'une nouvelle ère globale. Ce dernier accusait en effet l'Église catholique d'avoir désharmonisé la planète, en imposant depuis 1492 la temporalité irrégulière et arbitraire du calendrier grégorien, auquel il associait le principe capitaliste « le temps c'est de l'argent ». Considérant que seule la temporalité naturelle et régulière du calendrier maya — auquel il associait le principe « le temps c'est de l'art » — est susceptible de réharmoniser les relations entre les hommes et la nature, il a milité toute sa vie pour l'usage généralisé du calendrier maya à l'échelle de la planète, à travers le « Mouvement pour le Calendrier Maya », la « Fondation pour la loi du temps », la sollicitation d'instances internationales, l'organisation de conférences et de « Convergences harmoniques » (méditations synchronisées aux quatre coins de la planète). Le positionnement politique d'Arguelles était explicitement altermondialiste et anti-capitaliste : il prédisait la fin de l'ère du matérialisme et de la civilisation industrielle globale pour le 21/12/12 (*ibid.*), accusait les présidents Bush et Salinas d'être à la tête d'un complot capitaliste, disait avoir prophétisé le soulèvement zapatiste de 1994, et interprétait une chute historique de la bourse new-yorkaise comme une preuve de l'efficacité de son mouvement (Castellanos 2012). La prophétie du 21/12/12 s'est d'ailleurs vue réappropriée par le mouvement zapatiste — qui a organisé en ce jour une marche silencieuse accompagnée du communiqué « Vous avez entendu ? C'est le son de votre monde qui s'écroule » — et par le gouvernement bolivien : le

ministre des Relations extérieures David Choquehuanca a annoncé pour cette date « la fin du capitalisme et du Coca-Cola »⁵, et le président Evo Morales a organisé à cette occasion une réunion de chefs indigènes du monde entier auxquels il a lu un manifeste dans lequel il appelait à affronter le capitalisme et à « décoloniser nos peuples »⁶. Le projet de « décolonisation » et la critique conjointe de la notion évolutionniste de « modernité » sont, de fait, au cœur du millénarisme de 2012. D'abord, force est de constater que le simple fait de croire en l'avènement d'un événement astronomique prévu par « les anciens Mayas » et non par la « science moderne » implique d'avoir discrédité le postulat de la supériorité de cette dernière sur les « savoirs indigènes ». Ainsi, le livre dans lequel Arguelles (1987 : 16) a lancé cette prophétie commence par une invitation à « renoncer au concept du progrès », et à reconsidérer de toute urgence le niveau scientifique des mayas, dont la « science était beaucoup plus avancée que la nôtre » (*ibid.* : 21). On retrouve donc dans la prophétie de 2012 un mécanisme que Balandier (1985 [1974] : 300) signalait déjà dans les années 1970, à savoir que : « Les contre-cultures mobilisent le sacré et les *leaders* de la contestation font figure de Maître ou de *Gourous*, les religions d'importation contribuent à exprimer au plus haut niveau le refus de l'ordre industriel, le religieux “élémentaire” (la magie et la sorcellerie) servent à contrecarrer les cultures officielles. » Ensuite, la prophétie de 2012 s'accompagne de théories d'histoire globale anachroniques, qui postulent qu'en dépit de la dispersion géographique de différentes civilisations précolombiennes (Mexique, Pérou, Égypte, Île de Pâques, Inde), elles étaient liées entre elles par des relations d'alliance et d'échange, par des liens généalogiques, ou par le biais d'une même source d'information cosmique dont témoignerait l'alignement de leurs pyramides. Ce faisant, ces théories développent des mythes d'origine de la société globale antérieurs à la colonisation européenne, via lesquels elles dessinent une géopolitique littéralement alter-mondialiste sur laquelle est projeté l'imaginaire idéaliste d'un âge d'or qui fait office de contre-modèle de la globalisation actuelle. En parallèle, ces « rétrovolutions » (Amselle 2010) prophétisent pour le 21 décembre 2012 le retour de la configuration — astronomique, démographique, énergétique — qui a vu prospérer ces anciennes civilisations du « Sud », et certaines vont jusqu'à annoncer le retour de leurs membres⁷.

5. Voir <<http://cnnspanol.cnn.com/2012/08/01/bolivia-expulsa-de-su-territorio-a-la-coca-cola/>>.

6. Voir <<https://javiersoriaj.wordpress.com/2013/01/04/manifesto-de-la-isla-del-sol-evo-morales-21-de-diciembre-de-2012/>>.

7. Voir par exemple les documentaires *La Révélation des pyramides : l'enquête qui change le monde* réalisé par Patrice Pooyard (2010) à partir du livre de Jacques Grimault du même nom (2005, Chatou, Carnot), ou encore *Creer es crear. El Mensaje de los mayas galácticos*

La critique altermondialiste diffuse dans les multiples ramifications de la rumeur de 2012 va donc de pair avec une entreprise de décolonisation de l'histoire, dans laquelle le phénomène colonial se voit assimilé à son seul fait européen, comme c'est le cas dans les études « postcoloniales » et « décoloniales » en anthropologie. De la même manière que Balandier (2009 : 31) reprochait à ces courants de déterminer arbitrairement des « stations où s'arrêter » dans la processualité de l'histoire, les théories pseudo-historiques de 2012 manipulent la temporalité à leur guise, en mettant en exergue la colonisation européenne qu'elles associent à une rupture d'ampleur planétaire, et en aplatissant l'historicité des civilisations précolombiennes dont elles postulent — contre toute évidence — la simultanéité et le pacifisme⁸. Cette réécriture de l'histoire n'a rien d'anodin puisqu'elle indique le postulat d'une différence de nature entre « les Occidentaux », seuls jugés capables de coloniser, et « les autres », dont les œuvres de colonisation ne sont pas reconnues comme telles parce qu'ils en sont jugés incapables. De fait, bien qu'elles s'opposent en apparence à la pensée évolutionniste, les théories de 2012 y recourent abondamment. D'une part, parce que c'est le paradoxe entre la sophistication architecturale des pyramides et le postulat évolutionniste du faible niveau technique de leurs constructeurs, qui dote les civilisations ancestrales du halo de mystère qui fascine les locuteurs de ces théories. D'autre part, parce que ces derniers trouvent plus crédible l'idée que ces civilisations étaient d'origine atlante, extraterrestre ou en contact avec des forces cosmiques, que la possibilité qu'ils aient inventé des techniques dont nous ignorons l'existence. En outre, plutôt que de faire valoir cette possibilité — qui est réellement susceptible de remettre en cause le schéma évolutionniste —, ils réaffirment l'association entre sociétés archaïques spirituelles *versus* sociétés modernes rationnelles, en imputant la sophistication architecturale des peuples précolombiens à leur niveau élevé de spiritualité, qui leur aurait permis de percevoir « l'information cosmique ». Ainsi, les tenants des théories altermondialistes de 2012 mettent eux-mêmes en échec l'émancipation qu'ils appellent, en cultivant dans leurs discours les instruments de l'oppression contre lesquels ils prétendent lutter. Ce constat désolant de l'incapacité des contemporains à inventer du nouveau

de Santiago Pando (2010). La théorie d'Arguelles entre également dans ce cadre, puisque ce dernier considérait que les anciens mayas étaient des êtres galactiques provenant des Pléiades qui auraient légué des bribes de leur savoir à différents peuples du monde. Il annonçait pour 2012 le retour des « Ancêtres, les grands Bodhisattvas et les saints, les mayas qui sont revenus, nos Êtres internes les plus profonds » (ARGUELLES 2004 [1987] : 224). Pour sa part, D. Pinchbeck annonçait pour 2012 : *Le Retour de Quetzacoatl*, New York, Tarcher/Penguin, 2006.

8. Pourtant, de l'Empire aztèque à l'Égypte ancienne en passant par les Incas, les preuves ne manquent pas.

— qui transforme toute tentative d'émancipation en mouvement de repli —, Balandier (2012) l'avait critiqué à la fois dans le champ de la politique et dans celui des sciences sociales. Il considérait en effet comme vaines les tentatives de faire émerger un nouvel ordre politique de la réactivation d'anciens langages comme ceux du tiers-mondisme et du marxisme, et regrettait que « la protestation se culturalise plus qu'elle ne se politise » (Balandier 2009 : 53). Il allait même jusqu'à mettre en garde contre la tentation du « c'était mieux avant » et les phénomènes de néo-tribalisation (Balandier 1994). Par ailleurs, s'il démontrait de l'empathie vis-à-vis du mouvement des « indignés », il exhortait les jeunes du monde à dépasser le stade de la colère pour forger un projet politique et un véritable programme d'action (Balandier 2012).

La recherche que j'ai menée sur « le phénomène 2012 » ne se réduit heureusement pas à ce triste constat. En effet, en décryptant le social de manière à faire apparaître du politique là où on ne l'attend pas, l'anthropologue dynamiste décèle des marges de manœuvre. En montrant que le « retour du religieux » n'est pas un effet de la dépolitisation mais un recours de politisation, il donne à voir des contre-pouvoirs en formation dont on ne soupçonnait pas l'existence, et révèle la vivacité du débat public dans des sociétés qui peuvent sembler passives et désabusées. En outre, en reconnaissant l'agencivité des « dominés » même dans leurs tentatives d'émancipation ratées, il fait apparaître des possibles là où d'autres, dans leur volonté de reconnaissance, les condamnent à l'impuissance. Ainsi, en menant une enquête en adéquation avec la démarche encouragée par Balandier, j'ai pu observer que le millénarisme de 2012 a ouvert un horizon d'attente, là où trônait — transnationale — la « crise du futur » (Hartog 2012 [2003]). De fait, bien que le silence médiatique soit retombé « au moment du non-événement » (Balandier 2013 : 99), nombre de mes interlocuteurs mexicains considèrent que nous sommes bel et bien entrés dans la nouvelle ère et que nous allons progressivement vers un monde meilleur, dont ils s'efforcent de hâter l'avènement *via* des pratiques rituelles mais aussi ordinaires, qui témoignent de diagnostics prophétiques et populaires sur les causes du mal social, à même d'alimenter l'analyse de l'anthropologue. Par exemple, le refus de l'usage de la montre et du découpage du temps en minutes et en heures — originellement promu par Arguelles (2004 [1987]) — peut être lu comme une tentative de remédier à la temporalité de l'urgence, liée à l'économie de marché, qui contribue pour une part essentielle à la crise du sens et de la politique contemporaine (Leccardi 2011). Dans la continuité de cette remarque, nous allons maintenant nous pencher sur l'attention que Balandier portait aux aspirations et aux pratiques individuelles, et à la relation d'interdépendance logique que cet intérêt entretient avec sa proposition d'anthropologie politique.

Un monde post-politique ?

L'individu comme clé du mouvement historique

Avant son premier séjour en Afrique, Georges Balandier (1997 : 88) était déjà convaincu que « la mémoire autobiographique et la mémoire historique restent peu dissociables ». En effet, il avait déjà fait l'expérience de la Résistance lorsqu'il écrivait son premier roman *Tous comptes faits* (Balandier 1947), qu'il décrivait comme « une façon d'autobiographie un peu truquée, écrite à l'arraché et manifestant une sorte de colère contre soi-même, contre sa société, contre sa civilisation » (Balandier 2003 : 43). Ainsi, c'est en ayant pleinement conscience de l'ancrage historique et géographique de sa trajectoire de vie qu'il est parti en Afrique, en quête d'espoir, de renaissance (Balandier 1947 : 233), voire de salut (*ibid.* : 155). Arrivé là-bas, c'est un continent peuplé d'acteurs entreprenants et porteurs d'initiatives qu'il a découvert, d'abord dans les salons intellectuels qui s'organisaient autour d'Alioune Diop, puis dans le cadre de ses activités d'anthropologie appliquée, comme en témoignent les portraits de son adjoint à Conakry Madéra, du vieux chef lébou Masamba Sek, du *leader* de l'opposition gabonaise, du prophète Victor-Blaise, ou encore de l'animateur du mouvement *Éducation africaine* qu'il a décrit quelques années plus tard dans *Afrique ambiguë* (Balandier 1957). Si la coïncidence historique entre l'âge d'entrée à l'armée de Balandier et la Seconde Guerre mondiale, puis entre son départ pour l'Afrique et les luttes de décolonisation, ont contribué sans aucun doute à son refus « de céder aux séductions théoriciennes qui détournent de l'incommode Sujet historique en le remplaçant par les seules figures nées de l'abstraction » (Balandier 1997 : 409), il importe de ne pas oublier que, comme la situation, l'expérience ne renvoie pas à une simple conjoncture qui s'imposerait aux individus de l'extérieur, mais qu'elle dépend en grande partie du cadre de perception au travers duquel les sujets sociaux l'appréhendent (Dewey 1938). En l'occurrence, la place accordée à l'individu dans l'anthropologie de Balandier semble dériver de l'existentialisme sartrien, dont il disait avoir « retenu : la considération du social à partir des situations dont il s'engendre ; le primat de l'existence conduisant à voir le social et le culturel sous l'aspect de leur production continue et non pas des seuls principes selon lesquels ils se définissent » (Balandier 2003 : 152-153). Fort de cette influence, Balandier (2004 [1971] : 7) considérait qu'il revenait à l'anthropologue dynamique de dépasser le stade des seuls principes selon lesquels le social se définit, de corriger « les illusions de l'optique sociale commune », en décelant le mouvement sous-jacent aux « structures officielles » et la pluralité qui se cache derrière l'apparente autorité de catégories d'identification comme la classe et l'appartenance culturelle. Dans cette perspective, l'échelle individuelle apparaît

comme particulièrement pertinente pour décrypter le social, la complexité de chaque univers intérieur et les périples de chaque trajectoire rendant visible la dynamique mouvante sous l'apparente stabilité des catégories. En outre, en tant que « bricoleurs » de visions du monde éminemment singulières, faites d'interprétations et de combinaisons inédites, les acteurs sociaux peuvent être considérés comme des moteurs privilégiés du changement social et du mouvement historique. C'est d'ailleurs ce que suggère l'anthropologie politique de Balandier (2007a [1967] : ix), en invitant à chercher le politique « sur son véritable terrain, non plus celui des institutions formelles, mais celui des actions qui visent le maintien ou la modification de l'ordre établi ». Ainsi, des portraits individuels apparaissent de manière récurrente dans l'œuvre de Balandier, qu'il s'agisse de souverains de l'ancien Royaume de Kongo (Balandier 1965), de *leaders* d'Églises messianiques (Balandier 1982 [1955]) ou d'habitants des Brazzavilles noires (Balandier 1955). Ce dernier ouvrage révèle l'intérêt que Balandier portait — depuis sa thèse de doctorat — à l'individualité des « gens ordinaires », qu'il considérait comme des sujets historiques au même titre que les personnages publics, comme en témoigne ce commentaire : « Il faut inverser l'imagerie, faire apparaître ce qui, proprement africain, donne des chances au futur [...]. L'Afrique des “gens”, distincte de l'Afrique des puissants, a ses propres domaines d'initiative » (Balandier 2003 : 166). Balandier a ainsi consacré un chapitre de « sa petite thèse » à l'« Étude de quelques types individuels », démarche absolument avant-gardiste dans l'anthropologie des années 1950, qui me semble absolument intéressante pour deux raisons principales. D'une part, parce que cette typologie a ceci de singulier qu'elle n'en porte que le nom. En effet, les interlocuteurs de Balandier y sont désignés, non pas par une appartenance quelconque ou en fonction d'un critère permettant de les comparer, mais par des activités (« un type d'ouvrier », « le magicien »), des capacités (« le visionnaire »), des incapacités (« l'impossible assimilation »), des attitudes subjectives envers la vie (« B. Z. et sa philosophie de l'échec ») ou vis-à-vis des rôles de genre (« une maîtresse femme »). Balandier ne prétendait en effet pas avoir choisi ces individus pour leur représentativité — comme le suggèrent les nuances de son vocabulaire dans les expressions « un exemple de jeune citadin » ou encore « un type d'ouvrier » —, et assumait pleinement le choix de les présenter « en insistant sur les aspects singuliers manifestés par chacun des cas » (Balandier 1955 : 209). Ainsi, une vingtaine d'années avant le tournant psychanalytique des sciences sociales, il mettait déjà en avant la subjectivité individuelle de ses interlocuteurs comme un élément déterminant de leur parcours⁹. D'autre part, on peut voir dans les efforts entrepris par

9. Ces extraits en témoignent : « Ayant toujours vécu dans une ville ou un chantier, il s'est toujours senti chez “les autres” — Européens ou Africains qui ne sont pas de sa “race” — et

Balandier pour restituer les grilles de lecture, les aspirations et les choix de quelques individus dans une démarche compréhensive, un premier pas dans l'élaboration de son anthropologie politique. En effet, dans le cadre de ces portraits, il a exposé le rapport de ses enquêtes à la politique, lequel se manifestait souvent par des attitudes de mise à distance, de rejet ou d'évitement. Pourtant, Balandier n'interprétait pas ces positionnements en termes de désengagement, mais comme des modalités d'engagement de ses interlocuteurs à des logiques leur étant propres. Ainsi, dans le portrait intitulé « M. B — ou l'impossible assimilation », il racontait qu'en dépit de son vif intérêt pour l'actualité et de sa capacité à s'insérer dans des organisations officielles, M. B. semblait « s'être tenu volontairement (peut-être par calcul) à l'écart de la vie politique » (*ibid.* : 218), probablement parce qu'il était « tenté encore par un monde blanc auquel il ne veut pas s'opposer politiquement » (*ibid.* : 219). Et à propos d'un « vieux citadin », il écrivait : « Il est convaincu que le fait d'avoir vécu une période historique donne des droits particuliers — à l'égard des Européens comme à l'égard des nouveaux citadins [...] il est hostile aux idées nouvelles et prétend que “la politique gâche tout” » (*ibid.* : 213). Le fait de ne pas avoir délaissé ces postures individuelles subtiles et ambivalentes — à l'écart du jeu politique et pourtant non dénuées d'enjeux politiques — a aidé Balandier à saisir, à la fois, la situation macrosociale des Brazzavilles et la portée politique des bricolages individuels :

Cette incursion dans une des galeries de portraits conservés par ma mémoire révèle la vigueur de l'inventivité sociale de ces gens en dépit des contraintes. Mais ce qui importe le plus en l'affaire, c'est de bien saisir comment de ce bricolage peuvent surgir des réponses aux défis résultant des situations instables, de la déprivation et du désaccord avec des pouvoirs de moins en moins tolérés. Parce que j'effectuais ma première enquête dans une ville noire, en une suite de plongées dans les milieux populaires, j'accédais à la connaissance d'une autre Afrique, non plus celle des villageois encore armés de traditions ni celle des intellectuels et des stratèges qui allaient devenir les guides de la décolonisation. Une Afrique en voie de se faire, celle du grand tournant, du mouvement transformateur qui libère l'individu et l'éprouve, engendre l'incertitude et les maux nouveaux, requiert d'incessantes recompositions. Une Afrique où le peuple pourrait se constituer en acteur historique, mais que sa propre division dresse contre lui-même (Balandier 1997 : 272).

jamais chez lui » (BALANDIER 1955 : 216) ; Ou encore : « M'B reste cependant marqué par le danger de mort qui l'a menacé. Il n'a pu trouver une relative sécurité qu'en réduisant le champ de ses relations sociales » (*ibid.* : 223) ; Ou encore : « Elle a su se donner, à temps, une indépendance économique qui lui a permis d'échapper aux servitudes que la tradition aurait exigées, mais encre d'acquérir une prééminence qui fait d'elle un véritable chef de famille » (*ibid.* : 226) ; Ou encore : « Son désir d'élévation sociale est affirmé, en même temps que son esprit moderniste » (*ibid.* : 230).

Dans le paragraphe suivant, je m'efforcerai de mettre en évidence le lien d'interdépendance logique entre l'intérêt porté par Balandier à l'échelle individuelle du social et sa proposition d'anthropologie politique. Cette dimension de son travail me semble en effet particulièrement heuristique pour l'anthropologie contemporaine, puisqu'elle permet de mettre en lumière des modalités invisibles et ordinaires de participation des individus à un jeu politique qui a été diagnostiqué comme étant « en crise ».

De la même manière qu'il l'avait fait dans l'Afrique coloniale, Balandier a tenté de décrypter le mouvement historique à l'œuvre dans les pratiques individuelles des contemporains, face aux défis introduits par les « nouveaux nouveaux mondes ». Partant du principe qu'« ordre et désordre sont donnés en même temps », que « le changement a ses racines dans le système lui-même » (Balandier 2007a [1967] : IX-X), il voyait dans les nouvelles technologies autant de risque que de chance. En effet, face aux moyens inédits qu'elles donnent aux pouvoirs en place, il répliquait que « le citoyen n'est plus totalement démuné », « plus sans possibilité de répliquer » (Balandier 2015 : 114), la démocratisation des nouvelles technologies ayant rendu la théâtrocratie (Balandier 1980) — à savoir l'assise imaginaire du pouvoir — accessible à tous. À titre d'illustration, il mentionnait notamment les images dénonciatrices de bavures policières filmées au téléphone portable et diffusées en quelques minutes aux quatre coins du globe. En outre, il évoquait la possibilité de « contribuer à l'irruption de l'événement et d'agir sur son cours » (Balandier 2012 : 192), en prenant pour exemple l'usage de Facebook dans le déclenchement de « la révolution jeune » en Tunisie, puis dans sa contagion à d'autres pays du monde arabe, en dépit des régimes autoritaires. Ainsi, à contre-courant des bilans pessimistes sur la dépolitisation des « enfants de Tchernobyl » — génération déclassée par rapport à la précédente et dont les voix sont écrasées par le poids démographique des *baby-boomers* ou/et par des oligarchies déterminées à conserver le pouvoir —, Balandier a développé une lecture plutôt optimiste de la participation des générations montantes au mouvement de l'histoire :

L'habileté supérieure, précoce, dans les usages de la communication informatique, dans l'accès aux courants intarissables de l'information numérisée, dans le jeu des échanges par lesquels une génération se forme et s'identifie tout autrement, tout cela lui donne l'avantage dans la recherche de mise en accord avec le mouvement même de la surmodernité. Ce mouvement est d'abord produit par la jeunesse qui y participe directement et en devient la principale source (*ibid.* : 154).

En outre, plutôt que de lire les pratiques transgressives des jeunes générations comme de simples réactions à la précarité et à la marginalisation sociale,

Balandier (2012 : 155) invitait à y voir « la poussée puissante d’une “culture jeune” qui n’accepte pas d’être domestiquée ». En effet, constatant que le besoin pressant de technologies amène les nouvelles générations à redoubler d’inventivité pour contourner les limitations imposées par la loi (en termes de téléchargement par exemple), il prenait acte du pouvoir subversif des génies et pirates informatiques qui imposent — de concert avec leur demande — une « économie de la gratuité » (*ibid.* : 159). Par ailleurs, Balandier (*ibid.* : 158) voyait dans la musique et dans son importance accrue — jusqu’à devenir une nouvelle religiosité avec ses temples, ses vedettes sacralisées et sa forte charge d’émotion collective — la manifestation d’un nouveau « langage qui lie leurs générations, ici et ailleurs », à savoir un support d’identification et de communication adapté à la mondialisation. À l’âge de 92 ans, il s’est même intéressé aux « raves », dont il interprétait la liberté transgressive comme une modalité d’opposition « à une société qui additionne les dépendances “machinelles”, les normalisations, les règlements, les évaluations... et les pseudo-règles de vie prescrites par des experts de toute obéissance » (*ibid.* : 168). Ainsi, fidèle à sa considération du politique comme « une propriété de toutes les formations sociales » (Balandier 2007a [1967] : viii), il ne voyait pas les pratiques culturelles des jeunes générations comme de simples activités de loisir, mais il y décelait le germe de nouvelles valeurs au potentiel mobilisateur. De la même manière qu’il avait, dans les années 1970, vu du politique dans des pratiques jeunes comme le « “retraitisme” ou moyen de vivre hors du monde moderne », ou encore « l’exaltation de la spontanéité opposée aux institutions “répressives” » (Balandier 1985 [1974] : 290), Balandier (2012) lisait l’expression d’un « croire politique » dans le retrait indigné d’une partie de la jeunesse actuelle, mais aussi dans sa révolte, dont il voyait la manifestation aussi bien dans le cadre de mouvements sociaux qu’à travers des actes d’incivilité, de vandalisme et de violence dispersés. Toujours dans la même démarche, face au constat de la désertion des bureaux de vote et de la régression du civisme et de la civilité dans la société française, il dépassait le constat du désabusement et de la dépolitisation pour interpréter le doute, la défiance, l’indignation populaires et même la promotion de la modération, comme les manifestations d’un croire encore indéterminé mais bel et bien vivace, capable de faire face à la pression de l’« évaluer » :

La marchandisation croissante des choses « sans prix » en les rendant évaluables par dénaturation [...] fait surgir l’« indignation », le rejet, la révolte contre ce qui laisse faire et ne résout rien durablement. Le « croire » fortifié emporte vers un ailleurs où l’autrement se réalisera ; la modération opposée à la puissance de l’illimité et à l’arrogance des puissants cherche le possible retour à l’essentiel. [...] Le doute déconstruit la double

affirmation qui fut celle des récentes décennies : l'optimisme de la réussite portait à annoncer l'*achèvement* en tant que « fin de l'Histoire » et à prononcer l'éloge de la « société de confiance ». Aujourd'hui, c'est la « société de défiance » qui est mise sous observation, elle engendre le soupçon et le cynisme, elle dévalue le crédit accordé aux évaluations (Balandier 2012 : 260).

Cette invitation par Balandier à chercher « du politique » non seulement hors de la sphère institutionnelle « de la politique », mais aussi hors des mouvements doctrinaux, antagoniques ou violents, ouvre un espace inespéré pour tenter de capter le politique actuel dans ses formes pacifiées, ordinaires, diffuses, implicites et même individuelles. De fait, dans le contexte de la « crise de sens actuelle », il considérerait que « de plus en plus, chacun cherche *sa réponse* dans une façon de bricolage avec ce dont il dispose : tantôt en consommant de la technique, [...] tantôt en contrariant cette *technojouissance* dans le partage d'émotions moins artificielles, de croyances et d'engagements solidaires, de spiritualités capables de fonder une reliance qui transcende l'utilitarisme dominant » (*ibid.* : 275). Tulum étant une destination privilégiée pour les touristes et les migrants sensibles au souci écologique, au développement durable et aux amateurs de spiritualités *new age*, j'ai pu y observer un large éventail de pratiques individuelles et collectives, au travers desquelles des contemporains s'efforcent d'avoir un impact sur l'avenir de la ville et de la planète, tout en redonnant du sens à leur vie : choix de consommation (notamment végétarienne ou végane), pratique du troc ou de la rémunération par don libre, recyclage, permaculture, vie en communauté, nomadisme collectif ou individuel, refus d'avoir un compte en banque ou un emploi salarié, modalités de mise en commun monétaires alternatives comme les « cercles d'abondance », nettoyages de plages, organisation de festivals écologiques, culturels et de cérémonies, activités thérapeutiques, engagements associatifs, etc. La faible portée de ces pratiques en termes de limitation de la destruction de la biosphère, d'influence sur les prises de décision politique et d'impact sur l'économie de marché — notamment parce que ces initiatives se voient récupérées par le *marketing* néolibéral — incite à ne pas les considérer comme « politiques », ou alors au seul niveau symbolique de l'intention qui les porte. Pourtant, le travail ethnographique que j'ai mené à Tulum sur plusieurs années a montré qu'étonnamment, ce type de pratiques, couplées à des pratiques d'innovation culturelle et de performance, ont acquis un pouvoir d'influence dans le contexte local de Tulum, en raison de facteurs dont on pouvait pourtant attendre qu'ils constituent des freins à leur prise en compte : à savoir, le capitalisme sauvage et la corruption politique. Afin d'illustrer l'intérêt de l'œuvre de Balandier pour la mise en œuvre d'une anthropologie politique

au cœur « de la crise de la politique », je terminerai cette partie par le résumé succinct de cette partie de ma thèse¹⁰.

L'espace social de Tulum est traversé par un débat sur l'identité locale de la ville. Tandis que l'identité maya¹¹ de Tulum est mise en avant par les autorités dans leurs stratégies de patrimonialisation, de développement touristique, et de légitimation de la mainmise d'un réseau de natifs sur le pouvoir politique, la majorité des habitants voient Tulum comme une « terre d'accueil cosmopolite », caractérisée par une grande liberté de mœurs qu'ils associent à son multiculturalisme et à son passé *hippy*¹². La bataille qui se livre sur le plan symbolique entre les versions « maya patrimoniale » ou « *hippy* cosmopolite » de l'identité de Tulum a des répercussions sur l'actualité locale. En effet, des habitants — essentiellement des commerçants — qui considèrent que « les *hippies* » donnent une « mauvaise image » de Tulum et qu'ils constituent une concurrence déloyale qui n'« apporte rien » à la ville car ils ne paient pas d'impôts et dépensent peu, encouragent les interventions policières à leur encontre. Un amalgame étant à l'œuvre entre les catégories identitaires de « *hippy* » et d'« étranger »¹³, la police cherche les migrants illégaux dans les lieux fréquentés par la population alternative de la ville, et répriment prioritairement les vendeurs ambulants à l'apparence « *hippy* ». En outre, la pression exercée indirectement par les autorités corrompues sur les entrepreneurs étrangers (impôts exorbitants, menaces d'expropriation, etc.) conduit bon nombre d'entre eux à la faillite. Et pourtant, les habitants « anti-*hippies* » — bien qu'ils soient minoritaires — se plaignent régulièrement dans la presse locale et sur les réseaux sociaux du laxisme des autorités à l'égard de leurs rivaux. C'est en observant la présence d'artisans « *hippies* » de toutes nationalités sur le marché artisanal d'un événement municipal dont l'affiche annonçait « des artisans mayas » — et ce à peine deux mois après la plus grosse opération d'arrestation de migrants et de répression des vendeurs ambulants que Tulum ait connue — que j'ai pris conscience de l'ambivalence des autorités à ce sujet. De plus, j'ai observé à plusieurs reprises que des

10. Pour la version détaillée de cette recherche, voir ELBEZ (2016).

11. Liée à son site archéologique, mais aussi à ses habitants locuteurs de la langue maya et à son Église maya, où est pratiqué un catholicisme synchrétique et qui est actuellement en cours de patrimonialisation. Des efforts de « mayanisation » de l'apparence du centre-ville ont été déployés par les autorités pour accéder au statut patrimonial de *Pueblo mágico de México*, en parallèle d'activités de propagande culturelle visant à diffuser l'idée que Tulum est « maya » au sein de la population.

12. Depuis les années 1970, la plage de Tulum constitue un point de rencontre pour des voyageurs alternatifs de style hippies mexicains, nord-américains et européens. Certains vont et viennent, tandis que d'autres s'y installent.

13. Tandis qu'en réalité, nombre de « *hippies* » sont mexicains et nombre de migrants internationaux ne sont pas « *hippies* ».

événements culturels et écologiques étaient organisés sur la place de la marie et/ou sous la bannière de la municipalité par des migrants de style « *hippy* », parfois en situation illégale. En outre, une interlocutrice argentine m'a rapporté dans une conversation informelle qu'elle préférerait travailler dans le bar qui l'employait comme serveuse bien qu'elle y soit moins payée qu'ailleurs parce que ses patrons l'avaient assurée qu'elle ne serait pas embêtée par la police migratoire, ce bar appartenant à la mairie¹⁴.

Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer l'ambivalence des autorités à l'égard des étrangers et des « *hippies* » de Tulum. D'une part, s'il est vrai que l'acquisition de statuts patrimoniaux — qui encourage la mise en exergue d'une identité locale *maya* — contribue à accroître les ressources financières de la ville et donc le pouvoir de ses dirigeants, c'est aussi le cas de la migration, l'explosion démographique de Tulum ayant permis à la ville d'acquérir sa propre mairie en 1994, puis de devenir chef-lieu de circonscription en 2008, étendant les prérogatives de ses autorités sur neuf localités ainsi que sur la gestion du budget municipal. Ainsi, la présence d'un grand nombre de migrants à Tulum revêt un intérêt pour les autorités, au même titre que les entreprises de patrimonialisation focalisées sur l'« identité maya ». Les conversations et les entretiens que j'ai réalisés auprès de dirigeants politiques vont dans ce sens. En effet, ils révèlent que ces derniers n'ont pas une image de Tulum si éloignée du reste de la population et que leur insistance sur son « identité maya » de Tulum répond à des fins stratégiques : ils parlent du « concept maya » de Tulum et mettent en avant leur « identité de natifs » face aux habitants qui les accusent de corruption. D'autre part, bien que Tulum doive principalement ses statuts patrimoniaux à son site archéologique maya, qui constitue la principale attraction de Tulum pour le tourisme de masse, seuls les « touristes alternatifs » logent sur place et font vivre l'économie locale au quotidien, en recourant à l'offre écotouristique et spirituelle de la ville : visites de la réserve de la biosphère, stages de yoga, retraites thérapeutiques et d'initiation à l'*ayawaska*, etc. Dans le cadre de cette économie, les migrants étrangers et les « *hippies* » de Tulum sont plus à même que les natifs d'anticiper les attentes des touristes en termes d'exotisme de la « culture maya ». En outre, ils savent traduire le « savoir maya » dans le langage du développement personnel, ce qui assure leur succès touristique. À l'inverse, les récits de vie des hommes politiques locaux montre qu'ils sont

14. Les frontières entre le public et le privé ne sont pas claires à Tulum. C'est le seul bar dont on trouve des publicités dans l'enceinte de la mairie ; il appartient probablement à une famille du réseau de pouvoir local. Il est intéressant de noter que c'est aussi le seul bar à pratiquer des tarifs élevés sur les bières, ce qui peut être compris comme une stratégie pour éviter d'être fréquenté par les « *hippies* » qui forment l'essentiel de la clientèle des bars voisins.

incapables d'anticiper les désirs touristiques : ces enfants de paysans ou de petits commerçants, qui ont vu dans la croissance démographique de Tulum et dans l'engagement politique une opportunité d'ascension socioéconomique, sont relativement imperméables à la logique écologique et à l'attrait du *New Age*. Les « autorités municipales incarnées » de Tulum tirent donc profit de la capacité d'initiative de la population alternative de la ville afin de répondre à la demande touristique locale. Et de fait, les autorités s'attribuent régulièrement le mérite de festivals écologiques et culturels d'initiatives populaires, dont elles autorisent le déroulement dans des lieux publics, sans toutefois participer à leur financement ni à leur organisation. Cette habitude, taxée d'opportuniste par les initiateurs des projets, les dote toutefois de pouvoir, puisqu'elle prête à leurs événements un caractère officiel, sans que s'exerce pour autant un contrôle sur la situation légale des participants, ni sur le contenu des propos qui y sont tenus. Ainsi par exemple, dans le cadre du Kin festival, organisé sur la plage publique de Tulum à l'occasion du 21 décembre 2012, c'est la version synchrétique *new age* du calendrier maya élaborée par Arguelles qui a été présentée au public, et ce, sous la bannière de la municipalité. Ce faisant, les *New Agers* adeptes d'Arguelles ont pu renforcer leur crédibilité en tant que dépositaires d'un « savoir maya » légitime, et les organisateurs ont pu mettre en avant une version cosmopolite de la « culture maya », à travers des performances d'hybridation et à travers le thème du festival — « appel à l'unité » — qui renvoie à la théorie selon laquelle le 21/12/12 marquerait l'entrée dans une ère d'union planétaire. Ainsi, il apparaît que le refus des hommes politiques en place de partager le pouvoir avec des « non-natifs » couplée à la priorité qu'ils donnent aux intérêts économiques, dote paradoxalement une catégorie de la population — parfois réprimée, dont une partie est « sans papiers » — d'une place légitime dans l'espace social de la ville, mais aussi d'un rôle socioéconomique important, et même d'un tremplin d'expression politique et d'un pouvoir d'influence sur les touristes, les résidents et les autorités municipales elles-mêmes. En témoigne la visite rendue à un « hippy » qui a été longtemps menacé d'expropriation par les autorités, par le responsable municipal du tourisme, pour connaître son avis sur le projet de faire de la ville une « capitale internationale du yoga ».

Cette enquête (Elbez 2016) démontre la pertinence de l'affirmation de Balandier (2004 [1971] : 296) que : « Les rapports entre infrastructure et superstructures ne peuvent plus être envisagés de manière unilatérale et simpliste ; le politique et le culturel — tous deux considérés dans leur acceptation la plus large — retrouvent leur force de détermination. » En outre, elle révèle la valeur heuristique de son incitation à explorer les enjeux politiques qui sous-tendent les trajectoires individuelles et les pratiques ordinaires, puisque

l'intérêt que j'ai porté aux récits de vie et à l'anecdotique à Tulum a révélé des pratiques souterraines et dispersées qui renseignent sur les modalités effectives d'exercice du pouvoir local, sur les stratégies de maintien de l'ordre établi et sur les forces qui agissent sur son mouvement. En adoptant une approche dynamiste pour l'étude d'une société soumise à la double contrainte du néolibéralisme sauvage et de la concentration du pouvoir aux mains d'un réseau coopté, j'ai pu déceler des marges de manœuvre, des brèches dans l'exercice du pouvoir permettant de dépasser la lecture du rapport entre les autorités et une partie marginalisée de la population dans les termes de l'opposition antagonique, pour y voir une relation d'interdépendance dialectique.

Un rapport ambivalent à la mémoire :
la liberté peut-elle faire l'objet d'une transmission ?

À l'âge de 25 ans, Balandier (1947 : 9) confiait : « J'écris ma monographie par pli professionnel ; ethnographe, [...] j'applique cette méthode au phénomène "moi-même". » Un an plus tard, il apparaissait à la première personne dans un récit réflexif et critique sur les préjugés à l'égard des « Noirs », dans lequel il évoquait les récits de guerre de son oncle, la représentation des « Noirs » dans ses livres de géographie, sa peur de l'anthropophagie la première fois qu'il a vu « un Noir » à Paris, la mode de « l'artiste nègre » dans des milieux mondains et son arrivée à Dakar, où il accepta l'hospitalité de son ami Alioune Diop, rencontré chez Leiris :

J'allai m'installer chez mon ami « le nègre » — on le sur-nommait ainsi dans certains milieux bon teint — qui m'offrit l'hospitalité dans sa villa ; qui fut le premier à m'offrir l'hospitalité. Je découvris, d'emblée, que ces riches et délicates possibilités, l'amitié affectueuse, la confiance, la générosité ne sont pas le privilège exclusif des blancs qui s'en bombent le torse. [...] Je vis le préjugé racial à l'œuvre. Ce préjugé si nuancé qu'il est habituel de dire que les Français n'en sont pas marqués. Il est plus dérobade méprisante, refus de pactiser, ignorance prétentieuse, qu'hostilité et violence. [...] Dans la fonction très importante qu'il avait à accomplir, D... ne reçut jamais l'appui de ses collègues ou subordonnés européens, ceux-ci l'ignoraient par principe. On admettait sa présence comme une concession aux nouvelles mœurs politiques, rien de plus. On ne cherchait pas à connaître sa valeur, ni noire, ni blanche, ni jaune, d'homme ; on ne voulait pas imaginer, un instant, qu'il en eût une. C'était du boycottage, du chaque chose à sa place. Il semblait y avoir, entre eux et lui, une limite aussi infranchissable que celle qui sépare le sacré du profane. Et je participais à sa souillure je devenais un blanc sale ; je ne montrais plus patte blanche ; on me le fit bien voir (Balandier 1948 : 399).

Comme le montre cet extrait, Balandier apparaissait dès ses tous premiers textes tel un ethnodramaturge dans des récits ethno-auto-biographiques, dans lesquels il intégrait à son matériau ethnographique des expériences et des rencontres faites hors du cadre d'enquête, et faisait usage de sa subjectivité comme d'un recours d'interprétation. Le registre autobiographique est resté présent tout au long de son œuvre, qui a été ponctuée de trois ouvrages proprement autobiographiques publiés à vingt ans d'intervalle : *Afrique ambiguë* (Balandier 1957) — où il se remémore les personnages qui l'ont marqué en Afrique, dans un jeu de souvenir laissant toute sa place aux impressions —, *Histoires d'autres* (Balandier 1977) — autobiographie intellectuelle dans laquelle il réfléchit à la manière dont il s'est construit à partir d'une multitude de lieux et de rencontres — et *Conjugaisons* (Balandier 1997) — où il revient sur ses expériences de vie depuis la tendre enfance, dans un récit qui restitue au lecteur de manière sensible les ambiances, les mentalités et les problématiques propres aux différentes conjonctures du siècle qu'il a traversées. En bon ethnographe, Balandier (1997 : 408) avait en effet « la certitude que la lecture du social — même équipée des instruments scientifiques les mieux appropriés — ne peut dispenser de l'expérience directe, de l'intime fréquentation et donc de l'implication personnelle ». Partant de l'idée que le retour sur sa propre expérience constituait une entrée privilégiée pour la compréhension du monde social, il a ainsi complété tout au long de sa vie ce qu'il appelait son « auto-bio-géographie » (Balandier 1977), en adoptant le registre autobiographique dans le cadre de ses travaux scientifiques : articles, entretiens, préfaces, etc. À la fin de sa vie, il a passé une étape supplémentaire dans l'exploration de ce registre hybride, en publiant des ouvrages comme *Civilisés, dit-on* (Balandier 2003), *Carnaval des apparences* (Balandier 2012) ou *À la recherche du politique perdu* (Balandier 2015), qui combinent récits autobiographiques et analyses sociopolitiques au service d'une même réflexion critique. Dans *Du social par temps incertains* (Balandier 2013), en parallèle de comptes rendus d'ouvrages réfléchissant à la place de l'individu et de la biographie dans les sciences sociales, Balandier s'est même efforcé de restituer de manière imbriquée la pensée et l'expérience de vie d'une diversité de philosophes, sociologues, anthropologues et historiens de différentes époques¹⁵. Ce faisant, il les a soumis à un exercice que les ethnographes réservent généralement à leurs enquêtes, et auquel Balandier s'est lui-même plié à chaque étape de sa carrière.

Cependant, l'effort entrepris par Balandier de « construire sa vie comme un récit » ne peut être réduit ni à une simple démarche d'« ethnographie de soi »

15. De Norbert Elias à Roger Bastide, en passant par Georges Devereux et Alexis de Tocqueville.

(Mary 2017), ni à un souci de transmission associé à l'activité de témoignage. Comme le soulignait André Mary (*ibid.* : 27), la régularité de ses ouvrages autobiographiques fait penser à « un vrai rituel ». En outre, l'usage répétitif et abondant de ce registre et le mouvement de retour sur soi incessant qu'il indique, suggère qu'il y avait chez Balandier, si ce n'est une obsession autobiographique, tout du moins une quête personnelle passant par l'écriture. Le fait que Balandier n'ait publié qu'un seul de ses trois romans — *Tous comptes faits* (Balandier 1947) — et qu'il ait assumé sa non-réédition (Mary 2017 : 13), invite à considérer qu'il ne les a pas écrits qu'en vue de leur publication. À propos de sa conservation du roman *L'Oublieur*, il écrit à son retour d'Afrique : « Il semble même avoir bénéficié d'une attention particulière, comme s'il était le gardien d'un enseignement qu'il était chargé de me rappeler. Son inachèvement empêchant toute publication, il ne pouvait avoir qu'une importance strictement privée » (Balandier 1997 : 297). Or, le thème de ce livre incite à penser l'exercice de remémoration dans sa performativité pour la construction de soi, puisqu'il raconte l'histoire d'un amnésique qui ne parvient pas à exister sans identité. Enfin, Balandier a évoqué à plusieurs reprises le rôle exutoire de *Tous comptes faits*, dont les dernières lignes explicitent l'intention performative : « Attention au départ. Prêt. Je m'en vais proprement, ayant fait mes comptes ; un bilan bien dressé. Je dois me vouloir neuf, sans reliquat de mes erreurs passées, seul avec toute ma chance. Alors je tire un trait, j'additionne et je pose zéro. » La remémoration autobiographique a donc constitué un exercice d'auto-analyse et un moteur dans la vie de Balandier, qui considérait que : « Si nul ne saurait récapituler une vie, retracer tout ce qui a déterminé son cours et l'a rendue productrice d'une expérience unique, ce qui est dit dans l'incomplétude contribue néanmoins à une *transmission de sens*, permettant de l'élucider pour soi-même » (*ibid.* : 407).

Ceci dit, cet exercice de remémoration n'était pas dénué d'ambivalence chez Balandier, qui a vacillé durant toute sa carrière entre l'affirmation de l'importance de la mémoire — en écrivant par exemple qu'« aucun peuple, aucune société, aucun individu ne saurait être et définir son identité en état d'amnésie » ou qu'« on ne peut faire table rase du passé, il dispose de retraites d'où il peut revenir » (Balandier 2013 : 89) —, et la considération processuelle d'une mémoire en transformation permanente qui, quand « elle se ranime "post" [...] n'est déjà plus la même, d'autres enjeux l'utilisent et la manipulent » (*ibid.*). Ce constat simultané de la résistance du passé, de sa nécessité identitaire, et du mouvement historique ininterrompu qui ne lui permet de survivre qu'en se transformant, est fidèle au principe dynamiste de la production continue du social. Le rapport ambivalent à la mémoire qui en découle a été mis exergue par André Mary (2017 : 12-13), qui disait de Balandier qu'il entendait « explorer

les logiques d'impressions et d'émotions fortes de la remémoration, tout en se réclamant de l'esprit des "anti-mémoires" au sein même de la "maison des mémoires", lieu de découverte de régions de soi enfouies et inédites ». Dans la continuité de ce commentaire, j'avancerais ici l'hypothèse que ce rapport dynamique à la mémoire est à la source du travail d'écriture et de réécriture autobiographique entrepris par Balandier, travail fait de reprises successives qui témoigne à la fois d'une résistance à l'oubli et d'une acceptation de l'impératif de ne jamais rien figer, de maintenir la vivacité du mouvement, même dans la restitution. Il écrivait en effet : « On ne tire pas leçon de soi, encore moins que des mouvements de l'histoire où l'on s'est trouvé entraîné. Ce qui importe, c'est de révéler, démontrer ce qui se donne à voir lorsqu'on repasse sur les traces de son propre passé » (Balandier 1997 : 406). Cette conception dynamique de la mémoire, persistante mais changeante, à réactualiser plutôt qu'à conserver, est également sous-jacente dans l'œuvre scientifique de Balandier, puisqu'il a régulièrement republié des anciens textes, en les ré-agençant à côté de textes nouveaux, selon une logique nouvelle.

On retrouve également cette modalité d'appréhension de la mémoire dans l'activité de citation de Balandier, qui témoigne d'une difficulté à se reconnaître comme le dépositaire d'un héritage intellectuel. En effet, comme le soulignait Jean Copans (2014), la bibliographie de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Balandier 1982 [1955]) ne comptait que trois pages pour un volume de plus de 500 pages, et moins de la moitié des références citées étaient reprises dans la bibliographie. Copans (2014 : 88) notait aussi « le caractère parfois aléatoire ou même allusif de la précision bibliographique » dans son fameux article « La situation coloniale » (Balandier 1951), où *Sociologie coloniale* de René Maunier apparaissait même « sans référence du tout » (Copans 2014 : 88). Par ailleurs, le fait que Balandier y ait cité Meyer Fortes et non Max Gluckman (1940) comme auteur de l'article « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand » porte à s'interroger sur l'enjeu de cette omission. Enfin, bien que Balandier se présentait fièrement comme l'héritier de Gurwitsch, à qui il a rendu hommage dans des ouvrages et événements, il est étonnant de constater qu'il n'a pas mentionné son influence dans sa théorisation des « nouveaux nouveaux mondes », et ce quand bien-même ce dernier avait écrit :

Actuellement, les techniques sont arrivées à déborder les structures sociales qui les ont fait naître. Or, l'histoire des techniques nous permet de constater que jamais encore les techniques n'avaient engendré les structures sociales, mais que c'étaient au contraire *les structures sociales qui suscitaient des techniques appropriées et les dominaient*. [...] Or, nous voici arrivés à une époque où une rupture brutale s'est produite et continue de

s'approfondir entre les structures sociales et leurs œuvres de civilisation d'une part, et les techniques devenues indépendantes d'autre part. Nous sommes placés devant un nouveau genre d'*aliénation* [...] l'aliénation de toutes les œuvres de civilisation et de structures sociales entières à des techniques déchaînées que ni les structures sociales ni les œuvres de civilisation ne parviennent plus à dominer et à guider. Faut-il insister sur le fait que pour étudier sérieusement la situation où se débattent nos sociétés présentes, c'est la mise en polarisation des techniques et des autres œuvres de civilisation qui s'impose ? (Gurvitch 1962 : 210-211).

Qu'attendait donc Balandier de la réception de sa large production scientifique et autobiographique, s'il a toujours refusé d'encombrer sa pensée de références l'inscrivant dans des filiations intellectuelles ? Pourquoi s'évertuer à transmettre s'il croyait que « les leçons de l'histoire n'ont guère d'efficacité » (Balandier 1956 : 303) ? Dans *Conjugaisons*, il justifiait son entreprise autobiographique par l'impératif de restaurer de la durée dans un monde où l'urgence « met en péril d'être » (Balandier 1997 : 409), et confiait s'être donné pour impératif de « ne pas conclure » son récit autobiographique (*ibid.* : 411). Ce faisant, il révélait que son effort de transmission portait moins sur un contenu informationnel particulier que sur une forme, ou plutôt une démarche : celle de l'anthropologie dynamique qui s'efforce de restituer la dimension diachronique de la vie sociale, perçue comme un mouvement toujours inachevé, à l'horizon ouvert car toujours indéterminé. De fait, s'il y a une récurrence dans la mise en récit de soi par Balandier, c'est l'insistance sur la singularité de son parcours et sur l'exigence de liberté qu'il a maintenue à chacune de ses étapes. Fidèle à la démarche de l'anthropologie dynamique, qui refuse de plier la singularité des enquêtes à des logiques de catégorisation et de représentativité et qui s'efforce de révéler leur participation active au cours de l'histoire, Balandier (2003 : 9) résumait le tracé de sa vie et de sa pensée par « l'exigence d'une liberté dont ils sont les révélateurs ».

Il semble donc que Balandier n'a rien souhaité nous transmettre d'autre que la liberté. Le mode de transmission qu'il a adopté va d'ailleurs dans ce sens puisque, comme on l'a vu, il a revendiqué son droit de ne pas s'inscrire dans un héritage précis — en refusant d'intégrer une École et en ne se soumettant pas à une discipline de citation rigoureuse — et a revendiqué ce même droit pour ses élèves, en refusant d'institutionnaliser sa propre pensée. Cette exigence de liberté ne l'a toutefois pas empêché de prendre son activité de transmission très au sérieux. Emmanuel Terray (2017 : 8) se souvenait du « rapport très particulier que Georges Balandier a su entretenir avec ses élèves », et évoquait le temps et l'énergie qu'il déployait pour leur obtenir des crédits de mission, des affectations sur le terrain, etc. Et Jean Copans (2014 : 193) rapportait que cet « enseignant hors pair et vulgarisateur à temps partiel » faisait faire

des compte rendus de ses séminaires qui étaient distribués et consultables au Centre d'études africaines. Selon André Mary (2017), il aurait même déposé des extraits de carnets à la BNF. Partant du constat qu'il y avait donc bel et bien intention de transmettre, la question qu'il faut se poser est la suivante : la liberté peut-elle faire l'objet d'une transmission ? Ce souvenir d'E. Terray (2017 : 8-9) me semble apporter un début de réponse à cette question :

Balandier reste dans mon souvenir comme un maître à la fois infiniment tolérant et remarquablement exigeant. Infiniment tolérant : il n'imposait aucune « orientation » déterminée, et il me suffira de citer les noms de Claude Meillassoux et de Michel Cartry pour marquer l'extrême diversité des tendances auxquelles il fut confronté. Chacun restait libre de ses choix. En revanche, une fois ces choix effectués, il fallait les assumer avec rigueur et conséquence, et c'est alors que Georges Balandier devenait exigeant, pourchassant inlassablement les naïvetés, les préjugés, les inconséquences et les équivoques. Autrement dit, nous étions maîtres de nos idées, mais il fallait être capable de les défendre.

Cet extrait illustre bien, à partir d'une description du comportement de Balandier dans la relation à ses élèves, que la liberté revendiquée par lui était moins laxisme que rigueur, moins légèreté que responsabilité, moins désinvolture et irrévérence que promesse à tenir. Or, ce point me semble absolument central, non seulement pour comprendre son œuvre scientifique, mais aussi pour saisir le souci de cohérence qui a animé Balandier tout au long de sa vie et qu'il s'est efforcé de maintenir entre cette dernière, son œuvre autobiographique — écrite et pratiquée — et ses prises de position politiques. C'est en effet sur le ton de l'injonction que Balandier implorait ses élèves de rester fidèles à une liberté faite exigence, transmise comme une responsabilité : celle de la porter, de la maintenir vive, de la révéler et de l'encourager, à travers les principes de l'anthropologie dynamique, à l'université comme dans la vie politique. En l'absence d'un cadre rigide, ces derniers ont, une fois devenus enseignants, transmis sa pensée en procédant à des sélections et à des réinterprétations selon leurs propres centres d'intérêt et leurs recherches en cours, à la manière dont Roger Bastide (1970) décrivait les processus de transmission culturelle. C'est de cette manière que « les enfants de Tchernobyl » ont eu accès à Balandier : certains à son œuvre, d'autres juste à son nom, d'autres enfin à des éléments de son œuvre sans le nom.

C'est pourquoi il me semble que le fait que Balandier soit relativement peu cité par les nouvelles générations de chercheurs et d'étudiants en sciences sociales ne doit pas être interprété comme un échec de transmission. Il est plus pertinent, il me semble, d'y voir la réussite d'un autre modèle de transmission, qui prend la forme d'une empreinte forte et diffuse sur les sciences sociales,

mais dont le signataire n'est pas toujours identifié ; une forme de transmission qui passe par l'appropriation plurielle et ramifiée d'une modalité de pensée plutôt que par le brandissement de concepts dont la définition serait fixée une fois pour toutes. Cette modalité dispersée et fluctuante de transmission intellectuelle est en parfaite cohérence avec la conception dynamique du social comme un mouvement produit par des forces en tension, en perpétuel engendrement, toujours inachevé. Dans cette optique, le refus de s'organiser en École — qui peut apparaître à première vue comme un obstacle à la pérennité — prend un tout autre sens, puisque fixer équivaut à condamner à mort et qu'il semble arbitraire de déterminer précisément le moment et le cerveau dont a surgi une idée, alors que partager et transformer maintient la vie. De fait, c'est seulement en relisant les textes de Balandier pour préparer cet article que je me suis rendue compte que les trois objets d'étude de ma thèse — à savoir un mouvement prophétique, les modalités d'appropriation d'une ville et la prise d'initiatives politiques — correspondent aux trois ordres de phénomènes qu'il considérait « révélateurs des dynamismes dont s'engendrent le social, les pouvoirs, les significations » (Balandier 2003 : 157). En outre, j'y expose une galerie de portraits urbains hétérogènes, que je ne me souvenais plus d'avoir lue chez lui. Plus qu'un mimétisme déférent vis-à-vis d'un auteur, cette coïncidence procède donc d'une influence plus profonde : celle d'une démarche, qui m'a amenée à trouver dans ces phénomènes des objets d'étude heuristiques pour aborder la dynamique sociale. C'est pourquoi, je le crois, la liberté peut faire l'objet d'une transmission.

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS), EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L., 2008, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.
- 2010, *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock.
- ANONYMES, 2006, *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*, Lyon, Terrenoire.
- ARGUELLES J., 2004 [1987], *El Factor maya : un camino más allá de la tecnología*, México, Ediluz.

- AUGÉ M., 1988, « Culture et imaginaire : la question de l'identité », in G. GOSSELIN (dir.), numéro spécial, « Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier », *Revue de l'Institut de sociologie*, 3-4 : 51-61.
- BALANDIER G., 1947, *Tous comptes faits*, Paris, Éditions du Pavois.
- 1948, « Erreurs noires », *Présence Africaine*, 2 (3) : 392-404.
- 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XI : 44-79.
- 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.
- 1956, *Le « Tiers-Monde ». Sous-développement et développement*, Paris, PUF, INED (« Cahier n° 27 »).
- 1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon (« Terre humaine »).
- 1959, « Inventer des sociétés neuves », *Arguments*, 15 : 34-36.
- 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette (« La vie quotidienne »).
- 1977, *Histoire d'Autres*, Paris, Stock.
- 1980, *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.
- 1982 [1955], *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.
- 1985 [1974], *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.
- 1994, *Le Dédale : pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard.
- 1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.
- 2003, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF.
- 2004 [1971], *Sens et puissance*, Paris, PUF.
- 2007a [1967], *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige.
- 2007b, « Préface », in M. C. SMOUTS (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Sciences Po Les Presses : 17-24.
- 2008, *Fenêtres sur un nouvel âge (2006-2007)*, Paris, Fayard.
- 2009, *Le Dépaysement contemporain*, Paris, PUF.
- 2012, *Carnaval des apparences - ou nouveaux commencements ?*, Paris, Fayard.
- 2013, *Du social par temps incertain*, Paris, PUF.

- 2015, *Recherche du politique perdu*, Paris, Fayard.
- BALANDIER G. & MERCIER P., 1952, *Les pêcheurs Lébou du Sénégal. Particularisme et évolution*, Saint-Louis, Centre IFAN-Sénégal.
- BALANDIER G., BASTIDE R., BERQUE J. & GEORGE P., 1968, *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF.
- BASTIDE R., 1968, « La Connaissance de l'évènement », in G. BALANDIER, R. BASTIDE, J. BERQUE & P. GEORGE (dir.), *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF : 159-168.
- 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21 : 65-108.
- BECK U., 2001 [1986], *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion.
- CAMPECHANO MORENO L. Y., 2013, *El milenarismo postmoderno y su globalización : el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las Industrias Culturales*, Mémoire de Master, Guadalajara, Université de Guadalajara.
- CASTELLANOS L., 2012, « José Arguelles, l'homme qui ne verra pas la fin du monde », *Courrier international*, 5 janvier : <<http://www.courrierinternational.com/article/2011/12/22/jose-arguelles-l-homme-qui-ne-verra-pas-la-fin-du-monde>>.
- COPANS J., 2014, *Georges Balandier. Un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.
- DEWEY J., 1938, *Experience and Education*, Indianapolis, Kappa Delta Pi.
- DOZON J.-P., GOUSSAULT B., TERRAY E., 1996, *Une Anthropologie des moments critiques : entretien avec Georges Balandier*, Film, 1h35, Paris, Association pour la recherche à l'EHESS.
- ELBEZ M., 2014, « L'avenir, une catégorie anthropologique », *La Vie des idées*, 20 mars, <<http://www.laviedesidees.fr/L-avenir-une-categorie.html>>.
- 2016, « Qui sont les mayas de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique) », *L'Espace politique*, 28 (1), <<http://espacepolitique.revues.org/3731>>.
- À paraître, « El calendario maya : ¿Razón cultural de un milenarismo altermundialista? El rumor del 2012 como instrumento transnacional de expresión política », in R. PÉREZ-MONTFORT & A.-P. DE TERESA (eds.), *La Razón cultural en el capitalismo contemporaneo*, Mexico D.F., CIESAS.
- GLUCKMAN M., 1940, « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand », *Bantu Studies*, 14 : 1-29.
- GURVITCH G., 1962, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion.

- HARTOG F., 2012 [2003], *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil.
- LECCARDI C., 2011, « Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique », *Temporalités*, 13, 4 juillet, <<https://temporalites.revues.org/1506>>.
- MARY A., 2017, « Ethnographie de soi sous le “zéro équatorial”. Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, 221 : 11-40.
- SARTRE J.-P., 1960, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.
- TERRAY E., 2017, « Georges Balandier (1920-2016) », *L'Homme*, 221 : 5-9.

RÉSUMÉ

Dans cet article, j'invite à repenser plusieurs dimensions de l'œuvre de Georges Balandier. Tout en interrogeant les modalités de sa transmission sur deux générations, je m'efforce de montrer que ses réflexions sur les implications des nouvelles technologies et de la mondialisation sont non seulement heuristiques, mais qu'elles se situent dans la continuité de son œuvre africaniste. De fait, j'invite à considérer son désengagement africaniste comme un engagement politique. En outre, je m'attache à mettre en exergue la centralité de la question du « futur » dans son anthropologie — qui me semble mériter toute notre attention —, et je souligne l'intérêt que Balandier portait aux trajectoires individuelles. Enfin, je révèle le lien d'interdépendance logique qu'entretient sa proposition d'anthropologie politique avec ces deux éléments.

Mots-clés : Mexique (Tulum), Georges Balandier, anthropologie du futur, autobiographie, individu politique, nouvelles technologies, *postcolonial studies*, prophéties *new age*, société du risque, transmission intergénérationnelle.

ABSTRACT

Georges Balandier and “the Children of Chernobyl”. What to do with his Heritage? — In this paper, I call for a reconsideration of some dimensions of Georges Balandier's work. While I investigate the modalities of its transmission over two generations, I attempt to show that his reflections on the implications of new technologies and globalization are not only heuristic, but that they tie in with his Africanist work. Indeed, I propose to consider his Africanist disengagement as a political commitment. In addition, I endeavor to highlight the centrality of the question of the “future” in his anthropology—which seems to me worthy of our attention—, and I emphasize Balandier's interest in individual trajectories. Finally, I reveal the logical interdependence between his proposal for political anthropology and these two elements.

Keywords: Mexico (Tulum), Georges Balandier, anthropology of the future, autobiography, intergenerational transmission, New Age prophecies, new technologies, political individual, postcolonial studies, risk society.