



**HAL**  
open science

## Perspectives anthropologiques sur la liberté

Émir Mahieddin, Lucille Gallardo

► **To cite this version:**

Émir Mahieddin, Lucille Gallardo. Perspectives anthropologiques sur la liberté. Journal des anthropologues, 2021, Ethnographie la liberté, 164-165, pp.21-41. hal-03265149

**HAL Id: hal-03265149**

**<https://hal.science/hal-03265149v1>**

Submitted on 13 Sep 2021

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

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

## PERSPECTIVES ANTHROPOLOGIQUES SUR LA LIBERTÉ

[Emir Mahieddin](#), [Lucille Gallardo](#)

Association Française des Anthropologues | « [Journal des anthropologues](#) »

2021/1 n° 164-165 | pages 21 à 41

ISSN 1156-0428

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-journal-des-anthropologues-2021-1-page-21.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Association Française des Anthropologues.

© Association Française des Anthropologues. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



**Journal des anthropologues**  
Association française des anthropologues

164-165 | 2021  
Ethnographier la liberté

---

## Perspectives anthropologiques sur la liberté

*Anthropological Insights on Freedom*

Émir Mahieddin et Lucille Gallardo

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jda/10499>  
DOI : 10.4000/jda.10499  
ISSN : 2114-2203

### Éditeur

Association française des anthropologues

### Édition imprimée

Date de publication : 3 mai 2021  
Pagination : 21-41  
ISSN : 1156-0428

### Référence électronique

Émir Mahieddin et Lucille Gallardo, « Perspectives anthropologiques sur la liberté », *Journal des anthropologues* [En ligne], 164-165 | 2021, mis en ligne le 02 juillet 2021, consulté le 09 juillet 2021.  
URL : <http://journals.openedition.org/jda/10499> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.10499>

---

Journal des anthropologues

# PERSPECTIVES ANTHROPOLOGIQUES SUR LA LIBERTÉ

Émir Mahieddin<sup>1</sup> - Lucille Gallardo<sup>2</sup>

« *"Toute la liberté ou Rien", cela ne signifie, de toute évidence, Rien* »  
(Ellul, 2019 : 82)

Dans le roman *La Traversée* (Mammeri, 1991), Mourad, un journaliste en crise travaillant pour le journal *Alger-Révolution*, voyage à travers le Sahara en compagnie d'une reporter française chargée d'écrire un article sur les exploitations pétrolières. Un communiste français et deux collègues algériens, Boualem et Souad, intégristes musulmans espérant retrouver dans le désert le souffle originel des compagnons du Prophète, les accompagnent dans leur voyage. Mais cette traversée du désert, allégorie de l'histoire du peuple algérien, finit par laisser Mourad aussi désenchanté et déboussolé qu'avant son départ.

Au cours du roman, les protagonistes visitent une école à Djanet, dans le Sud du pays. Le pouvoir algérien utilise la scolarisation dans l'espoir de mettre fin au nomadisme des Touaregs, antinomie de la raison d'État d'une autorité nationaliste nouvellement établie qui désire contrôler le mouvement et les territoires, et figer les populations pour les enfermer dans ses frontières. Boualem pointe un jeune écolier, Ahitaghel, qui, à la question « Que veux-tu faire plus tard ? », répond « Chauffeur ! ». Insatisfait par la réponse — nul besoin d'aller à l'école pour devenir chauffeur selon lui — l'islamiste, obsédé par l'idée de civiliser ces « barbares » en les scolarisant, réitère la question aux camarades de classe d'Ahitaghel. Tous répondent unanimement : « Chauffeur ! » Et lorsqu'on leur demande pourquoi, leur réponse est tout aussi claire : « Parce qu'on va où on veut », parce qu'être chauffeur c'est être « libre ». Ces enfants ont la liberté chevillée au corps, au point que la moitié d'entre eux pleurent quand

---

1 Césor – CNRS-EHESS-Paris  
Courriel : emir.mahieddin@ehess.fr

2 Sophiapol/Université Paris Nanterre – Mesopolhis/IEP - Aix-en-Provence  
Courriel : lucille.gallardo@gmail.com

leur instituteur leur fait découvrir le poème *Liberté* de P. Éluard (Mammeri, 1991 : 86-87).

Cette séquence contient en germe tous les éléments qui nous paraissent essentiels à la réflexion que nous proposons de mener sur la liberté. Les anthropologues peuvent s'y intéresser dans l'entre-deux qui fait l'expérience de tout un chacun, à l'instar de celle de ces écoliers touaregs : entre la projection fantasmée exprimée dans le simple désir d'être chauffeur et l'émotion littéraire de l'Absolu suscitée par l'inspiration poétique. Les conceptions de la liberté se forment dans cet aller-retour entre le banal et l'idéal, depuis l'expérience sensible d'une tâche quotidienne — l'exercice d'un métier par exemple, même quand celui-ci s'exerce sur des routes toutes tracées — jusqu'à l'évocation d'un poème. C'est là le régime d'existence de la liberté dont l'ethnographie peut se saisir, à savoir la quête de l'expérience incorporée d'une idée de la condition humaine. Elle apparaît comme une aptitude à la mise en corps et en gestes d'une abstraction. L'ethnographie s'intéressera aussi aux tensions qui peuvent émerger dans l'écart qui sépare le vécu de l'idéal, et la manière dont les acteur-trice-s vivent et essayent parfois de dépasser les tensions et les contradictions qui en résultent. Il ne faut pas oublier un autre acteur de cette séquence, l'État et ses politiques coercitives : la liberté n'est pas qu'une affaire individuelle, elle est surtout un enjeu public et collectif (Arendt, 1972).

Mais avant d'aller plus loin dans ce programme, il nous faut revenir sur l'histoire de cette notion en anthropologie. La liberté ne figure pas parmi les grands objets de la discipline. Cette dernière semble même éprouver une certaine réticence à s'en saisir (Laidlaw, 2002, 2014). Nous proposons de commencer par une réflexion sur les raisons probables de cette mise à distance de la liberté, avant de faire le point sur la manière dont elle a été appréhendée par les anthropologues — car la liberté n'est pas non plus absente de leurs travaux, loin de là. Nous reprendrons enfin le fil des propositions méthodologiques esquissées ici afin de mener à bien le projet d'une anthropologie de la liberté. Qu'est-ce que la liberté pour les anthropologues ? Comment l'ethnographie peut-elle s'en saisir ?

Dans la période actuelle, une introduction à un dossier sur la liberté ne saurait faire l'économie d'un prélude sur le contexte politique. La séquence que nous traversons, en France, mais plus largement en Europe, fait ressortir des traits de la « liberté » qui ne sont probablement pas sans lien avec les raisons de la désaffection des anthropologues pour cette notion.

### Prélude politique : la mort de la liberté ?

À l'origine de ce dossier se trouve le constat d'une inflation de l'usage de la notion de « liberté », semblant se propager dans toutes les arènes et sur tous les continents depuis plusieurs décennies, brandie dans les débats comme le « mot fétiche » garant de la légitimité de l'action politique entreprise (Hylland Eriksen & Vetlesen, 2007 ; Fabre-Magnan, 2018). En Europe et aux États-Unis, des évangéliques réclament la « liberté de conscience » pour des personnels soignants qui refuseraient de pratiquer l'avortement pour des motifs religieux, des attentats islamistes génèrent des hymnes à la « liberté », des masques chirurgicaux pour limiter la propagation d'un virus sont dénoncés comme des atteintes à la « liberté » ; en Afrique et en Asie, des ONG structurent le discours du développement autour de l'impératif de respect des « libertés » ; partout sur la planète, les affaires ayant la liberté d'expression pour enjeu essaient, le management néolibéral en a fait un maître-mot et des manifestant-e-s chantent la « liberté » pendant que des gouvernements mènent des guerres en son nom.

Soulignons d'emblée que cette dissémination du signifiant « liberté », à laquelle ce dossier participe, ne doit pas forcément être prise pour un signal positif. Peut-être même l'intérêt récemment accru des anthropologues pour cette notion pourrait-il s'avérer de mauvais augure : comme nombre d'agonisant-e-s — peuples, cultures ou traditions — qui ont vu les ethnographes à leur chevet, la liberté serait-elle menacée de disparition ? (Canto-Sperber, 2019). Clamée haut et fort dans les discours publics, elle n'est parfois rien d'autre que le masque de l'autoritarisme ou de l'impérialisme, autant dire « Rien », pour reprendre la formule de J. Ellul, mise en exergue de cet article. Elle est susceptible de toutes les instrumentalisation. Elle ne serait qu'un outil dans la panoplie des techniques de gouvernement.

Cette inflation sémantique pourrait en effet être le signe malheureux d'une « parole compensatoire », un « refuge de l'impuissance », dissimulant la montée concrète de toutes les formes d'autoritarisme. Notre époque serait-elle simplement celle du « mensonge de la liberté », au moment où les États se font les plus répressifs (Ellul, *op. cit.*) ? Les sociétés contemporaines ne se sont-elles pas engagées ces dernières années dans un « moment punitif » (Fassin, 2017) ? À la manière de Cl. Lévi-Strauss, on pourrait en effet dire la « liberté absente dans sa présence » (Lévi-Strauss, 1983 : 378).

Suite aux attentats du Bataclan en 2015, un éditorialiste s'indignait : « C'est la liberté qui était visée<sup>3</sup> », et le chanteur Bono clamait : « Si vous aimez la liberté, Paris est votre ville<sup>4</sup> ». Au même moment, on assistait au déploiement

<sup>3</sup> Extrait du titre d'un éditorial publié dans *L'Obs* par J.-M. Bourguereau, le 16 novembre 2015.

<sup>4</sup> Concert du 6 décembre 2015 à Paris.

de l'un des dispositifs légaux les plus performants en matière de privation de libertés publiques en France : l'état d'urgence, supposé être l'outil qui protégerait le style de vie « libre » des Français-es. En 2020, on inventa l'état d'urgence sanitaire, restreignant un peu plus encore l'exercice des libertés politiques. Sous la présidence d'E. Macron, la France aura été administrée dans un état d'exception permanent. La liste des propositions de lois liberticides ne cesse de s'allonger, la « protection de la liberté » est devenue l'argument pour rogner les libertés publiques et l'exception au droit semble devenir la règle.

Ajoutons à cela qu'en France comme ailleurs en Europe, on voit aussi la liberté mobilisée pour exclure l'Autre, requalifié en « non-libre » menaçant la liberté réelle de « l'Occident » par sa présence excessive. Songeons à la construction répulsive des figures du musulman et de la musulmane, promue par l'extrême droite, dont un parti ne se prive même guère de se baptiser *Partij voor de Vrijheid*, le « Parti pour la Liberté » de G. Wilders aux Pays-Bas. L'idée de liberté est ainsi utilisée dans ce cas précis pour nier à l'Autre l'usage de sa raison et, par là même, son droit à la différence : on nie simultanément sa mêmeité et son altérité. Sans doute doit-on y voir la survivance coriace d'une vieille marotte, déjà présente chez Condorcet : l'Europe — ou l'Occident plus largement — serait la « civilisation de la liberté », une idée qu'elle aurait exportée aux autres sociétés qui l'auraient auparavant ignorée ou rejetée<sup>5</sup>. C'est d'ailleurs souvent autour de l'opposition entre liberté et non-liberté que l'Occident se distingue de ses Autres (Van der Veer, 1995). Un argument parfois évoqué en ce sens — ou pour réfuter son caractère universel — est que le mot « liberté » n'existait pas dans toutes les langues non-européennes (Patterson, 1991).

On pourrait retourner cet argument et avancer que les sociétés où l'on conceptualise la liberté sont, au contraire, celles où l'on envisage d'en restreindre le domaine ou d'en priver certains êtres. La dramaturge atikamekw et québécoise V. Hébert relève par exemple l'absence originelle du terme dans la langue de ses ancêtres autochtones. Elle suggère cependant qu'il n'était apparu que pour désigner sa perte lorsqu'ont été mis en place les systèmes coloniaux (Hébert, 2019). L'absence du terme ne souligne donc pas l'absence de liberté ; son émergence dans la langue semble au contraire souligner la possibilité de sa disparition dans les faits. Considérant cette corrélation négative, non seulement

---

<sup>5</sup> Le corollaire orientaliste de cette idée était, par exemple, soutenu par B. Lewis (1998), selon qui l'islam aurait ignoré l'idée de « liberté » si ce n'est pour désigner l'état inverse de l'esclavage. Ce stéréotype grossier, encore répandu, est évidemment fort contestable. L'expérience et la pensée de la liberté sont évidemment aussi répandues dans le monde arabomusulman (Mouqit, 2007). Notons que l'Occident n'a pas le monopole de cette attitude qui consiste à voir en l'Autre le négatif de l'image idéale d'un Soi envisagé comme « libre ». P. Riesman notait le même type de construction en miroir chez les Peuls djelgobe vis-à-vis des autres peuples africains — à l'exception des Touaregs, des Maures et des Arabes (1977).

— sur un registre normatif — on ne verra nulle raison de se réjouir de voir le signifiant « liberté » tant mobilisé, mais on peinera même — sur le plan ethnographique — à considérer qu'il possède un quelconque tranchant descriptif ou analytique. Sa prolifération dans le contexte contemporain d'autoritarisme et de racisme — disons-le, de plus en plus éhontés — semble même offrir tous les aspects du leurre, du piège à penser, de l'attrape-nigaud.

Mais si la liberté semble n'être qu'un mirage du discours politique, cela n'est que le reflet des problèmes qu'elle pose sur le plan intellectuel. L'autre raison de la désaffection des anthropologues serait-elle tout simplement une affaire d'impossibilité épistémique ? Ou bien l'anthropologie serait-elle incapable de regarder la liberté en face ? Les anthropologues seraient-ils-elles de « mauvaise foi », pour reprendre une expression de J.-P. Sartre, en ce qu'ils-elles participeraient des discours par lesquels les êtres humains se cachent à eux-mêmes l'angoisse que représenterait l'aveu de leur propre liberté (Sartre, 2012) ? En effet, ne cherchent-ils-elles pas sans cesse ce qui, en dernière instance, détermine leur action : l'institution, le capital, la culture, la structure, le discours ?

### **L'anthropologie : une science de « mauvaise foi » ?**

Contrairement à d'autres disciplines où elle est d'usage commun, l'anthropologie semble entretenir une certaine distance — quand il ne s'agit pas d'un scepticisme — vis-à-vis de la notion de liberté, même si plusieurs anthropologues, parfois illustres, s'y sont frotté-e-s. Cela tient probablement au caractère abstrait de la liberté, celui décrit par les poètes : à s'en référer à cette abstraction absolue, la liberté n'apparaît que comme un mythe — mais après tout, l'anthropologie n'est pas la dernière discipline à s'être vouée à l'étude des mythes.

F. Boas (1942) et Cl. Lévi-Strauss (1983) se méfiaient d'elle, soulignant son caractère subjectif, relatif et variable — donc arbitraire —, voire illusoire. La liberté était pour Boas la manifestation d'une préoccupation que les sociétés primitives ne pouvaient qu'ignorer. Les « cultures » étant des mondes moraux cohérents en interne où l'on ne séparait pas la prescription collective de la volonté individuelle, il ne concevait pas la possibilité d'émergence de l'idée de « liberté » dans les « sociétés primitives ».

L'idée de cultures comme entités fermées apparaissant aujourd'hui comme une fiction, il serait étrange de continuer de se réfugier derrière le relativisme culturel pour rejeter l'étude de la liberté hors des frontières disciplinaires. Mais quelque chose qui relève peut-être de la nature supposée de cette « liberté » retient les anthropologues. Les travaux qui font état de l'usage de la notion en anthropologie s'accordent souvent à dire que la discipline y serait aveugle (Loizos, 1995 ; Laidlaw, 2002) ; elle serait même une science de la « non-liberté » (Bauman, 1988). En effet, l'anthropologie a fait plus grand cas du pouvoir, de la domination, de la violence, de l'aliénation et de la morale. S. Vibert (2016) note

à raison que le « tout pouvoir » et « le différentiel de pouvoir » y sont devenus les motifs explicatifs, voire « l'ontologie mécanique » d'une majorité des entreprises intellectuelles en sciences sociales, sans pour autant que la notion de « pouvoir » soit toujours clairement définie. Il appelle à sortir de cette anthropologie qu'il qualifie de « potestative <sup>6</sup>», se résumant à analyser « le bain acide des relations de pouvoir » dans lequel nous patageons tous. Mais pourquoi donc préfère-t-on si souvent analyser la variabilité des formes du pouvoir et de l'autorité à celle des formes de la liberté ?

Cela tient sans doute, entre autres choses, au caractère épineux des problèmes que pose intellectuellement la notion de liberté. En plus de faire plonger dans l'inextricable tourbillon de l'universalisme et du relativisme, elle mène vers des raisonnements aporétiques. Par exemple, sous sa forme sociale la plus aisément saisissable, le droit, la liberté pourrait être envisagée comme sa négation même : un ensemble de procédures de pouvoir, de contraintes et de sanctions, voire d'injustices. Vague négatif du pouvoir dont la présence n'est rien de plus que spectrale aux yeux des un-e-s, fantaisie sans fondement ou exercice impossible d'une toute puissance qui ferait fi des déterminismes aux yeux des autres, la notion de liberté semble faire perdre pied au raisonnement socio-anthropologique, en le sortant du langage de la nécessité où il se sent chez lui. Contrairement au pouvoir, la liberté manquerait des relais concrets que l'on pourrait soumettre à l'observation empirique. Elle n'existerait tout bonnement pas à l'état social.

La liberté apparaît en effet par définition comme imprévisible et illogique parce que non-déterminée ; analogue à l'évènement, elle se présente de manière explosive ou éruptive (Bergson, 2017). H. Bergson écrivait ainsi que, contrairement à l'idée de liberté, « les doctrines nécessaires ont toujours le beau rôle » puisqu'elles se basent sur les faits nécessairement survenus (Bergson, *op. cit.* : 24). La liberté fait désordre. En cela, elle est peu encline à être disciplinée par une forme de savoir en recherche de régularités et de répétitions, selon le canon durkheimien<sup>7</sup>.

Historiquement, une grande partie du discours de la discipline, fonctionnaliste ou structuraliste, largement causaliste et holiste, était fondée sur l'idée

---

<sup>6</sup> Sans lien avec son usage juridique, S. Vibert propose d'utiliser cet adjectif, formé à partir du latin *potestas* (pouvoir, puissance), pour désigner les travaux anthropologiques mettant les relations de pouvoir au cœur de leurs analyses du monde social (2016 : 295).

<sup>7</sup> Pour É. Durkheim, la liberté était un objet de la métaphysique et n'entrait pas dans le giron de la sociologie : « La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer le déterminisme que la liberté. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux » (2010 : 271-272).

que l'autonomie et la lucidité du sujet dans l'action relevaient d'une illusion (Lévi-Strauss, 1962 ; Fabian, 1994 ; Keane, 2014). Les acteur·trice·s croient décider et parler mais ce sont les structures et les discours qui les agissent et les parlent (Dosse, 1991). Ils-elles pensent faire une chose mais font en réalité autre chose, dont ils-elles n'ont pas conscience. Quand ils-elles croient subvertir l'ordre, ils-elles ne feraient que confirmer sa force et renforcer sa stabilité — à l'image du caractère homéostatique du rite carnavalesque. S. Schielke (2015) avance que le problème résiderait dans l'attente de construire des théories qui ouvriraient la possibilité de prédictions, et J. Fabian (*op. cit.*) souligne la difficulté de mettre l'écriture ethnographique, exercice de pouvoir sur les autres, au service d'une compréhension critique de la liberté. Ainsi, par la théorie comme par la méthode, l'anthropologie serait difficilement compatible avec une pensée de la liberté. D'ailleurs, quand la liberté est prise pour objet, elle est souvent pensée sous un angle fonctionnaliste, non loin du langage du pouvoir, comme instrument de gouvernement, notamment dans certains travaux d'inspiration foucauldienne — nous y reviendrons.

Mais résumer le rapport de l'anthropologie avec la liberté à ces traits reviendrait à oblitérer tout un pan de la discipline pour lequel cette dernière a une importance centrale, bien que sous différentes formes. Une partie de l'anthropologie s'est voulue « science de libération », même si cette consubstantialité entre le projet anthropologique et la liberté a constitué un obstacle pour sa constitution en objet d'ethnographie.

### **L'anthropologie : science de libération**

En effet, si la liberté est un objet d'étude difficile pour l'anthropologie, c'est peut-être aussi parce qu'elle fait partie du projet de la discipline elle-même. L'auteur de *La Traversée*, M. Mammeri, était lui-même anthropologue. Il concevait sa discipline comme « une entreprise de libération de l'homme », un « contrepoids » au « poids des servitudes » qui se multiplient dans le monde contemporain (Mammeri, 2008 : 168). Ajoutons que le dernier ouvrage de B. Malinowski (1946), l'un des fondateurs de l'anthropologie moderne, portait sur la liberté. Il s'agissait tout autant d'une réflexion scientifique que d'un réquisitoire engagé contre le nazisme. Malinowski tentait de dégager le sens objectif du concept de liberté, en relevant ses possibles perversions. Il concevait la « véritable » liberté comme l'ingrédient indispensable au façonnement de la culture et du cadre pacifié offert par l'organisation sociale dans lequel le plus grand nombre puisse réaliser ses aspirations.

De manière plus générale, en se rendant chez les populations lointaines, les premier·ère·s anthropologues ne cherchaient-ils-elles pas parfois à ressentir l'exaltation de la liberté loin des affres de la « Civilisation » — quitte à la projeter par romantisme dans l'existence de supposées « sociétés primitives » ?

Cette idée n'irrigue-t-elle pas les écrits de P. Clastres, M. Sahlins, J. Scott et d'autres encore ?

L'anthropologie pourrait ainsi être envisagée elle-même comme une quête de liberté, même si la discipline ne jouit pas d'une réputation toujours dorée en la matière : nul ne peut oublier la fameuse dénonciation de K. Gough (1968), « L'anthropologie est la fille de l'impérialisme », aujourd'hui devenue un lieu commun de la critique de la discipline. Pourtant, si une certaine anthropologie a en effet pu être en collusion avec l'impérialisme, il convient aussi de souligner, comme le fit Gough, qu'une bonne part des anthropologues étaient des « progressistes » issus des puissances impérialistes. Ils-elles pouvaient prendre assez souvent fait et cause pour la reconnaissance des droits des peuples colonisés, notamment le droit à la différence culturelle. En usant de l'évocation des possibles observés ailleurs, les anthropologues se faisaient aussi, à l'instar de M. Mead, promoteur-trice-s de changements moraux dans leurs propres sociétés.

C'est cette tendance de la discipline qu'A. Gunder Frank appelait « l'anthropologie libérale », dont il trouvait cependant les prises de position humanistes bien insuffisantes. Il considérait que cette anthropologie « naïvement libérale » ne mettait aucunement en danger l'impérialisme et le capitalisme (1969 : 139-140). Gunder Frank proposait de forger, en lieu et place, une « anthropologie de libération ». Il appelait les anthropologues de tous les continents à assumer leur responsabilité en mettant leur science au service de mouvements politiques œuvrant à « la destruction de l'impérialisme ». L'anthropologue devait soumettre sa science à la Révolution en se faisant « révolutionnaire intellectuel plutôt qu'intellectuel révolutionnaire » (*ibid.* : 143), afin de construire une société débarrassée du capitalisme, enfin véritablement « libre » (*ibid.* : 145).

Enfants des mouvements de libération, de nombreux-ses anthropologues issu-e-s des pays colonisés et des étranger-ère-s solidaires de leur cause ont suivi cette voie. Dès les lendemains d'indépendances durement conquises, ils-elles proposèrent de placer leur savoir au service de la contestation et du progrès social, tout en produisant une critique radicale de la discipline. Ils-elles cherchèrent ainsi à investir l'anthropologie comme science de libération, entendant mettre le savoir produit par l'ethnographie au service d'une émancipation et d'une décolonisation continue (Althabe, 1969 ; Lucas, 1971 ; Copans, 1975 ; Lucas & Vatin, 2008 ; Harrison, 2010). Reprise par le marxiste P.-P. Rey il y a peu<sup>8</sup>, ou encore par M. Singleton selon une toute autre généalogie (2011)<sup>9</sup>, cette

---

<sup>8</sup> « Qu'est-ce qu'une anthropologie de la libération ? », cité par de Gracia (2017).

<sup>9</sup> De généalogie missionnaire, l'anthropologie de la libération de Singleton est une théologie de la libération renouvelée à la suite de « la mort de Dieu » (2011 : 54). Il s'agit de travailler à libérer les sociétés dans leurs propres termes, sans leur imposer des grilles de lectures ou des chemins balisés de modernisation ou de développement venus d'ailleurs.

idée d'une « anthropologie de libération » reste, somme toute, peu mobilisée aujourd'hui. Il s'agit néanmoins, au-delà de la formule, d'un esprit qui anime de nombreux·ses anthropologues contemporain·e·s, inscrivant leurs travaux dans une démarche militante.

De manière plus surprenante peut-être, car on le retient surtout pour le caractère déterministe de sa sociologie, P. Bourdieu arguait aussi que les sciences sociales offraient une « petite chance de finir libres » (on notera sa réserve) en permettant aux acteur·trice·s « de se réapproprier la connaissance des déterminismes » (Bourdieu, 1987 ; Bourdieu & Chartier, 2010)<sup>10</sup>. La liberté, plutôt qu'un objet d'étude, ferait donc partie du socle normatif politique et moral sur lequel s'appuient les anthropologues pour porter la critique (Boltanski, 2009), ce qui expliquerait l'impression étrange qu'ils·elles n'en parlent que peu tout en semblant ne parler que d'elle.

L'anthropologie n'est donc peut-être pas, après tout, une science de « mauvaise foi » ; il serait même envisageable d'en proposer une lecture inverse. En effet, certains positionnements théoriques *a priori* déterministes, à l'instar du culturalisme, ont pour fondement anthropologique une conception de l'être humain comme fondamentalement libre, enclin qu'il est à façonner une multiplicité d'humanités possibles. Le culturalisme cherchait en effet à démontrer les conditionnements des humains par leurs cultures. Mais il combattait ainsi l'idée d'un déterminisme bien plus obtus qu'était celui du discours de la nature humaine, qui n'a d'ailleurs toujours pas disparu du monde social — il refait peau neuve dans certaines arènes militantes chrétiennes dans leur refus des transformations contemporaines de la parenté. Prenant acte de l'indétermination de la nature en bien des domaines de la vie sociale à travers la relativité des cultures, les anthropologues soulignent par contraste la liberté de l'être humain à choisir son projet pour sa société. Au cœur de l'anthropologie elle-même, la liberté apparaît ainsi comme inhérente à tout ce qui est culturel, comme elle est « inhérente à tout ce qui est social » — ce qui n'enlève rien au fait qu'elle peut être encadrée, atteinte ou limitée (Gurvitch, 1963 : 2).

Mais cette consubstantialité de l'anthropologie et du discours sur la liberté a pu constituer un obstacle de plus dans sa constitution en objet ethnographique. Elle est souvent discutée en amont et en aval de l'enquête comme relevant, en quelque sorte, du fondement philosophique du savoir anthropologique et non de son objet : une affaire de métaphysique et d'épistémologie plus qu'un objet sensible. Et de fait, ethnographier la liberté comme pratique ou comme

---

**10** Au-delà, Bourdieu soulignait la « marge de liberté » dont dispose le pouvoir symbolique et l'action politique pour « réouvrir l'espace des possibles » dans les temps de crise de l'espérance (2003 : 336-337).

représentation impose presque inévitablement de se prononcer sur la liberté comme condition humaine.

### **La liberté : introjection du pouvoir**

La liberté et/ou la non-liberté fondamentale de l'humain font ainsi partie d'une anthropologie implicite — dans le sens d'une conception philosophique de la condition humaine — sur laquelle se fonde l'interprétation des faits. Le sort de la liberté est tranché dans la section philosophique de l'atelier des chercheur·e·s qui spéculent souvent sur les déterminations de l'action sans toujours les ancrer dans les conceptions des acteur·trice·s eux·elles-mêmes sur leur expérience vécue de « liberté », malgré les intentions affichées en ce sens<sup>11</sup>. C'est en substance la critique que formule J. Laidlaw (2014) à l'égard des anthropologues qui mobilisent le concept de « capacité d'agir » (*agency*). Il les accuse, à raison, de ne considérer que les actions qui leur paraissent structurellement significatives pour les intérêts supposément « réels » des acteur·trice·s, depuis leur propre point de vue normatif et non depuis celui de leurs interlocuteur·trice·s d'enquête.

Il faut ajouter que le concept de capacité d'agir n'a aucune force évocatrice sur les plans historique et culturel (est-il de par le monde un seul poème sur l'« agentivité » ?), et qu'il renvoie à une marge de manœuvre limitée négociée dans les mailles du pouvoir.

La notion de liberté peut en revanche mener plus loin : elle permet d'attirer l'attention sur la force du caractère poétique — et de fait potentiellement dangereux — des représentations sociales, aux rêves et aux possibilités, situés au-delà de la volonté individuelle des acteur·trice·s, d'en découdre avec le pouvoir. Ainsi, bien que les deux démarches soient complémentaires, et se confondent parfois, l'anthropologie de la liberté se distingue des études mobilisant la notion de capacité d'agir par trois aspects.

1. Elle implique *une différence de perspective* en proposant une approche émique, proche de l'expérience et des catégories des acteur·trice·s, y compris dans son analyse critique des politiques plaçant la notion de « liberté » en leur cœur. Ces dernières peuvent d'ailleurs réduire la capacité d'agir, faisant éventuellement perdre sa valence positive à l'idée de liberté<sup>12</sup>. 2. Elle implique *une*

---

<sup>11</sup> *Politique de la piété* de S. Mahmood (2009) en est un exemple. L'auteure questionne le caractère supposément universel de la notion de liberté dans un long chapitre inaugural exclusivement théorique. Elle y remet ainsi en cause l'universalité du désir de liberté individuelle, au sens d'émancipation de l'autorité, cher, selon elle, à la « philosophie libérale occidentale ». Il convient au passage de prendre des distances avec cette expression au singulier, différentes conceptions de la liberté s'étant succédées ou coexistant dans les libéralismes philosophiques (Jaume, 2010).

<sup>12</sup> Voir H. Englund (2006) sur l'usage de la notion de liberté dans la propagande étatique et dans la politique des ONG internationales au Malawi et en Zambie. Dans ces cas, comme

*différence de degré*, elle ne cherche pas la capacité individuelle à négocier un « soi » dans les mailles du pouvoir, mais le potentiel éruptif, toujours latent et potentiellement collectif, d'un renversement des hiérarchies sociales établies. 3. Nous ajouterons enfin un troisième point, plus périphérique car il est relatif au sens accordé au concept d'*agency*, éminemment polysémique. Il existe *une différence de surface* : l'anthropologie latourienne postule la capacité d'agir des objets, puisqu'ils peuvent, parfois d'eux-mêmes, agir et faire agir sur le monde et le transformer. Leur « liberté », en revanche, n'est pas un enjeu. Ils peuvent tout au plus devenir des symboles de « liberté », mais ils ne sont pas dotés d'une conscience esthétisée de leur expérience de transformation du monde.

On en arrive à une perspective sur la liberté centrée sur l'expérience. La liberté relève ainsi d'un usage ou d'un vécu charnel informé par des esthétiques de l'existence, une métaphysique, ou des conceptions du politique et du droit. Les contributions de ce dossier envisagent l'étude ethnographique de la liberté dans cet état ambivalent, à la fois théorisée et imparfaitement éprouvée par les acteurs-trice-s, depuis le cadre de l'expérience le plus banal — un cours de danse — jusqu'au plus extraordinaire — une révolution.

Ce faisant, tout en retenant certaines des propositions de Laidlaw, car elles sont des plus utiles pour penser anthropologiquement la liberté, nous nous en distancierons quelque peu. En effet, un socle semble fonder son analyse de la liberté et du pouvoir — comme celle de S. Mahmood au demeurant — qui repose sur ce qu'énonçaient déjà Cl. Lévi-Strauss (1983), M. Foucault (2001) ou encore N. Elias (1973) auparavant, en appelant au dépassement du binarisme entre liberté et contrainte, échappatoire commode mais qui présente un inconvénient majeur : elle consiste à éroder la liberté en la concevant dans le langage de la nécessité et du pouvoir. Ce rejet du binarisme enlève finalement sa substance à l'idée de liberté en la fondant dans la contrainte elle-même, considérant que la conception que s'en font les acteur-trice-s serait le résultat d'une introjection. La liberté cède ainsi une fois de plus aux mauvais génies du pouvoir, ces thèses véhiculant une conception maximaliste de ce dernier : le pouvoir est en tout, produit tout, y compris sa propre opposition (Englund, *op. cit.*)<sup>13</sup>. Non seulement les travaux produits sur ce fond épistémologique finissent par renvoyer à la conception de la liberté de la philosophie foucauldienne plus qu'à renouveler son appréhension par l'ethnographie (Keane, *op. cit.*), mais cette problématisation est loin d'user du plein potentiel de la notion de « liberté ». Elle ne s'empare pas des possibilités de sortie de l'imaginaire *potestatif* qu'elle pourrait offrir.

---

en Sibérie (Humphrey, 2007), la notion de liberté, souvent utilisée à des fins politiciennes, a fini par connoter quelque chose de négatif.

**13** Nous renvoyons aux critiques de cette acception hypertrophiée du pouvoir formulées, entre autres, par P. Clastres (2011) et E. Saïd (2000).

Est-ce à dire, paraphrasant Sartre (1943 : 513), que la liberté est indescriptible ? Sinon, dans quelle mesure pourrait-on la décrire ?

La solution proposée ici est peut-être simple, mais elle nous paraît heuristique : elle consiste à casser la division du travail entre l'action, manifestation de la liberté pour les acteur-trice-s, et la spéculation, qui serait le domaine de l'anthropologue fait philosophe. Il s'agit de voir comment les actions et les énoncés quotidiens des acteur-trice-s constituent des spéculations sur la liberté et ce qu'ils indiquent de la liberté possible. Il s'agit en somme de pratiquer l'anthropologie comme une « philosophie avec les gens dedans » (Ingold, 2014 : 393), proposer des élaborations conceptuelles à partir de savoirs situés dans l'espace et dans le temps. Nous appelons ainsi les acteur-trice-s à la rescousse tout en prenant la possibilité de la liberté très au sérieux, considérant par ailleurs, comme l'écrivait G. Gurvitch, que toute « la réalité sociale est *en acte* » et qu'il n'y a pas d'acte sans manifestation de la liberté individuelle ou collective (Gurvitch, *op. cit.* : 3).

En somme, comme Laidlaw et Mahmood, nous considérons que : 1. La liberté est variable et fluctuante, les actes de libération ne faisant sens que dans un monde de valeurs historiquement situé. 2. Les conceptions de la liberté, de même que le rapport subjectif à ces dernières, se renouvellent ainsi constamment face aux formes de l'aliénation qu'elles combattent. 3. Pour les ethnographes, il s'agit donc d'identifier les lieux et les pratiques où les acteur-trice-s situent ces ruptures face à des séries de phénomènes qu'ils identifient comme injustes ou intolérables. Nous divergeons cependant de leur conception hypertrophiée du pouvoir et accordons plus de crédit à la variété des conceptions de la liberté humaine, qui ne renvoient pas toujours au domaine restreint de l'individu-sujet comme entité séparée et autonome.

### **Ethnographier la liberté**

Nous partons d'un principe simple qui devrait animer toute entreprise anthropologique : « Il ne faut pas prendre les gens pour des idiots » (Certeau, 1990 : 255). Tou-te-s ne sont pas dupes et la plupart savent de quoi ils-elles parlent quand ils-elles réclament ou proclament leur liberté, ou encore se révoltent lorsqu'on les en prive au nom même de cette dernière. Tou-te-s peuvent porter dessus un regard ironique ou désabusé quand cette notion est réduite à l'état de fantasme ou de projection (Karjalainen, 2007). Les multiples mobilisations de masse qui ont gagné de nombreux pays depuis 2018<sup>14</sup>, comme les manifestations contre le racisme et les violences policières qui ont immédiatement suivi

---

<sup>14</sup> L'augmentation du nombre de protestations politiques à travers le monde lors de la décennie 2010 en général, et lors de l'année 2019 en particulier, a été mesurée statistiquement par S. Brannen, C. Haig & K. Schmidt (2020). Nous sommes entrés dans un âge global des insurrections.

le confinement contre la pandémie de covid, en dépit des mesures drastiques de restriction et de répression, questionnent les limites du pouvoir. Quand bien même les opposant·e·s ont souvent échoué (jusqu'ici) à mettre fin à l'ordre social qu'ils-elles contestaient, ils-elles ont manifesté avec succès leur insoumission et leur extériorité à ce dernier et rappellent la possibilité qu'ils-elles ont, en dernière instance, de surprendre leurs maîtres en renversant soudainement la table.

La liberté n'est pas « Rien ». Elle ne se réduit pas à une tromperie ou une mystification. Elle doit être étudiée comme toute autre abstraction dont l'anthropologie s'est enquis, en affirmant la pluralité de ses conceptions et son caractère expérientiel. Les ethnographes sont plus attirés par la quotidienneté dans laquelle la liberté apparaît aisément comme une abstraction trop lointaine pour être éprouvée. Mais ils-elles ne peuvent pour autant négliger les discours mystificateurs comme s'ils étaient sans intérêt pour la compréhension du monde social. C'est bien cette tension qu'il leur faut résoudre, entre l'expérience vécue et ce que les anthropologues S. Schielke et L. Debevec (2012) nomment les « grands schèmes », des idéaux, plus grands que la vie, irréalisables mais qui appellent à leur réalisation, purs mais capables de fournir un ancrage solide dans le monde ordinaire. Leur pouvoir évocateur vient justement de leur grandeur qui les situe au-delà des méandres et des petits riens du quotidien. Elle les rend performants à la fois en tant que repères pour guider l'action et comme instruments pour le pouvoir.

Ainsi, « la liberté ne peut être jamais ramenée à un *état*. Il n'y a que des *actes* successifs de libération, pris chaque fois dans les conditionnements et les conflits inéluctables de chaque conscience historique » (Certeau 1970 : 135). La question qui en découle pour l'ethnographie n'est pas de savoir quand l'être humain est totalement libre, mais bien de savoir comment, en un moment et un lieu donné, la liberté se manifeste à ses yeux dans une action, une chaîne d'actions ou une situation. Sur une note normative, Ellul (*op. cit.*) notait ainsi que si la liberté éprouvée n'avait guère d'importance, on serait face à une attente étrange des sciences sociales de la part des humains qu'ils se libèrent d'une aliénation simplement au nom de la dialectique de l'histoire, et non pour vivre dans leur chair le bénéfice de leur lutte. Ce serait de plus offrir une belle justification aux pires formes de totalitarismes : dans leur sentiment d'oppression, les acteur·trice·s seraient tout bonnement « libres » sans le savoir.

La liberté peut ainsi être saisie à l'état d'aspiration, idéal imparfaitement incarné dans des actes, des interactions, des luttes. Il ne s'agit pas pour autant d'éviter complètement l'abstraction conceptuelle ou le romantisme que peut charrier la notion — c'est de là qu'elle tire sa puissance — mais de se permettre une navigation entre l'abstraction et la concrétude, oscillation — voire

condensation dans certains cas — qui correspond, nous l'avons dit, au régime d'existence de la liberté.

Ajoutons que la seule lecture foucaldienne de la « liberté du sujet », qui l'envisage avant tout comme une « technique du soi », à travers laquelle le sujet serait libre de s'inventer soi-même, condition indispensable à une vie éthique, fut-ce en convoquant des non-humains dans ce commerce, bien que nécessaire, nous semble insuffisante. La liberté n'apparaît ainsi comme rien de plus qu'une autonomie morale émanant d'une intériorité individuelle hypostasiée. Il conviendra donc de ne pas limiter la question anthropologique de la liberté à l'exercice du « soi réflexif ». Non seulement il s'agit d'un geste ethnocentrique (Keane, *op. cit.*), mais même en Europe ou aux États-Unis, régions auxquelles on associe communément cette idée, une telle conception de la liberté n'est pas généralisée. La consubstantialité entre individu-sujet et agent ne peut pas être considérée comme universelle. Elle réduit la liberté à une question de conscience du sujet, alors qu'elle est aussi, au-delà des capacités individuelles, éminemment interactive et relationnelle, même si certaines philosophies ou sociétés cherchent à invisibiliser ces caractéristiques dans un geste de réification de l'autonomie individuelle (Keane, *op. cit.* ; Schielke, *op. cit.*) Pour ne pas la réduire à une affaire de sujet éthique occupé à s'inventer lui-même dans les interstices que lui laisse le pouvoir, il conviendra de compléter la perspective d'anthropologie morale sur la liberté d'une perspective d'anthropologie pleinement politique, rendant à la notion ses dimensions conflictuelle, publique et collective.

Nous devons en ce sens souligner plusieurs points qu'évacue la perspective individualiste du façonnement du sujet moral par lui-même, fut-ce avec le concours d'agents surnaturels. Premièrement, la liberté se construit dans le conflit, en tant qu'enjeu politique et social dans le domaine collectif et public : sa définition est un enjeu de luttes. Deuxièmement, certain·e·s ont plus de moyens que d'autres de faire valoir leur conception de la liberté comme étant la conception juste, que ce soit par des opérations de violences épistémiques, symboliques, physiques ou financières. Troisièmement, la liberté est une gamme de possibilités inégalement répartie, même quand sa définition fait consensus — la possibilité de circuler dans l'espace par exemple —, ce qui lui confère le rôle de pilier du mensonge de sociétés brutalement hiérarchisées alors même qu'elles se prétendent égalitaires.

Notons que les variations contextuelles des conceptions de la liberté n'impliquent pas l'aveuglement d'acteur·trice·s subjugué·e·s par les déterminismes socioculturels que leur imposeraient leurs univers de valeurs, comme s'il s'agissait d'espaces clos. Nous faisons toujours face à des sujets incomplets, incertains et surtout imprévisibles, parce qu'en perpétuel devenir dans des espaces publics conflictuels exposés à la circulation globale des idées et des pratiques, notamment à travers l'espace numérique, dans lequel il n'est aucune vérité qui

ne soit soumise à la contestation. Dans l'interaction et la friction, des conceptions parallèles et parfois contradictoires de la liberté peuvent coexister dans des voisinages serrés, parfois même comme des tensions internes chez une seule et même personne.

Évidemment, les contributions réunies dans ce dossier n'épuisent pas la question et ne peuvent prétendre relever l'ensemble des défis que pose le problème de la liberté, mais elles ouvrent — chacune à sa manière — des pistes intéressantes sur ce que l'ethnographie peut révéler de ses conceptions et pratiques contemporaines. Si elles soulignent les impératifs de porter une attention critique à ses usages disciplinaires, et de faire preuve de relativisme culturel pour penser au pluriel le concept de « liberté », les ethnographies rassemblées ici, en revenant sur différentes acceptions et usages en situation, ne plaident pas pour autant pour l'éclatement ou la dissolution de la notion de liberté dans le relativisme politique ou moral. Elles décrivent l'ambivalence de la liberté, mais elles disent aussi son caractère toujours inachevé, voire inachevable, et ainsi son potentiel comme source motrice. Elles pointent vers une direction commune en laissant entrevoir une créativité permanente, l'aspiration à d'autres possibles et une recherche récurrente de sortie du tout-pouvoir, bien que par des cheminement divers. Elles montrent comment, bien souvent, les humains envisagent les limites et savent user de la précarité inhérente de toute forme de pouvoir, y compris celle qui mobilise la « liberté » avec ruse. En somme, elles n'érodent pas complètement son caractère potentiellement universel.

À travers une ethnographie de la danse du *sabar* en Europe, A. Aterianus propose une *anthropologie critique des géographies imaginaires de la liberté* dans le monde postcolonial. Elle tente ainsi de dépasser une simple lecture de la projection de liberté en termes d'exotisation en proposant une analyse « postexotique » de la coconstruction de pratiques musico-chorégraphiques communes, permettant le surgissement d'un sentiment de liberté. Deux contributions interrogent *les limites de la liberté comme technique de gouvernement*, tout en faisant place aux textes cachés qui peuvent détourner le signifiant « liberté » à des fins subversives. P. Rosini et L. Baghioni proposent de penser les oscillations entre les usages managériaux de l'imaginaire de la liberté et son déploiement dans les pratiques des travailleur·euse·s « précaires ». Dans ce cadre où il est fait un usage contraignant de la « liberté » comme outil d'un dispositif disciplinaire, les acteur·trice·s s'approprient et détournent l'imagerie du « travailleur libre » qui leur est proposée pour faire valoir leur insubordination toujours potentielle. Dans un article sur la gestion des feux de forêt, G. Moura Fagundes envisage pour sa part la coexistence de deux formes de libertés chez les Quilombolas du Brésil : une liberté fondée sur l'idée d'autonomie mise en valeur par les politiques publiques néolibérales auxquelles ils·elles sont soumis·e·s, et une liberté hétéronome, fondée au contraire sur la sujétion au désir d'un autre,

un non-humain. Il s'agit ici du feu, être qui manifeste sa liberté par son caractère imprévisible et incontrôlable, producteur de possibles inattendus dans les tranchées qu'il creuse à travers l'Amazonie. Enfin, C. Pons et M. Henry interrogent *la liberté comme pratique de perte ou de sortie de Soi*. Leurs contributions prennent ainsi de la distance avec l'idée commune de liberté comme émanation d'une intentionnalité dont le siège serait un soi individuel qui résulterait dans une autonomie émancipatrice. Poussant la critique jusqu'à la déconstruction de l'idée même d'un Soi, C. Pons, en prenant appui sur l'ethnographie des milieux spirites et évangéliques au Portugal, met à mal l'idée d'une consubstantialité supposée entre le sujet et le « soi ». Un corps peut même accueillir une pluralité d'êtres dans un « je » alors redéfini comme un espace ouvert de circulation plus que comme le lieu forclo d'une intériorité dont il s'agirait de retrouver l'« authenticité » pour la « libérer ». M. Henry poursuit cette réflexion, à partir du portrait d'un poète en prise avec les apories et exigences de la Révolution égyptienne de 2011. À partir des propos et de la grammaire militante de son interlocuteur d'enquête, elle envisage la liberté comme la possibilité d'être « hors de soi », une dimension centrale de l'expérience de liberté vécue dans les moments révolutionnaires.

Ce dossier souligne ainsi que la construction et la quête de liberté impliquent nécessairement, non l'autonomie individuelle, mais au contraire la relation à une altérité. Quand le pouvoir ne les réduit pas par ruse à un artifice rhétorique dans un dispositif disciplinaire, la liberté et la libération émergent au fil de ces textes comme les moments, parfois fugaces, où s'expérimente la possibilité radicale d'être un·e autre : une autre version de soi, un·e étranger·ère, un esprit, un dieu ou une déesse, un peuple, un collectif ; un moment où un ailleurs, un futur ou un au-delà orientent l'action, laissant entrevoir le vaste champ des « peut-être » et des possibles. Ces réflexions invitent donc à aller plus loin que dresser une cartographie de la variété des imaginaires et pratiques de liberté.

Sans verser dans une conception prométhéenne ou naïvement finaliste de la liberté, la poursuite du projet d'une anthropologie de la liberté implique en effet de placer en son cœur la capacité d'imaginer et d'actualiser d'autres possibles (Lazarus, 1996 ; Appadurai, 2013 ; Graeber, 2014). Le monde tel qu'il est n'est que la soustraction au réel de toutes ses virtualités possibles, des futurs qui, bien que non advenus, étaient et sont potentiellement en germe à chaque bifurcation historique, et guident l'action des sujets (Hayem, 2014 ; Wahnich, 2017). Le monde social est tout fait de discontinuités, de contingences, de décalages, de failles, et d'indéterminations sur lesquels buteront inévitablement les anthropologues. Cette part d'inattendu ne résulte pas de l'ignorance de la totalité des liens de causalités qui constituent la toile du social, elle pointe l'espace occupé par ce qui du monde reste inévitablement mal agencé :

« l'approximatif » qui « laisse place à l'intervention de la liberté humaine et où surgissent les divers « possibles » que toute société trouve toujours devant elle » (Balandier, 1971 : 292). Cette liberté existe en dehors de « la pensée en recherche d'intentions claires, de pulsions inconscientes ou de déterminations inéluctables » (Wahnich, *op. cit.* : 52). Elle est de l'ordre de l'incalculable (*ibid.*)

En ce sens, tout en travaillant à l'appréhension de la pluralité des temporalités historiques, cette anthropologie des possibles gagnera à dialoguer avec une conception sartrienne de l'histoire, envisagée comme « totalisation en mouvement » : jamais une totalité figée, achevée ou achevable, mais « une totalité qui se défait et se refait au rythme de la situation mouvante face à laquelle l'effort de pensée se poursuit » (Wahnich, *op. cit.* : 30). Elle est une manière d'être au temps, indépendante de toute linéarité, travaillée par l'imprévisible. Elle connaît des moments d'« enchantement » ou de « magie », aussi bien que de défaites, autant de séquences de lutte active, de « sauts » impulsés par des acteur-trice-s politiques créatif-tive-s décidant de prendre en charge leurs contradictions pour les dépasser, se faisant porteur-se-s d'autres manières d'être au monde (Sartre, 1960 ; 1985). Pour clore ce dossier, M. Selim et É. Mahieddin proposent, en ce sens, d'explorer les pistes offertes par les thèses de Sartre pour penser l'anthropologie de la liberté<sup>15</sup>.

---

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTHABE G., 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Paris, Maspero.
- APPADURAI A., 2013. *La condition de l'homme global*. Paris, Payot.
- ARENDT H., 1972 (1954). *La crise de la culture*. Paris, Gallimard.
- BALANDIER G., 1971. *Sens et puissance*. Paris, PUF.
- BAUMAN Z., 1988. *Freedom*. Milton Keynes, Open University Press.
- BERGSON H., 2017. *L'évolution du problème de la liberté*. Paris, PUF.
- BOAS F., 1942. “ Liberty Among Primitive Peoples ”, in ANSHEN R.N. (dir.), *Freedom. Its Meaning*. New York, Harcourt Brace: 375-380.
- BOLTANKSI L., 2009. *De la critique*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU P., 1987. *Choses dites*. Paris, Éditions de Minuit.

---

<sup>15</sup> Nous remercions E. Galland, M. Henry, A. Aterianus, H. Esmili, C. Bertin et S. Wahnich pour leurs commentaires sur les versions préliminaires de ce texte. La responsabilité du propos nous incombe pleinement.

- BOURDIEU P., CHARTIER R., 2010. *Le sociologue et l'historien*. Paris, Agone.
- BOURDIEU P., 2003 (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.
- BRANNEN S., HAIG C. & SCHMIDT K., 2020. *The Age of Mass Protests*. Washington, Center For Strategic & International Studies.
- CANTO-SPERBER M., 2019. *La fin des libertés*. Paris, Robert-Laffont.
- CERTEAU M., 1970. « Les structures de communion à Boquen », *Études*, 332 : 128-136.
- CERTEAU M., 1990. *L'invention du quotidien*. Paris, Gallimard.
- CLASTRES P., 2011 (1974). *Entretien avec l'anti-mythes*. Paris, Sens & Tonka.
- COPANS J., 1975 (dir.) *Anthropologie et impérialisme*. Paris, Maspero.
- DE GRACIA G., 2017. « Gonzo-anthropologue », *Journal des anthropologues*, 148-149 : 273-284.
- DOSSE F., 1991. « Le sujet captif : entre existentialisme et structuralisme », *L'Homme et la société*, 101 : 17-39.
- DURKHEIM É., 2010 (1894). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Flammarion.
- ÉLIAS N., 1973 (1969). *La Civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Levy.
- ELLUL J., 2019 (1971). « Les structures de la liberté », *Vivre et penser la liberté*. Genève, Labor & Fidès : 37-111.
- ENGLUND H., 2006. *Prisoners of Freedom*. Berkeley, University of California Press.
- FABIAN J., 1994. *Moments of Freedom*. Charlottesville, University Press of Virginia.
- FABRE-MAGNAN M., 2018. *L'institution de la liberté*. Paris, PUF.
- FASSIN D., 2017. *Punir*. Paris, Seuil.
- FOUCAULT M., 2001. « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits II*. Paris, Gallimard : 1041-1062.
- GOUGH K., 1968. « Anthropology and Imperialism », *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*: 12-27.
- GRAEBER D., 2014 (2007). *Des fins du capitalisme. Possibilités I*. Paris, Payot/Rivages.

- GUNDER FRANK A., 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. New York, Modern Reader.
- GURVITCH G., 1963. *Déterminismes sociaux et liberté humaine*. Paris, PUF.
- HARRISON F. (dir.), 2010 (1991). *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Arlington, American Anthropological Association.
- HAYEM J., 2014. « Chœurs de fondeurs : interpellation créative et mise en mémoire », *Travail et emploi*, 137 : 105-122.
- HÉBERT V., 2019. « Entretien avec Véronique Hébert », in DUPUIS-DERI F. & PILLET B. (dir.), *L'anarcho-indigénisme*. Montréal, Lux : 119-139.
- HUMPHREY C., 2007. "Alternative Freedoms", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 151 (1): 1-10.
- HYLLAND ERIKSEN T., VETLESEN A.J. (dir.), 2007. *Frihet*. Oslo, Universitetsforlaget.
- INGOLD T., 2014. "That's enough about ethnography!", *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 383-395.
- JAUME L., 2010. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris, Flammarion.
- KARJALAINEN M., 2007. *In the Shadow of Freedom*. Vaajakoski, Commentationes Scientiarum Socialium.
- KEANE W., 2014. "Freedom, Reflexivity and Sheer Everydayness of Ethics", *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 443-457.
- LAIDLAW J., 2002. "For an anthropology of ethics and freedom", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2): 311-332.
- LAIDLAW J., 2014. *The Subject of Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAZARUS S., 1996. *Anthropologie du nom*. Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Calmann-Lévy.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1983. *Le regard éloigné*. Paris, Plon.
- LEWIS B., 1998 (1988). *Le langage politique de l'islam*. Paris, Gallimard.
- LUCAS P., 1971. *Sociologie de Frantz Fanon. Contribution à une anthropologie de la libération*. Alger, SNED.
- LUCAS P., VATIN J.-C., 2008 (1982). *L'Algérie des anthropologues*. Alger, Éditions IAIG.

- LOIZOS P., 1995. "Anthropology's Engagement with Freedom-questions", in BARKER E. (dir.), *Freedom*. Londres, LSE: 87-102.
- MAHMOOD S., 2009 (2005). *Politiques de la piété*. Paris, La Découverte.
- MALINOWSKI B., 1946. *Freedom and Civilization*. Bloomington, Indiana University Press.
- MAMMERI M., 1991 (1982). *La Traversée*. Alger, Bouchène.
- MAMMERI M., 2008. *Écrits et paroles. Tome II*. Alger, CNRPAH.
- MOUAQIT M., 2007. « La problématique de la liberté dans le monde arabo-musulman », in FABRE T. (dir.), *Liberté, libertés entre Europe et Méditerranée*. Marseille, Parenthèses : 27-37.
- PATTERSON O., 1991. *Freedom*. New York, Harper & Collins.
- RIESMAN P., 1977. *Société et liberté chez les Peuls Djegôbé de Haute-Volta. Un essai d'anthropologie introspective*. Thèse de doctorat. Paris, EPHE.
- SAÏD E., 2000. "Foucault and the Imagination of Power", *Reflections on Exile*. London, Granta: 239-245.
- SARTRE J.-P., 1943. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
- SARTRE J.-P., 1960. *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris, Gallimard.
- SARTRE J.-P., 1985. *Critique de la raison dialectique. Tome II. L'intelligibilité de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- SARTRE J.-P., 2012 (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard.
- SCHIELKE S., 2015. *Egypt in the Future Tense*. Bloomington, Indiana University Press.
- SCHIELKE S., DEBEVEC L. (dir.), 2012. *Ordinary Lives and Grand Schemes*. New York, Berghahn Books.
- SINGLETON M., 2011. « Pour une anthropologie de la libération », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42(1) : 45-61.
- VAN DER VEER P., 1996. *Conversion to Modernities*. Abingdon, Routledge.
- VIBERT S., 2016. « Le bain acide des relations de pouvoir. Critique de la socio-anthropologie potestative », *Revue du MAUSS*, 47 : 287-303.
- WAHNICH S., 2017. *La Révolution française n'est pas un mythe*. Paris, Klincksieck.

---

## RÉSUMÉ

Cet article est conçu comme un état de l'art sur la manière dont l'anthropologie a traité la question de la liberté. Il revient à la fois sur les réticences de la discipline à s'emparer de cette notion et sur la manière dont cette dernière a irrigué le discours anthropologique. Il propose des pistes de recherche pour envisager la liberté comme objet d'ethnographie.

**Mots-clefs : Liberté, libération, pouvoir, capacité d'agir, histoire de l'anthropologie.**

---

## SUMMARY

### **Anthropological Insights on Freedom**

This article was conceived as a state of the art on the way anthropology has dealt with the issue of freedom. It both deals with the discipline's reluctance to grasp this notion and to the way in which it has, however, irrigated anthropological discourse. It suggests different perspectives on how to approach freedom as an object of ethnographic inquiry.

**Keywords: Freedom, liberation, power, agency, history of anthropology.**