



HAL
open science

“ L’anthropologie politique contre les alternatives, tout contre ”

Marie Aureille, Olivier Coulaux, Leonor Gonzalez, Emmanuelle Ricaud Oneto,
Martin Roy

► To cite this version:

Marie Aureille, Olivier Coulaux, Leonor Gonzalez, Emmanuelle Ricaud Oneto, Martin Roy. “ L’anthropologie politique contre les alternatives, tout contre ”. Mondes en crise / Sujets émergents, Laboratoire d’Anthropologie Politique, Jun 2023, Aubervilliers (Campus Condorcet - EHESS), France. <hal-04410815>

HAL Id: hal-04410815

<https://hal.science/hal-04410815v1>

Submitted on 18 Feb 2026

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

JEUDI 8 JUIN

9H-10H50 - AUDITORIUM

TABLE-RONDE #3-

« L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE CONTRE LES ALTERNATIVES, TOUT CONTRE »

Texte proposé par Le collectif « La Fabrique » - Marie AUREILLE (LAP), Olivier COULAUX (LAP), Leonor GONZALEZ (CMH), Emmanuelle RICAUD ONETO (LAP) & Martin ROY (LAP), pour discussion avec Riccardo CIAVOLLELA (LAP, CNRS) & Anne RAULIN (SOPHIAPOL, Université Paris Nanterre)

Les appels faits aux anthropologues à étudier « les alternatives » et à trouver dans leur analyse des « réponses » et des « solutions » aux crises présentes et à venir sont aujourd'hui nombreux. Ils se reflètent dans une multiplication de terrains auprès d'acteurs que le chercheur construit par son cadrage comme « possibilités d'alternatives » ou comme « porteurs d'alternatives », que ces derniers s'en revendiquent ou non. Ce positionnement charrie un jugement normatif : il faudrait aller observer puis rapporter des pratiques, des façons de voir le monde et des modes de vie pensés comme radicalement autres – et destinés à le rester par leur enfermement dans la catégorie d'« alternative ».

Cet agenda de recherche s'inscrit dans un contexte particulier. En anthropologie comme ailleurs, l'avenir n'est plus aussi radieux que ce qu'il était. Dans les pays occidentaux, l'actualité politique et médiatique relative à la « crise écologique » ou à l'imminence d'un « effondrement » a donné un regain de visibilité à l'anthropologie, convoquée dans les médias pour relayer un message d'espoir : il serait possible de faire « autrement » et « ailleurs », certains groupes sociaux auraient des solutions ancestrales ou expérimenteraient de nouvelles voies qui nous permettraient de faire face aux « crises ». L'anthropologie se trouve ainsi sollicitée en tant que pourvoyeuse et passeuse

**COLLOQUE
LAP 2023**

d'« alternatives ». Au terme de ce parcours, espère-t-on, des imaginaires et des pratiques nouvelles fleuriront. Qu'ils adhèrent ou non à cette recherche de « solutions » et de « réponses », les anthropologues se trouvent souvent confrontés à cette question dès lors qu'ils revendiquent un engagement public.

Les questions que nous posons ici ont émergé au sein d'une réflexion collective initiée en 2021. Dans le cadre de la reconfiguration du projet scientifique de notre laboratoire qui a abouti à la création du Laboratoire d'Anthropologie Politique (LAP), nous nous sommes demandés : qu'est-ce que l'anthropologie politique ? Nous nous retrouvions dans cet énoncé, mais n'étions pas capables d'expliquer véritablement pourquoi nous nous revendiquions de cette approche et pas de l'anthropologie « tout court ». Pourquoi était-il important de préciser que nous faisons de « l'anthropologie politique » ?

La question de la quête d'alternatives politiques et théoriques s'est progressivement imposée comme centrale dans notre travail réflexif à la fois individuel et collectif. Certain·e·s d'entre nous avaient choisi de réaliser des ethnographies auprès de groupes ou d'organisations qui se revendiquent porteurs d'alternatives ou qui sont érigés en modèles à suivre. Nous avons depuis fait progressivement un déplacement par rapport à la revendication et à la fabrication d'alternatives, que ce soit à Cuba, où le modèle agro-écologique cubain est posé comme une alternative au capitalisme aux yeux des militants écologistes du monde entier ; en Amazonie, où une série d'imaginaires participent à y projeter un vivier d'alternatives (politiques, environnementales, ontologiques) qui touchent directement ou indirectement le travail de l'anthropologue ; au Mexique, où des politiques modernisatrices d'inspiration néolibérale prétendent incarner une alternative au chaos de l'incivilité, de la violence et de la criminalité ; en France et en Italie, où la définition de « l'alternative » est au cœur des politiques du futur que cherchent à construire, depuis des points de vue diamétralement opposés, les tenants de l'entrepreneuriat social et du communisme ; ou bien encore du point de vue d'une philosophie d'une anthropologie politique de la citoyenneté qui réfléchit à la façon dont, dans le champ des études sur la « citoyenneté », certains travaux théoriques sont venus incarner une « alternative » à partir de laquelle travaillent bon nombre d'anthropologues de la citoyenneté.

Sur nos terrains, le fait que nos interlocuteurs se considèrent ou soient considérés par d'autres acteurs comme « porteurs d'alternatives » nous semblait problématique dans la mesure où cela réactivait des formes de partage entre un nous et des autres. Ce télescopage entre l'alternative et l'altérité ne se déclinait certes pas dans la question de l'être – *qui sommes-nous ? Qui sont les autres ?* – mais se posait bien au niveau du faire : *comment faisons-nous ? Comment font les autres ? Comment faire autrement ?* Que ce soit le point de départ de la thèse ou un revirement lié à l'expérience de terrain, chacun d'entre nous a ainsi éprouvé la nécessité d'opérer un déplacement vis-à-vis de ce cadrage en termes d'alternatives.

Les problématiques d'ensemble que nous cherchons à explorer au cours de notre table ronde sont les suivantes : quelles sont les implications théoriques et pratiques des usages de l'alternative en anthropologie ? Quels enjeux, quelles opportunités, quels dangers pose la quête des alternatives au « politique » de l'anthropologie ? Afin d'organiser les échanges autour de ces questions, nous proposons d'explorer trois usages de l'alternative :

1. tout d'abord, la façon dont l'anthropologie publique peut en venir à être traduite comme passeuse d'alternatives ;
2. ensuite, « l'alternative » comme dispositif narratif *emic* qui produit des cadrages d'une situation problématique ;
3. enfin, la pratique scientifique de l'anthropologie politique, entendue comme un mode de connaissance alternatif.

Au début des années 1980, Johannes Fabian a pointé le « déni de co-temporalité » produit par un certain nombre de courants de l'anthropologie classique (Fabian, 2014 [1983]). Nous nous appuyons sur cette critique pour interroger les différents usages de l'alternative sous trois angles :

1. d'une part, elle permet de mettre en évidence un glissement de la politique des temps de la discipline : l'autre n'est plus derrière ou à côté, mais devant ;
2. d'autre part, sous l'angle d'une anthropologie du contemporain, elle nous permet de comprendre l'alternative comme un dispositif narratif qui peut être *emic* ou *etic* ;
3. finalement, elle pose la question de l'anthropologie comme mode de connaissance alternatif, sous l'angle de la recherche d'une synchronicité avec les enquêtés dans les pratiques d'écriture et la politique de l'enquête.

Nous cherchons ainsi à interroger, sous un angle critique, ce que l'alternative fait à l'anthropologie et ce que l'anthropologie fait à l'alternative.

L'anthropologie publique comme passeuse d'alternatives

Riccardo Ciavolella et Stefano Boni ont mis en lumière comment la notion d'alternative a connu une popularité importante dans la discipline à la faveur d'une circularité d'inspiration entre mouvements politiques, théoriciens radicaux et anthropologie dans les réflexions contemporaines portant sur des possibilités politiques alternatives à la « fin de l'histoire » néolibérale (Ciavolella et Boni, 2015). Dans cette perspective, l'anthropologie anarchiste vise par exemple à remettre en question les grandes notions et les récits structurants de la modernité occidentale et à revaloriser des modes d'organisation politique subalternes (Clastres, 1982 ; Graeber, 2004 ; Scott, 2013). Penser des formes alternatives du politique ou « alterpolitiques » peut alors relever d'un engagement des anthropologues, qui cherchent à s'inspirer de modes de vie ou de pratiques « autres » pour apporter des solutions dans le cadre de controverses politico-scientifiques.

En France, l'anthropologie a ainsi effectué une brusque irruption dans le débat public au cours des années 2010, à la faveur de la mise à l'agenda d'alertes et de controverses autour de ce que l'on peut appeler les « x-cènes » (capitalocène, anthropocène, plantationocène, etc.). Le point d'intersection des problématiques écologiques et de l'entrée dans une « nouvelle ère géologique » marquée par l'affirmation du rôle de x (l'humain, le capitalisme, etc.) dans le façonnement des espaces-temps planétaires est probablement à trouver dans la notion de « point de bascule » (*tipping-point*). Le franchissement des seuils des « limites planétaires » (*planetary boundaries*) marquerait autant de « points de non-retour » pour un « système Terre » en plein dérèglement. Du point de vue écosystémique, nous serions ainsi en train de pénétrer dans un monde « inconnu », une « terra incognita » (Rockström *et al.*, 2009). Avec la remise en question du paradigme modernisateur, l'avenir est ainsi devenu incertain. L'anthropologie s'est saisie de cette question en proposant d'appréhender l'avenir comme un « fait culturel » (Appadurai, 2013). Les façons dont nos enquêtés se figurent l'avenir et agissent en fonction de telles représentations ont participé de l'affirmation d'un temps politique de la « survie ». De nouvelles inquiétudes anthropologiques portant sur le devenir de l'humain en tant qu'espèce se sont affirmées en bousculant les conceptions classiques du fait politique (Abélès, 2006).

Les problématiques de la survie font de l'alternative une question pressante. Dans un tel contexte, « ce que permet l'anthropologie », défend Philippe Descola, « [...] c'est de donner la preuve que d'autres manières d'habiter le monde sont possibles puisque certaines d'entre elles, aussi improbables qu'elles puissent paraître, ont été explorées ailleurs ou jadis, montrer donc que l'avenir n'est pas un simple prolongement linéaire du présent, qu'il est gros de potentialités inouïes dont nous devons imaginer la réalisation afin d'édifier au plus tôt une véritable maison commune, avant que l'ancienne ne s'écroule sous l'effet de la dévastation désinvolte à laquelle certains humains l'ont soumise » (Descola, 2015). Dans cette même perspective, Nastassja Martin propose de raconter comment, en Sibérie, certains Even d'Icha ont réussi à construire un collectif autonome, en marge des grands bouleversements que furent la fin de l'URSS et les transformations climatiques des dernières décennies : « J'ai vécu une accélération vers le monde d'après, où les structures, toutes les structures, se sont effritées, et où il a bien fallu tout recomposer », nous explique-t-elle. Ses enquêtés ont « plusieurs fois, tout perdu. Nous aussi sommes à l'orée d'une perte si abyssale que nous en restons stupéfaits » (Martin, 2022). Dans une interview au journal *Le Monde*, elle suggère de sortir l'anthropologie des « cénacles fermés » : « nous avons besoin de ramener ces altérités à l'intérieur de nous », puisqu'elles seraient « à l'avant-garde » d'un processus global d'effondrement du naturalisme, comme volonté et comme représentation¹.

¹ Voir l'article de Nicolas Weill, publié le 16 octobre 2022 dans *Le Monde* en ligne et intitulé « Nastassja Martin : 'Faire sortir l'anthropologie des cénacles fermés' », https://www.lemonde.fr/livres/article/2022/10/16/nastassja-martin-faire-sortir-l-anthropologie-des-cenacles-fermes_6146013_3260.html, dernière consultation le 19 avril 2023.

L'émergence de l'intérêt que porte la discipline au futur peut être comprise comme le signe d'une altération (ou altérisation) de ce que Johannes Fabian appelle la « politique du temps ». Il avance que l'épistémologie de l'anthropologie dans les programmes de recherche évolutionnistes et structuralistes est construite sur un « déni de co-temporalité » des « Autres », c'est-à-dire la négation de leur statut de sujets historiques (Fabian, 2014 [1983]). Avec l'affirmation du rôle de l'anthropologue comme vecteur d'alternatives, n'observe-t-on pas un glissement de la politique des temps ? « L'Autre » ne serait ainsi plus derrière nous, inscrit dans le temps primitif de l'évolutionnisme unilinéaire, ou bien à côté de nous, mais bien plutôt devant nous.

Interroger la notion d'alternative revient-il alors à poser la question de l'altérité à de nouveaux frais ? Quels déplacements l'alternative permet-elle d'opérer par rapport à la notion classique d'altérité ?

L'alternative comme dispositif narratif *emic*

La critique de Johannes Fabian est un point culminant de la critique d'une anthropologie euro-centrique produite dans et par la situation coloniale et la façon dont elle a construit des « peuples sans histoire », pour reprendre le titre du livre d'Eric Wolf (1982). Elle participe ainsi du « tournant global » de la discipline et de l'efflorescence de « nouvelles ethnologies » à la recherche des « émergences » dans un monde rendu incertain par les turbulences et les frictions provoquées par la mondialisation néolibérale (Berger, 2004 ; Tsing, 2011 ; Rabinow, 2008). La notion d'anthropologie du contemporain a porté une volonté d'ouverture interdisciplinaire placée sous le sceau de la « compénétration des temps » (Abélès, 2008). Pris dans la globalisation, les anthropologues se sont ainsi emparés de la critique du déni de co-temporalité afin d'en faire un outil pour l'enquête ethnographique, de plus en plus (multi)située dans un même « système-monde » (Marcus, 1995).

Les anthropologues du politique ont ainsi investi de nouveaux objets de recherche en réalisant des ethnographies auprès d'acteurs qui se réclament porteurs de nouvelles façons de faire (Müller, 1991 ; Nash, 1976). Dans le contexte de la fin de la guerre froide et de l'effondrement de l'URSS qui incarnait la principale alternative au capitalisme, l'altermondialisme a acquis une visibilité accrue, porté par des collectifs hétérogènes qui se revendiquent comme porteurs d'alternatives. D'un point de vue *emic*, l'alternative se définit à la fois contre des modèles d'émancipation défaits et/ou délégitimés, mais aussi à rebours de systèmes rattachés à telle ou telle entité collective dominante ou surplombante. Parler d'alternatives repose alors sur un travail de cadrage critique — explicite ou non — opéré par les acteurs, cadrage qui les conduit à reconnaître l'existence d'un modèle dominant et l'asymétrie des rapports de pouvoir entre un système et ce qui lui est autre. Cette définition large de l'alternative conduit à une multiplication des revendications : tout acteur se

considérant comme subalterne et critique peut devenir ainsi porteur d'alternatives. Le point commun entre ces revendications est qu'elles tendent à reproduire un même schéma narratif, fondé sur une opposition entre centre et marge ou bien entre dominant et subalterne.

Les enquêtés ne sont pas les seuls à s'appuyer sur la rhétorique de l'alternative. Ce dispositif narratif est aussi largement utilisé par les anthropologues. Dans le cadre de la recherche de théories politiques alternatives que nous avons évoqué plus tôt, le nomadisme a pu être promu par les théoriciens libertaires comme une alternative à l'État en période de globalisation. Cette réhabilitation du nomadisme s'est faite au prix d'une omission des enquêtes ethnographiques qui montrent combien les sociétés nomades voient leur autonomie grignotée par des États. Pour les sociétés pastorales contemporaines, l'alternative consiste plutôt à revendiquer de nouvelles formes de représentation politique pour lutter contre leur marginalisation (Ciavolella, 2015). L'alternative définie par les acteurs sur le terrain diverge alors radicalement de la conclusion des chercheurs.

Cependant, la grammaire de l'alternative traverse souvent à la fois le discours des acteurs et celui des anthropologues sans pour autant que cela produise un décalage aussi marquant que dans le cas du nomadisme. Si l'on étudie le recours à ce dispositif narratif, de nombreux cas d'enquêtes peuvent être rangés dans la catégorie d'« alternative », au sens où l'on peut y reconnaître des prétentions *emic* à l'alternative. Les anthropologues ont pu observer combien l'émergence d'organisations supranationales fondées sur un modèle de gouvernance néolibérale a pu être pensée par ses promoteurs comme une alternative au règlement des différends par le recours à la force (Abélès et Bellier, 1996 ; Abélès, 2011 ; Müller, 2013). Michel Foucault rappelle d'ailleurs que l'émergence du libéralisme se présente comme une critique et une alternative aux formes souveraines du gouvernement (Foucault, 2004).

Dans d'autres contextes, l'anthropologie a analysé comment les représentants d'organisations humanitaires dans les années 1980 cherchaient à incarner une alternative au « tiers-mondisme » face à « l'inaction » de pouvoirs étatiques (Fassin, 2010 ; Davey, 2015). On pense également ici aux ONG qui, dans les années 1990, ont cherché à créer des modèles d'administration et une morale alternative en important les méthodes de la « bonne gouvernance » onusienne, face à des systèmes (post)soviétiques considérés comme dépassés, non sans malentendus avec les populations locales (Atlani-Duault, 2009 ; Pétric, 2013). Au Vanuatu, l'émergence d'une démocratie postcoloniale irréductible à tout interventionnisme « extérieur » est apparue comme une alternative à la dictature et à l'échec habituel des « transitions démocratiques » (Wittersheim, 2006). Dans les années 2000, les représentants des peuples autochtones ont cherché auprès des Nations Unies une forme de représentation politique alternative aux ONG, face à ce qui pouvait apparaître comme un « club d'États-nations » plus ou moins réticent à l'émergence de nouveaux acteurs « non-étatiques » (Bellier et Hays, 2019). La grammaire de l'alternative pourrait même être

employée pour analyser la montée du populisme d'extrême droite : en Italie, les « idiots en politique » de la *Lega Nord* se sont initialement lancés comme une alternative carnavalesque à l'esprit de sérieux dans la bonne gouvernance incarnée par les partis socio-démocrates et libéraux italiens (Dematteo, 2007).

L'alternative comme dispositif narratif conduit les acteurs à définir ou redéfinir une situation problématique à laquelle ils cherchent des solutions. En ce sens, ils opèrent une critique similaire à celle du chercheur, un travail de problématisation qui implique aussi de définir des échelles d'actions, une politique du temps et des Autres. On observe d'ailleurs des circulations entre les acteurs qui s'appuient sur des travaux scientifiques pour construire ou légitimer leur critique et des anthropologues qui cherchent à redéfinir la « situation sociale » à partir de leur enquête de terrain (Gluckman, 1940 ; Balandier, 1951).

L'anthropologie politique comme mode de connaissance alternatif

L'anthropologie politique se revendique comme un mode de connaissance alternatif par rapport à des catégories politiques instituées et parfois employées de manière non problématisée par d'autres sciences (sociales ou non). Cette spécificité revendiquée tient beaucoup à la méthode ethnographique de longue durée. Cette dernière permet de construire des représentations du réel sur la base d'une connaissance de première main des événements observés à partir d'une intériorisation de principes de perception et de classification localisés. À partir de cette connaissance construite de première main, l'anthropologue cherche à problématiser des concepts afin de transformer son appréhension de réalités situées. Les anthropologues peuvent donc être amenés à se concevoir comme pratiquant et écrivant une science sociale « alternative » par rapport à des formes de savoirs non fondés sur l'observation participante.

Si l'anthropologue ne cherche pas à dire *a priori* quelles sont les alternatives, mais à faire sens des recompositions à l'œuvre dans la société, à quelles conditions l'anthropologie politique permet-elle de produire des déplacements, de donner de nouvelles choses à penser dans notre rapport aux alternatives, de bousculer, en somme, notre politique du/des temps ?

Lorsque l'on ne cherche pas à trancher l'avenir *a priori*, l'histoire reste bel et bien ouverte à l'imprévu et donc à l'écriture, qui confère à l'enquête ethnographique toute sa portée exploratoire. C'est au cours de l'observation participante que se joue la possibilité de remettre en question des théories dans leur portée performative (comme les paradigmes de la modernisation, de la crise ou de l'effondrement). Ce n'est qu'au terme d'une série de hiatus, de confrontations et d'intrusions vécues que le chercheur se trouve interpellé par son enquête, et qu'une redéfinition de la situation dans laquelle les enquêteurs comme leurs enquêtés se trouvent plongés peut émerger (Balandier, 1951 ; Tsing, 2000). C'est là tout le sens heuristique du déplacement, à la fois spatial et théorique, que permet une science fondée sur les détours ethnographiques et sur le décentrement vis-à-vis

des catégories instituées, particulièrement exposées à un risque de péremption rapide en périodes de turbulences.

La capacité à opérer ce type de déplacements est intrinsèquement liée aux conditions de production de la connaissance ethnographique et de son écriture. Or, même dans des terrains contemporains, certaines pratiques d'écriture comme l'usage du présent indéfini et l'effacement de l'ethnographe dans le rendu de l'enquête contribuent à « l'allochronisation » des « Autres » (Bensa, 2014). Sans doute faut-il donc faire preuve de prudence et réactiver le vieil adage de la culture des mouvements de mai 1968, théorisé par les épistémologies féministes et décoloniales : *d'où parlons-nous ?* Nos interrogations sur « l'alternative » ou sur son absence ne sont pas sans rapport avec notre appartenance à des classes intellectuelles positionnées dans les champs académiques européens et/ou nord-américains. Dans les espaces métropolitains, la reconfiguration des goûts des groupes intellectuels se traduit par la recherche d'altérité et l'affirmation d'un « capital multiculturel » (Raulin, 2000, 2008 ; Coulangeon, 2021). C'est sans doute de ce point de vue qu'il conviendrait de problématiser l'émergence d'un goût pour l'alternative au principe de nouvelles pratiques de distinction (Bourdieu, 1979). Ne peut-on pas voir une relation entre le regard porté par l'anthropologie sur l'altérité comme alternative et des transformations sociales qui tendent à faire de l'Autre une ressource ou un capital (multi)culturel, social et politique en vue de refaire l'avenir ?

L'enquête ethnographique deviendrait alors un outil de problématisation de « l'alternative », un détour obligé afin d'interroger continuellement nos rapports à cette dernière et d'ancrer ainsi nos manières de la (re)définir.

Ouvertures et questionnements

À la suite de ce tour d'horizon, voici un résumé des trois usages que peut revêtir la notion d'alternative en anthropologie et les problématiques que nous y associons.

1. Tout d'abord, l'anthropologie publique se traduit parfois comme une quête d'alternatives à travers laquelle les anthropologues cherchent à agir sur la situation telle qu'elle se présente et se conceptualise *a priori*. Par son expérience du déplacement ethnographique, l'anthropologue devient dès lors un vecteur d'alternatives qu'il ramène dans l'espace public.

Cette pratique interroge à plusieurs titres. Quel est le rapport entretenu par nos enquêtés au fait que leurs pratiques, leur mode de vie ou de pensée soient construits comme une « alternative » ? Ce positionnement peut notamment être problématique lorsque les personnes et les groupes avec qui nous traitons ne se revendiquent pas eux-mêmes comme « porteurs d'alternatives ». En poussant le raisonnement plus loin, on peut se demander si, par la délimitation de son objet et par son déplacement géographique et social, le chercheur n'est pas fondamentalement en train de

délimiter ce qui lui paraît autre et participe par là à construire des marginalités. Construire des pratiques et des groupes comme autres par rapport à des systèmes dominants ne revient-il pas à délimiter des marges et ainsi à produire un enclavement épistémologique nécessaire pour en extraire une alternative ? Cette construction du chercheur pourrait alors s'apparenter à une forme d'extractivisme. Par ce terme, nous entendons ici des pratiques pensées comme autres par le chercheur afin d'inspirer des nouveaux modes de vie, des solutions à rapatrier hors de leur contexte de sens, hors des relations de pouvoir dans lesquelles elles s'inscrivent et hors des rapports de production dans lesquelles elles ont émergé. Peut-on vraiment extraire des « solutions », des modes d'action et d'imagination, pour les exporter et les greffer dans d'autres contextes ?

Par ailleurs, cibler des personnes et des groupes qui se revendiquent ou sont considérés par le chercheur comme alternatifs ne pose-t-il pas le problème politique de déléguer l'espoir ? S'intéresser aux pratiquants d'alternatives n'est-ce pas se positionner dans une absence d'imagination politique, où l'on se sent incapable d'imaginer ce qui nous appartient en propre ? Comment participe-t-on ainsi à une forme de politique de l'espoir et/ou du désespoir, où se jouent de potentielles violences épistémiques ?

2. Considérons deuxièmement l'alternative telle qu'elle peut se présenter sous un angle *emic*, comme dispositif narratif d'opposition à une entité surplombante et comme espace de problématisation d'une telle situation.

Nous pouvons ici nous demander ce que le projet d'étudier ce type d'alternatives proclamées par leurs porteurs fait à la production de connaissances en anthropologie. Comment les anthropologues mènent-ils l'enquête sur des « alternatives » ? Quel type de rapport les « alternatives » telles qu'elles sont conçues, envisagées, créées et problématisées par les enquêtés entretiennent-elles avec les problématiques classiques posées par des pratiques d'altérisation ? Comment ces alternatives affectent-elles la « politique de l'enquête » de l'anthropologue ?

Alors que les acteurs qui expérimentent des manières de faire autrement sont souvent déjà engagés dans des démarches réflexives, quelle est la pertinence et quelles peuvent être les limites des investigations scientifiques sur de tels objets ? Comment se confronte-t-on à la démarche réflexive des acteurs ? Qu'en est-il du statut de « système » attribué à ce contre quoi ces alternatives se déploient ? Quel type de relation entretenons-nous à l'idéal de légitimation/dé légitimation « par la science » de telles alternatives ?

3. Nous proposons enfin d'échanger également autour de la pratique scientifique de l'anthropologie politique, entendue comme un mode de connaissance alternatif fondé sur le déplacement propre à l'enquête ethnographique, par laquelle se produisent des frictions et des altérations qui fournissent matière à redéfinir des concepts et des situations.

La définition de la situation globale est un champ de lutte où se joue l'avenir. Comment les anthropologues parviennent-ils à se placer au cœur du travail de redéfinition de la situation sociale ? Travailler sur les « alternatives » est-il le seul moyen pour agir sur ces dernières ? Comment le savoir « alternatif » produit par l'anthropologue affecte-t-il ses divers publics (lecteurs, enquêtés, pouvoirs publics) ? Se poser comme traducteurs et diffuseurs de modes de vie et de pensée autres et concevoir l'anthropologie comme un mode de production de connaissance alternatif n'a-t-il pas pour conséquence de reléguer la discipline aux débats sur les marges et aux débats en marge ?

Ces questionnements, posés afin de stimuler les débats autour de la notion d'alternative ont vocation à être affinés, nuancés et problématisés à partir du point de vue et des parcours de recherche des intervenants de la table ronde et des participants du colloque. Nous faisons le pari que réfléchir sur « l'alternative » contribue à problématiser l'anthropologie politique comme une approche particulière de l'anthropologie et non pas uniquement comme un sous-champ de l'anthropologie appliqué aux « objets politiques ».

Bibliographie

- Abélès Marc et Bellier Irène, 1996, « La Commission Européenne : du compromis culturel à la culture politique du compromis », *Revue française de science politique*, 3/46, p. 431-456. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1996.395065>.
- Abélès Marc, 2006, *Politique de la Survie*. Paris. Ed. Flammarion.
- Abélès Marc, 2008, « Anthropologie, anticipation, utopie », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 4, p. 13-25. <https://doi.org/10.3917/cas.004.0013>.
- Abélès Marc, 2011, *Des anthropologues à l'OMC. Scènes de la gouvernance mondiale*, CNRS Éditions, Paris.
- Appadurai Arjun, 2013, *The future as cultural fact. Essays on the global condition*, Verso, Londres.
- Atlani-Duault Laëticia, 2009, *Au bonheur des autres. Anthropologie de l'aide humanitaire*, Armand Colin, Paris.
- Balandier Georges, 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 110, p. 44-79. <https://doi.org/10.3917/cis.110.0009>.
- Bellier Irène et Hays Jennifer, 2019, *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, L'Harmattan, Paris.
- Bensa Alban, 2014, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Éditions Anacharsis, Toulouse.
- Berger Laurent, 2004, *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives*, Armand Colin, Paris.
- Bourdieu Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Ciavolella Riccardo, 2015, « Alterpolitics or alterotopies. A critique of nomadology with reference to West African Fulbe », *Focaal*, 72, p. 23-36. <https://doi.org/10.3167/fcl.2015.720103>.

- Ciavolella Riccardo et Boni Stefano, 2015, « Aspiring to alterpolitics. Anthropology, radical theory, and social movements », *Focaal*, 72, p. 3-8. <https://doi.org/10.3167/fcl.2015.720101>.
- Clastres Pierre, 1982. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Coulangeon Philippe, 2021, *Culture de masse et société de classes. Le goût de l'altérité*, PUF, Paris.
- Davey Eleanor, 2015, *Idealism beyond borders. The French revolutionary left and the rise of humanitarianism, 1954–1988*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dematteo Lynda, 2007, *L'idiotie en politique. Subversion et néo-populisme en Italie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Descola Philippe, 2015, « Humain, trop humain ? », *Esprit*, 420, consulté en ligne : <https://esprit.presse.fr/article/philippe-descola/humain-trop-humain-38537>.
- Fabian Johannes, 2014 [1983], *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Éditions Anacharsis, Toulouse.
- Fassin Didier, 2010, *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Seuil, Paris.
- Foucault Michel, 2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris.
- Gluckman Max, 1940, « Analysis of a social situation in modern Zululand », *Bantu studies*, 14, p. 1-30.
- Graeber David, 2004, *Fragments of an anarchist anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Marcus George E., 1995, « Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 95-117. <https://www.jstor.org/stable/2155931>.
- Martin Nastassja, 2022, *À l'est des rêves. Réponses even aux crises systémiques*, La Découverte, Paris.
- Müller Birgit (éd.), 2013, *The gloss of harmony. The politics of policy-making in multilateral organisations*, Pluto Press, London.
- Müller Birgit, 1991, *Toward an alternative culture of work. Political idealism and economic practices in West Berlin collective enterprises*, Westview Press, Boulder.
- Nash June, Dandler Jorge et Hopkins Nicolas S. (éds.), 1976, *Popular participation in social change. Cooperatives, collectives and nationalized industry*, Mouton, La Hague-Paris.
- Pétric Boris, 2013, *On a mangé nos moutons. Le Kirghizistan, du berger au businessman*, Belin, Paris.
- Rabinow Paul, 2008, *Marking time. On the anthropology of the contemporary*. Princeton University Press, Princeton.
- Raulin Anne, 2000, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, L'Harmattan, Paris.
- Raulin Anne, 2008, « Utopies locales et laboratoire social : l'exemple du 13^e arrondissement de Paris », *L'Année sociologique*, 58, p. 47-70. <https://doi.org/10.3917/anso.081.0047>.

- Rockström Johan *et al.*, 2009, « A safe operating space for humanity », *Nature*, 461, p. 472-75. <https://doi.org/10.1038/461472a>.
- Scott James C., 2013, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Le Seuil, Paris.
- Tsing Anna, 2000, « The global situation », *Cultural Anthropology*, 15, p. 327-60. <http://www.jstor.org/stable/656606>.
- Tsing Anna, 2011, *Friction. An ethnography of global connection*, Princeton University Press, Princeton.
- Tsing Anna, 2015, *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Wittersheim Éric, 2006, *Après l'indépendance. Le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*, Aux lieux d'être, Montreuil.
- Wolf Eric R., 2010 [1982], *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley.