

Anthropologie des techniques et anthropologie cognitive

Jean-Pierre Digard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/3007>
DOI : [10.4000/etudesrurales.3007](https://doi.org/10.4000/etudesrurales.3007)
ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004
Pagination : 255-268

Référence électronique

Jean-Pierre Digard, « Anthropologie des techniques et anthropologie cognitive », *Études rurales* [En ligne], 169-170 | 2004, mis en ligne le 13 avril 2005, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/3007> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.3007>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Anthropologie des techniques et anthropologie cognitive

Jean-Pierre Digard

- 1 ON SAIT QUE, durant plus d'un demi-siècle, grâce à des maîtres comme Marcel Mauss, André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Lucien Bernot et quelques autres, l'ethnologie des techniques a constitué une originalité et l'un des fleurons de l'ethnologie française. Alors que cette sousdiscipline est en plein essor dans les pays anglosaxons (du fait surtout de l'archéologie), elle est aujourd'hui, chez nous, presque à l'abandon. Les raisons de cette désaffection ne semblent guère avoir changé depuis vingt ans¹ : mépris général pour la culture technique, poids des modes intellectuelles, hiérarchisation implicite des sujets d'investigation en sujets nobles (les activités de l'esprit) et sujets ignobles (les activités manuelles), faible rentabilité en termes de carrière universitaire... Or deux livres viennent de paraître², qui donnent à penser que de nouvelles perspectives sont peut-être en train de se dessiner dans ce domaine de recherche.
- 2 Avec *Le barattage du monde*, Marie-Claude Mahias, ethnologue indianiste et ethnologue des techniques, livre un ensemble d'articles (écrits entre 1985 et 1999) dans lequel ses deux spécialités se conjuguent étroitement. Double gageure! On connaît les tares qui guettent tout recueil de ce genre : redondances, morcellement, etc. Rien, ici, de tout cela mais, au contraire, unité et progression cohérente du propos. On sait moins, en revanche, à quel point les deux domaines auxquels s'intéresse M.-C. Mahias faisaient jusqu'à présent mauvais ménage : alors que les travaux sur les structures sociales (en particulier sur les castes), les religions et les systèmes de pensée y ont fleuri à foison, « l'Inde demeure une *terra incognita* en ce qui concerne les techniques », constate M.-C. Mahias (p. 4). C'est que la technologie a été doublement exclue des recherches sur l'Inde : par une certaine anthropologie et par un indianisme influencé par l'idéologie hindouiste pour laquelle « les réalités importantes se situent ailleurs que dans le monde matériel » (p. 125). Du reste, « l'opinion commune considère toujours l'Inde comme le sanctuaire de la spiritualité, pour mieux l'opposer à l'Occident matérialiste » (p. 5). Selon M.-C. Mahias, l'étude des structures sociales et des faits religieux a été favorisée

par plusieurs catalyseurs : les besoins de la colonisation anglaise ; la recherche, par le romantisme allemand, de références autres que celles des Lumières et de l'héritage grégoromain; l'attribution à l'anthropologie, dans le partage des sciences humaines, du domaine de la culture alors réduite aux idées et aux valeurs. C'est sans aucun doute aux efforts de conciliation entre indianisme et technologie déployés par M.-C. Mahias – après d'autres, en particulier Nirmal Kumar Bose (1901-1972), précurseur à qui elle rend, dans son introduction, un hommage appuyé – que le livre doit sa ligne directrice, son homogénéité et sa force. Si les techniques ont été récemment introduites dans le champ des études indianistes, c'est, déplore l'auteur, par le truchement du développement économique, sous une acception réductrice, productiviste. La véritable anthropologie des techniques à promouvoir en Inde, qui doit « déplacer le regard des artefacts aux processus » (p. 22) sans négliger le « lien fondamental entre technique et langage » [*ibid.*], M.-C. Mahias ne se contente pas de la prôner. Elle la met en pratique dans ses travaux, ainsi qu'en témoignent les chapitres de son livre consacrés chacun à l'examen d'un thème et d'un problème – toujours en prenant grand soin d'appliquer, non sans l'avoir inversé (p. 24), le célèbre principe de Claude Lévi-Strauss : « En étudiant les *realia*, l'ethnologue n'entend pas se couper de la nature symbolique de son objet. »³

- 3 L'exemple du *khurpâ* permet d'examiner le problème, beaucoup plus compliqué qu'il n'y paraît à première vue, de l'identification des outils. Ce petit outil coupant, tellement commun en Inde que « sa banalité même le rend invisible tant aux yeux des utilisateurs qu'à ceux des observateurs » (p. 30), est cependant très singulier : outil à une main présentant l'aspect d'une truelle à la lame large et coupante, il peut être utilisé, soit en percussion verticale (poussé comme une bêche), soit en percussion horizontale (tiré comme une houe). Instrument des horticulteurs « ou autres éleveurs d'ânes » (p. 41), il sert au sarclage, au repiquage des légumes, à la récolte de l'herbe. Cette complexité illustre bien la nécessité, pour identifier un outil, de procéder en trois étapes correspondant à trois critères : la description morphologique, l'étude des fonctions et des modes d'action, la définition de la place de l'outil dans un ensemble d'outils fonctionnellement liés.
- 4 Prenant ensuite pour point de départ un problème de traduction d'un texte sanscrit décrivant l'action d'allumer du feu, M.-C. Mahias appelle au dialogue de la technologie et de la philologie. Dans le monde indien en effet, l'allumage du feu et le barattage du lait sont tous deux obtenus par la rotation d'un bâton mû par le frottement des paumes ou l'enroulement d'une ficelle. De cette parenté technique il découle que les deux actions présentent également une parenté linguistique et une parenté due aux représentations qui leur sont associées : fécondité et création. Les faits techniques ne sont donc nullement isolés mais font partie d'un système technique cohérent, lui-même inséparable d'un ensemble social et culturel plus large, dont l'étude nécessite le concours de plusieurs disciplines, au premier rang desquelles figurent évidemment l'ethnologie et la linguistique.
- 5 Après avoir rappelé, à la suite d'André-Georges Haudricourt⁴, le rôle des excréments dans la domestication animale et le quasi-silence qui les entoure dans les travaux ethnologiques – y compris dans les miens⁵, ce que M.-C. Mahias ne manque pas de me reprocher (p. 63) –, l'auteur s'intéresse à la bouse de vache, omniprésente en Inde au point qu'elle « semble être le produit principal des troupeaux bovins » (p. 64). Son malaxage et la confection de bousats (*uple* ou *gose*) utilisés comme combustible

représentent du reste l'une des principales activités féminines en milieu rural. Soigneusement empilés, ceux-ci donnent des édifices s'apparentant à un prisme triangulaire de plusieurs mètres de haut : les *bitorâ*. Cependant, la rareté du combustible est loin de rendre compte de tous les aspects du traitement et de l'utilisation de la bouse ; elle se vend et s'achète sous toutes ses formes et à diverses fins : engrais, poterie, briquetterie, enduit protecteur contre les rats. La fonction de combustible elle-même n'est pas uniforme : combustion lente ou rapide, dans de grands ou petits foyers, pour la cuisson des aliments, du lait notamment, ou le chauffage de l'eau de toilette, pour l'incinération des cadavres. La taille et la forme des bousats et des *bitorâ* distinguent aussi les castes et les ethnies : Panjâbi vs Jât, etc. La bouse de vache, conclut M.-C. Mahias, est bien « une matière sociale comme une autre » (p. 80), dont le traitement et l'utilisation mettent en acte des rapports sociaux.

- 6 Le chapitre 5 est à signaler tout particulièrement pour ce qu'il apporte à la difficile et importante question des savoirs techniques, en quoi, rappelons-le, l'économie voit une ressource au même titre que les matières premières. Mais ces savoirs, leur conception et leurs conditions d'existence traditionnelles présentent une extrême diversité. La tradition brahmanique assigne une fonction précise à chaque catégorie sociale : enseignement et prêtrise au brahmane, protection au *ksatriya*-guerrier, production et commerce au *vaisya*, service des trois classes supérieures au *sûdra*, chaque compétence étant confirmée au niveau symbolique par une stricte ritualisation du travail. Toutefois la tradition brahmanique est une construction idéologique qui légitime un ordre social ; elle ne constitue pas une description ni même le reflet d'une réalité historique. C'est ainsi que plusieurs activités de production (extraction du sucre de canne, poterie, tissage, métallurgie) sont absentes des traités techniques anciens représentatifs du discours savant. La noblesse et l'intelligentsia musulmanes de l'Inde accordèrent peu d'attention aux techniques, les traités étant inexistantes aux XVI^e et XVII^e siècles. Ce manque d'intérêt contraste avec l'importance et le nombre des innovations de la période médiévale. L'intérêt pour les techniques date surtout de l'époque britannique où il va de pair avec de profondes mutations sociales.
- 7 Même s'ils sont le plus souvent écrits dans une langue « savante », les savoirs techniques ne se limitent pas aux savoirs écrits. M.-C. Mahias distingue trois catégories : des savoirs écrits dans des langues « savantes » (sanskrit ou persan hier, anglais aujourd'hui) et associés aux castes ou couches sociales supérieures ; des savoirs écrits dans des langues vernaculaires instructions navales régionales, registres d'ateliers pharmaceutiques); enfin des savoirs non écrits, indissociables de l'action technique. « Parler de ces deux dernières catégories de savoirs, généralement liés à des actions concrètes, présente un caractère subversif qui perdure tout en prenant des sens différents selon les contextes. Cela implique, en effet, presque toujours une mise en cause d'un ordre social dominant. » (P. 96)
- 8 M.-C. Mahias voit dans les outils des moyens de transmission de savoirs. De fait, les techniques sont des « processus opératoires combinant des outils, des agents et des savoirs dans des actions de transformation d'une matière en vue d'obtenir un résultat socialement défini. Toute action matérielle met en oeuvre un ensemble complexe de savoirs divers, de connaissances, de représentations, qui portent sur chacun des éléments combinés entre eux » (p. 97). Puisqu'il n'est pas possible de les « observer », comment « débusquer » les savoirs techniques ? L'auteur préconise de s'attacher aux gestes, dont la prise en compte est absolument nécessaire pour manoeuvrer et, a

fortiori, pour identifier et analyser un outil (cf. l'exemple du *khurpâ*). Car « les gestes, acquis par apprentissage, font eux-mêmes partie des savoirs, de ceux qu'on appelle les savoirs incorporés parce qu'ils sont indissociables de personnes ou de groupes particuliers » (p. 99). L'association entre « pauvreté » de l'outillage et perfection des produits finis dans les cultures traditionnelles est un fait d'observation courante : le rôle des gestes transmis par apprentissage prend là toute sa dimension...

- 9 Poursuivant sa quête de l'insaisissable, M.-C. Mahias s'intéresse ensuite aux représentations du temps chez les Jaina digambara. « Hâtons-nous d'oublier, recommande-t-elle, les banalités coutumières sur la non-réalité du temps dans la pensée orientale » (p. 109) : les Jaina utilisent des montres, savent prendre le train et fermer leurs boutiques aux heures prescrites ! Simplement, « les activités techniques, par leur organisation propre, manifestent et produisent des conceptions du temps particulières aux sociétés étudiées, conceptions qui, en retour, agissent sur l'organisation et la conception des activités » (p. 109). Le domaine de la nourriture et de la cuisine révèle plusieurs échelles de temps : celle des saisons, celle des repas quotidiens (repas du matin et du soir distincts mais à heures mobiles), celle des festins et cadeaux de nourriture ; mais également des durées plus longues : celle des fêtes calendaires, des jeûnes et des abstinences, qui comportent aussi des limites de temps – en raison de leur idéal de non-nuisance (*ahimsâ*), les Jaina ne consomment plus les végétaux au-delà d'une certaine limite car, selon eux, les organismes vivants commencent à y proliférer. M.-C. Mahias distingue deux catégories de temps : le « temps vécu », celui des sens, de l'appétit et des domaines de l'action que sont la quête et la préparation de la nourriture, et le « temps mesuré », qui est celui des règles religieuses. Chez les Jaina – est-ce d'ailleurs seulement chez eux ? –, « si l'échappée hors du temps demeure l'idéal lointain, l'objectif plus immédiat est la prospérité matérielle, qui vous arrime au temps » (p. 121). Là comme ailleurs, la réalité se montre donc très éloignée du préjugé.
- 10 La relecture, à la lumière des concepts et problématiques ethnologiques, de travaux sur la poterie, objet d'un deuxième ensemble composé des chapitres 7 à 9, donne matière à de riches développements sur le caractère éminemment social des faits techniques. Le premier aspect examiné est celui des variantes techniques et de leur distribution. Ces variantes sont trop nombreuses pour répondre uniquement à des contraintes écologiques, économiques ou même techniques – ainsi, entre certaines techniques de poterie, « il n'y a pas impossibilité technique mais bien incompatibilité avec l'idée de ce que doit être un pot » (p. 135), ce qui souligne les limites des logiques techniques. Les variantes techniques semblent plutôt résulter de « choix dans des univers de possibles », selon la formule de Pierre Lemonnier⁶, choix qui s'inscrivent eux-mêmes dans des logiques sociales et culturelles. Outils et savoir-faire des potiers apparaissent comme des marqueurs sociaux (le crottin d'âne comme dégraissant est techniquement efficace contre la porosité mais socialement dévalorisant) ; ils font l'objet d'appropriation et d'exclusion en fonction des castes ou des genres (les potiers qui utilisent la fibre de noix de coco et le jute pour fabriquer leurs tours se considèrent comme supérieurs à ceux qui se servent du poil de chèvre ou des soies de porc) ; ils sont soumis à des processus de contrôle social (tours de potier comme dons d'un dieu supérieur, procédés de fabrication tenus secrets, etc.) – ce qui amène M.-C. Mahias à conclure (p. 152) que les techniques illustrent le principe énoncé par Louis Dumont

d'après lequel « la différence reconnue d'un groupe, qui l'oppose à d'autres, devient, dans le système hiérarchique, le principe même de son intégration dans la société »⁷.

- 11 Le deuxième aspect souligné par M.-C. Mahias concerne l'analogie qui s'établit souvent entre processus techniques et processus sociaux. L'exemple de la poterie est bien choisi car, en Inde, la cohésion sociale, tout autant que celle de l'argile, entre dans le devoir (*dharma*) du potier. En effet, à travers la production d'objets s'élaborent des codes, des statuts. Encore faut-il, pour faire apparaître cette liaison, s'attacher à la description de processus de fabrication, et non seulement à celle, statique, de pots (leur forme, leur décor). Car seule la première permet de distinguer plusieurs « degrés du fait » (pour reprendre l'expression d'André Leroi-Gourhan) – décorer _ peindre _ avec un pinceau _ en poil de tel animal _ avec telle couleur _ tel dessin... – ainsi que les dimensions sociales inhérentes à chacun d'eux.
- 12 L'une de ces dimensions est l'attribution sexuelle du travail. En Inde, d'une manière générale, le façonnage à la main est réservé aux femmes, dans un cadre domestique, tandis que le façonnage au tour est l'apanage des hommes, artisans professionnels. Les potières Kota (éleveurs de buffles du sud de l'Inde) font-elles exception ? Non, si l'on se réfère à l'acception récente du tournage, qui est strictement limitée au travail utilisant l'énergie cinétique. Oui, si l'on considère son ancienne définition qui incluait, elle, toute forme de travail de la motte (par battage, etc.) pourvu que celle-ci soit posée sur un support pivotant. En effet, les femmes Kota « connaissent plus d'un tour » dont les variations renvoient à des différences entre villages, à des temps divers, bref au fonctionnement interne de cette communauté particulière, distincte des castes de potiers.
- 13 La troisième et dernière partie du volume, composée des chapitres 10 à 14, traite de pratiques et de produits de consommation courante (végétaux et laitages). Préparé traditionnellement de trois manières – en galettes, sous forme de gruaou bouilli ou en bouillie/boisson –, le mil appartient au monde rural ; à ce titre, il montre que celui-ci n'est pas un monde indifférencié : Jât et Panjâbi, par exemple, présentent, pour ce qui est du mil, des pratiques presque opposées, qui ancrent les premiers dans un modèle rural et relient les seconds à un modèle urbain prônant modernité, éducation et bien-vivre. Cependant, les *millets* (mot anglais servant à désigner le sorgho, le mil et maintenant le maïs) ont tendance à céder du terrain au profit du riz et surtout du blé, portés par un désir de distinction et de promotion sociales : déjà dans la littérature du Rajasthan médiéval, les Râjput de rang supérieur, qualifiés de « mangeurs de blé », s'insurgeaient contre les prétentions des « mangeurs d'orge », de rang inférieur (p. 204).
- 14 M.-C. Mahias rappelle ensuite que la ligne de partage entre consommateurs et nonconsommateurs de lait passe, de façon très sinueuse, en Inde puisque plusieurs populations indiennes de langues tibéto-birmanes ou dravidiennes se rattachent au second ensemble constitué par l'Asie du Sud-Est à partir de l'Assam, de la Birmanie et de Ceylan. L'Inde présente aussi un clivage est/ouest que Francis Zimmermann a résumé ainsi : « À l'ouest : les vaches laitières, les millets et les blés ; à l'est : la consommation du porc et le repiquage du riz, les buffles servant alors essentiellement de bêtes de trait. »⁸ Les Védas nous apprennent que, dès leur arrivée en Inde, les anciens Aryens connaissaient le lait et ses produits dérivés qu'ils utilisaient comme aliments mais aussi, et surtout peut-être, comme offrandes rituelles : le lait est la semence du dieu Agni que celui-ci a mis dans la vache qu'il vient de créer ; pour cette

raison il est considéré comme cuit; il appartient à la nourriture *pakkâ*, opposée à la nourriture *kaccâ*, « crue », donc plus vulnérable à l'impureté.

- 15 Aujourd'hui, avec plus de 240 millions de bovins, dont 75 millions d'animaux laitiers, l'Inde possède l'un des cheptels les plus nombreux du monde mais aussi l'un des moins productifs puisqu'il fournit en dessous de 30 millions de tonnes de lait par an et que cette denrée est rationnée presque partout dans le pays. Mais « la transformation du lait ne vise pas tant la conservation d'un produit en surplus que l'élaboration de produits valorisés et recherchés pour eux-mêmes » (p. 219) : le lait lui-même est tout entier transformé, traditionnellement, en yaourt (*dahî*), beurre (*makkhan*), beurre clarifié (*ghî*), babeurre (*lassî* ou *châch*, résidu du barattage), fromage (*panir*) – malgré l'absence de véritable tradition fromagère en Inde comme dans toute la zone allant de la Grèce à l'Asie centrale et méridionale. Plus qu'à toute autre explication (religieuse, économique ou climatique), M.-C. Mahias attribue cette absence à un phénomène technique : en Inde comme dans la région précitée, le lait est d'abord transformé en yaourt, d'où est tiré le beurre, ce qui exclut la fabrication du fromage – à la différence, précisément, de ce qui se passe dans les zones fromagères où le fromage est fabriqué directement à partir du lait entier (ce qui, là, exclut le beurre) ou du lait écrémé. Or, en Inde, on veut avant tout du beurre clarifié et du babeurre.
- 16 On y veut aussi des sucreries. Celles-ci sont de deux sortes, les unes à base de farines, les autres à base de lait : le *khoyâ* ou *khoâ*, lait condensé par ébullition, enrichi de sucre et de fruits secs ; le *chenâ*, lait caillé égoutté et cuit avec du sucre ou des sirops. L'Inde n'ignore donc pas le fromage stricto sensu (fabriqué à partir du lait caillé) mais a choisi de conserver le lait caillé en le sucrant et non pas en le salant, comme font les pays fromagers. M.-C. Mahias émet l'hypothèse que ce choix résulte du fait que l'Inde, disposant d'huiles végétales, peut se passer de beurre. Quoi qu'il en soit, ce détour par les sucreries permet d'appréhender toute la force de ces ensembles où se mêlent écologie, agriculture, alimentation et représentations – le lait est « un intermédiaire privilégié entre l'homme et la divinité et un véhicule particulièrement signifiant du rituel » (p. 243) –, ensembles en dehors desquels il serait vain de chercher à saisir des faits isolés.
- 17 Vieille histoire, longue de quelque deux millénaires et demi, que celle du sucre en Asie du Sud. Avec le Khuzestân (sud-ouest de l'Iran actuel), l'Inde paraît avoir été le plus ancien et le plus important centre de culture et de traitement de la canne. Aussi, quand au x^e siècle le premier chargement de sucre arriva à Venise en provenance de Damas, les traitements asiatiques de la canne avaient déjà une histoire riche d'une bonne quinzaine de siècles. L'Inde moghole (ca. 1500-1750) connaissait quatre formes ou qualités de sucre (désignées par des mots persans) : le sucre rouge (*shekar-i surkh*), le sucre blanc (*shekar-i safîd*), le *qand* blanc (*qand-i safîd*) et le sucre raffiné en gros cristaux (*nabât*). Dans l'Inde contemporaine, les fabrications, dans un cadre rural domestique ou artisanal, se limitent aux sucres bruts – *gur* (non cristallisé et moulu) et *shakkar* (réduit en une poudre brune) –, les raffineurs des villes obtenant des formes plus élaborées – *râb* et *khând* cuits et cristallisés. Les premiers répondent aux nécessités quotidiennes, les seconds offrent des suppléments de luxe.
- 18 Un texte en portugais, daté de 1672 et dû au jésuite Jerónimo Lobo, décrit les palmiers de la côte de Malabar, leur culture et leurs produits, parmi lesquels on trouve le sucre *mascavado*, d'où le français tirera « moscouade » ou « moscovade » pour désigner le sucre brut. Tombé en désuétude chez nous, le mot est toujours utilisé en Angleterre où

les supermarchés proposent du *muscovado*, du brun le plus foncé au plus clair, plus raffiné. Un autre mot employé par Lobo, *igra* (du sanscrit *sharkkara* via le malayalam), et défini par lui comme « une espèce de sucre mais très *mascavado* », s'imposera en angloindien sous la forme *jaggery* pour désigner exclusivement le sucre brut moulu. C'est donc sous une forme anglaise que ce mot venant de langues indiennes s'est fixé en Inde même. Ces circonvolutions linguistiques témoignent de la prégnance de la domination britannique mais aussi des difficultés de traduction interculturelle des lexiques techniques.

- 19 L'Inde a toujours été riche en stupéfiants : bétel, chanvre, alcools, tabac, opium. C'est sur les deux derniers et sur leur impact que se penche, pour terminer, M.-C. Mahias. Le tabac aurait été introduit en Inde par les Portugais à partir du milieu du XVII^e siècle. Depuis, presque tous les Indiens en consomment – mais de façon diverse selon les catégories sociales : avec la pipe à eau chez les aristocrates, enroulé dans une feuille d'arbre pour les plus pauvres, dans une chique de bétel pour d'autres –, suscitant une active contrebande. L'opium représente, avec le poivre, l'épice par excellence. Plante méditerranéenne, le pavot a été introduit en Inde puis en Chine par les Arabes. L'opium était largement consommé – fumé, mangé ou bu – dans toutes les couches de la population indienne, à l'aube du XVI^e siècle. Mais les Européens et surtout les Anglais donneront à son commerce une ampleur considérable, source de profits colossaux, piliers de leurs entreprises coloniales. Aujourd'hui, la culture du pavot fait partie des activités traditionnelles d'un grand nombre de campagnes, là aussi commercialisé et consommé, sous forme de graines (alimentaires, dépourvues de propriétés narcotiques) et d'opium. « Lorsqu'on s'intéresse à la consommation des produits psychotropes, il est difficile sinon impossible de les considérer isolément. Tous les stupéfiants disponibles en un lieu, à une époque, ont été associés de manière particulière selon les groupes sociaux » (p. 321) : tabac ajouté à la chique de bétel, opium glissé sous le chanvre ou le tabac pour être fumé, boisson d'opium combinée au *bhâng* (pâte de feuille de chanvre) ou au vin de vigne ou de palme, et même au café...
- 20 L'ouvrage se referme sur une bibliographie de plus de 300 titres – autant dire que les oublis y sont rares⁹ –, un glossaire des termes vernaculaires, un index thématique, un index des noms propres et une table des 27 figures et des 43 planches hors-texte, dont les photographies, d'un format hélas trop réduit, donnent néanmoins à admirer cette harmonie des contrastes de couleurs si particulière à l'Inde.
- 21 Partant d'un problème concret pour déboucher sur des perspectives théoriques et/ou des enseignements méthodologiques, mêlant érudition indianiste et regard ethnologique, rédigé en outre dans une écriture technologique alliant rigueur et élégance – une gageure ! –, chaque chapitre constitue en soi un morceau d'anthologie. Il n'était certes pas aisé de donner une conclusion à un tel ouvrage. Et, de fait, il n'en comporte pas. Une synthèse aurait pourtant été possible – ce travail composite frappe par sa cohérence et son unité – et souhaitable car, une fois le livre refermé, plusieurs questions continuent d'assaillir l'esprit du lecteur, notamment quant à la définition de l'ethnologie des techniques et à sa place dans le champ de l'anthropologie.
- 22 Ces questions sont ravivées par la lecture du dernier ouvrage d'Yves Delaporte sur les Lapons éleveurs de rennes de Kautokeino, dans l'extrême nord de la Norvège¹⁰. Les précédents travaux de ce chercheur prolifique¹¹, nourris de multiples séjours sur le terrain (tous les ans de 1969 à 1981 et de 1988 à 1991), nous ont rendu ces Lapons presque familiers. C'est ainsi qu'on a déjà appris que l'unité sociale et économique de

leur pastoralisme est la *siida*, groupement d'éleveurs utilisant les mêmes pâturages, fondé sur la libre participation de chacun, et où les liens de parenté sont importants mais nullement obligatoires. On sait également que dans l'élevage du renne, cas limite de domestication, le contrôle exercé en certains lieux et à certains moments stratégiques, notamment durant les grandes transhumances de mai et d'octobre, est si distendu que des divagations de bétail et des mélanges de troupeaux (spontanés ou consécutifs à des vols) se produisent constamment. Ce faible degré de domestication et la faiblesse technique du contrôle des bêtes (au lasso, sans clôtures ou presque) sont compensés chez les pasteurs lapons par une extraordinaire maîtrise intellectuelle qui permet de reconnaître chaque renne parmi des centaines, voire des milliers, d'animaux très peu différents les uns des autres. L'instrument essentiel de cette maîtrise, en même temps que l'objet, pour le moins inhabituel, de ce nouveau livre, est le « regard » des éleveurs. Face à cet objet intangible, Y. Delaporte relève le défi de « rendre compte le plus fidèlement possible du système tel qu'il est réellement opératoire pour ses utilisateurs : exactement comme s'il s'agissait d'écrire un manuel destiné aux éleveurs eux-mêmes » (p. 3).

- 23 Tout éleveur lapon doit donc pouvoir reconnaître ses propres rennes ; mais il lui faut aussi, le cas échéant, se montrer capable d'identifier et de décrire des rennes étrangers. À cette fin, plusieurs lexiques descriptifs très raffinés recensent les moindres détails de l'aspect extérieur et du comportement des rennes. C'est ce que Y. Delaporte appelle les « systèmes indicateurs ». Il en distingue cinq.
- 24 Le premier est le lexique des bois. Les termes qui le composent, au nombre de 90, se répartissent en 12 catégories selon qu'ils se fondent sur le nombre, la taille et/ou la forme des merrains, des cors, des surandouillers ou de la pelle. Ce lexique est d'autant plus complexe que les 90 termes en question sont en nombre très inférieurs aux particularités observables, si bien que plusieurs formes peuvent être désignées par un même nom. En revanche, la même particularité peut être nommée différemment suivant qu'elle est observée de face ou de profil, de sorte que le même animal – et c'est l'un des aspects les plus surprenants du lexique des bois – peut être nommé par des termes distincts, en fonction des locuteurs, sans que cela entrave la communication. C'est que chaque locuteur choisit « le point de vue qui offre l'écart minimal entre un caractère donné et le trait sémantique correspondant. Si, par exemple, observé de profil le renne est presque *ceakk'oaivi* tandis qu'observé de face c'est un vrai *leanzi*, c'est ce second point de vue qui sera adopté » (p. 86).
- 25 Le deuxième lexique (illustré par de jolis et nombreux dessins dus à Lemun Juhán) concerne la robe des rennes. Y. Delaporte distingue ici :
- 26 1) une typologie étique : une série principale (couleurs de fond de robe pouvant apparaître seules) ; une structure homologique : le groupe *muzet* (qui n'ont pas le ventre blanc) ; le groupe *ruoshsha* (poil long ou pointe du poil de couleur rouille) ; deux termes isolés ; le lexique des nuances (souffre, brillant, sale...) ; le lexique des taches (taches sur le tronc, sur la tête, sur les pattes) ; les combinaisons entre le lexique du pelage et celui des taches ;
- 27 2) une typologie émique : pelages principaux ; catégories particulières de pelages ; familles de pelages ; rennes mouchetés ; rennes « à images » ; rennes « ornés » ; beaux rennes.
- 28 À la différence du point de vue étique, qui associe des termes en recourant à la fois à la forme et au sens, le point de vue émique ne classe que des rennes. Les catégories

laponnes procèdent moins d'une pensée spéculative ou d'un système symbolique que d'un souci pragmatique : celui de pouvoir nommer n'importe quel renne au sein de troupeaux de milliers de têtes. C'est ainsi que les « beaux rennes » sont ceux qui présentent un pelage rare ou des couleurs bien tranchées : « Les critères esthétiques sont donc en même temps ceux qui satisfont au mieux les besoins de mémorisation et d'échange d'information. » (P. 136)

- 29 Viennent ensuite le lexique du sexe, de l'âge, de la fécondité, de l'hérédité des caractères phénotypiques (pelages utilisés comme repères des lignées matrilineaires) et le lexique du comportement, avec deux groupes de termes se rapportant aux rapports de l'éleveur avec son bétail et aux attitudes de certains animaux vis-à-vis du troupeau dans diverses situations. Un dernier lexique est voué aux rennes familiers, soit parce qu'ayant perdu leur mère ils ont été nourris au biberon et restent constamment à proximité des tentes – personne ne songerait à consommer la viande de tels animaux –, soit parce qu'ayant été castrés, ils servent pour le trait ou le bât – seuls ces rennes reçoivent des noms propres, et c'est auprès d'eux, les seuls que les enfants puissent approcher, que s'accomplit l'« école du renne ». Enfin, des noms complexes ou à rallonge viennent compléter cette panoplie lexicale. L'utilisation de ces mots suit trois règles :
- 30 1) « les termes liés à des caractères permanents prennent le pas sur les termes liés à des caractères temporaires » ;
- 31 2) « les termes liés à des caractères sûrs prennent le pas sur les termes liés à des caractères qui sont entachés d'une marge d'incertitude » ;
- 32 3) « les termes référant à des caractères rares prennent le pas sur les termes référant à des caractères fréquents » (pp. 183-184).
- 33 Les lexiques ne revêtent toute leur valeur opératoire que grâce à la notion de série : « L'ethnologue, le Lapon de quinze ans, qui débute son apprentissage, et même “tous les jeunes d'aujourd'hui”, s'il faut en croire les vieux, ne voient que le renne qu'ils regardent. L'éleveur expérimenté, lui, l'évalue instantanément et quasi inconsciemment par rapport à l'ensemble des rennes qu'il a pu observer au cours de sa vie, c'est-à-dire des dizaines voire des centaines de milliers. » (P. 142)
- 34 Mais cela n'est pas tout ! À ces « systèmes indicateurs » s'ajoutent en effet des « codes », au premier plan desquels on trouve un ensemble complexe de marques de propriété s'inscrivant sur les oreilles des rennes sous forme d'entailles. Investies d'une double fonction – juridique (preuves d'un droit de propriété) et sémiotique (outils du travail quotidien de manipulation des animaux) –, ces marques font l'objet d'incessantes stratégies d'attaque (par falsification) et de défense (par rectification) entre les éleveurs. Ces « mots sur les oreilles » sont construits avec 12 unités – 7 entailles principales et 5 secondaires – qui s'associent suivant une syntaxe offrant de nombreuses possibilités. Outre son expression iconique, chaque marque doit pouvoir donner lieu à une description orale. Plusieurs critères guident le choix des marques de propriété : elles doivent être faciles à exécuter et à lire ; elles doivent différer de celles des autres éleveurs ; les marques des enfants doivent ressembler à celles de leurs parents ; elles ne doivent pas pouvoir être falsifiées par modification ou ajout d'entailles...
- 35 D'autres marques, facultatives et forcément temporaires, sont portées sur la robe en coupant le poil au couteau (le plus souvent des initiales sur le flanc) : excepté deux

emplois particuliers – le marquage des animaux à castrer et celui des animaux en garde pour services rendus –, elles aident surtout à mémoriser les marques de propriété. À l’instar de ces « mots sur les oreilles » que sont les marques, les sonnailles sont des « paroles » dans la nuit. Elles ont pour rôle de renforcer les liens dans le troupeau grâce aux « sonnailers », de servir de repères, de compléter ou renforcer les autres codes (par le recours à plusieurs tonalités de sonnailles).

- 36 Ces différents systèmes et codes sont unifiés, en un vaste ensemble d’informations, par le « bricolage sémantique » auquel l’éleveur lapon se livre en permanence dans ses relations avec les autres éleveurs, partenaires ou adversaires, dans le but de garder ses rennes et d’obtenir – ce qui est bien plus précieux encore – le prestige. Celui-ci repose sur le cumul – rare – de deux types de compétence : la compétence intellectuelle du *fitmat* (« expert ») opposé au *duihmi*, raillé pour sa méconnaissance des rennes, et la compétence physique du *searra*, habile dans le domaine des opérations techniques (maniement du lasso, marquage, castration...), par ailleurs « rouleur de mécaniques » à la lapone (ceinture portée très bas, au niveau des fesses). « De celui, éleveur d’exception, qui a la chance d’être à la fois *fitmat* et *searra*, tout le monde est unanime à dire qu’il est assuré d’avoir un grand troupeau. » (P. 270)
- 37 « Don du ciel » ou tragédie, les vols de bétail sont fréquents chez les Lapons. Ils se manifestent par l’absence de marque sur certains faons, des marques falsifiées ou fictives, des oreilles cousues ou coupées et – forme moderne – par des abattages au fusil à partir de motoneiges. Pour celui qui est volé et qui doit apporter la preuve incontestable du vol, comme pour le voleur présumé, qui doit conserver son butin tout en évitant d’être découvert, il importe de maîtriser les codes qui permettent de s’exprimer avec tout le doigté requis par la culture lapone – on ne parle du vol que par métaphores : circulation de « rennes connus » (*dihto boazu*), par opposition aux « rennes étrangers » résultant de mélanges de troupeaux – et de déchiffrer les stratégies complexes d’informateurs surtout soucieux de rester prudents.
- 38 Voilà donc un livre technique, d’une lecture souvent ardue, mais qui force l’admiration par la finesse des matériaux, l’acuité des analyses et la clarté de l’exposé. Là aussi, on n’en déplore que davantage l’absence de conclusion !
- 39 Si l’on excepte leur commune excellence (et leur défaut de conclusion), *Le barattage du monde* de Marie-Claude Mahias et *Le regard de l’éleveur de rennes* d’Yves Laporte apparaissent fort éloignés, aussi bien par leur forme (recueil d’articles ~ monographie) et par leur point de vue (regards croisés ~ regard pointu) que par leur objet (Inde ~ Norvège). En dépit de ces différences, les deux livres suscitent les mêmes impressions et les mêmes faisceaux d’interrogations.
- 40 Chacun à sa manière, Y. Delaporte et M.-C. Mahias comptent – leurs ouvrages le montrent amplement – parmi nos meilleurs ethnologues des techniques. Il faut s’en féliciter car ce sont à peu près les seuls qui nous restent ! Quelques arbres ne suffisent en effet pas à cacher la déforestation : son objet originel se rétrécissant comme peau de chagrin et ses nouveaux objets tardant à émerger, l’ethnologie fait de moins en moins recette, et l’ethnologie des techniques tout particulièrement, pour les raisons évoquées en commençant. Et quand des pousses parviennent à percer sous les cendres, elles n’offrent souvent que le spectacle de tristes rameaux affreusement mutilés. Car il se trouve encore, en ce début de XXI^e siècle, des universités, et non des moins prestigieuses, pour inculquer aux étudiants en ethnologie la notion de « culture matérielle »¹², cinquante ans après que Leroi-Gourhan a montré l’absurdité de cette

expression qui suggère une coupure entre une activité matérielle et une activité intellectuelle ou spirituelle des sociétés. Et on fonde aujourd'hui encore des musées, et non des moindres, sur la notion d'objet alors qu'il a été établi par le même Leroi-Gourhan que l'objet n'est rien sans le geste qui l'anime et sans la chaîne opératoire qui lui donne son sens. Ces régressions incessantes, causées par l'incapacité à assimiler les acquis ou tout simplement par l'ignorance, sont désespérantes.

- 41 Bien loin de tels reculs, Y. Delaporte et M.-C. Mahias nous font progresser, sur plusieurs points et de plusieurs manières. Premièrement, ils offrent un nouveau contenu et une nouvelle légitimité à l'approche « matérialiste » des sociétés, que certains s'étaient empressés de jeter avec le marxisme, comme le bébé avec l'eau du bain. Par approche matérialiste – on pourrait dire aussi « naturaliste »¹³ – j'entends une approche qui prend appui sur des *realia* au lieu de commencer par chercher partout des symboles. Dans un cheval, on peut voir une puissance des ténèbres ou un coursier solaire, un symbole masculin ou féminin, à la rigueur un cerf sans ramure, mais on limiterait sans doute la casse en se demandant d'abord s'il s'agit d'un cheval de selle ou de trait, nourri à l'herbe ou au grain, utilisé à la guerre, en ville ou aux champs... Quand, plus qu'à toute explication religieuse, elle attribue l'absence de fromage en Inde au fait que tout le lait est transformé en yaourt, d'où est tiré le beurre, M.-C. Mahias est matérialiste. Comme l'est Y. Delaporte lorsqu'il démontre que les catégories lapones procèdent moins d'une pensée spéculative ou symbolique que du souci pragmatique de pouvoir nommer n'importe quel renne au sein de troupeaux de milliers de têtes.
- 42 Mais – deuxièmement – cette approche matérialiste n'implique nullement que nos deux auteurs cantonnent leurs regards aux seules techniques. Bien au contraire, l'un comme l'autre prônent et pratiquent une approche intégrée de tous les faits sociaux, techniques et autres, car, comme l'a maintes fois souligné Robert Cresswell notamment, les techniques sont des faits sociaux pleins et entiers¹⁴. M.-C. Mahias est dans ce sillage quand, paraphrasant Lévi-Strauss, elle écrit (p. 24) qu'« en étudiant 267 les *realia*, l'ethnologue n'entend pas se couper de la nature symbolique de son objet ». Et, de fait, pour Y. Delaporte comme pour M.-C. Mahias, les liens fondamentaux entre technique et langage, les analogies entre processus techniques et processus sociaux, les continuités des savoir-faire aux savoirs et aux représentations sont comme des fils qui, traversant leurs livres de part en part, en tissent l'unité.
- 43 Dans ces conditions, il est – troisièmement – difficile de ne pas trouver très réductrice l'étiquette d'« ethnologie des techniques » ou, a fortiori, de « technologie culturelle » ou d'« ethno-technologie », qui peut être collée sur les travaux d'Y. Delaporte comme sur ceux de M.-C. Mahias. On a vu, en effet, aux liaisons qu'ils établissent entre différents pans de la réalité sociale et à leur refus partagé de considérer des faits isolés, que leurs études s'inscrivent pleinement dans le projet anthropologique. Mais il y a plus, ou autre chose. En s'interrogeant sur l'« école du renne » ou les supports (manuscrits, tradition orale, outils) de transmission des savoirs techniques, que font Y. Delaporte et M.-C. Mahias sinon de l'anthropologie cognitive (comme le revendique, du reste, le sous-titre du livre du premier) ? Allons plus loin. Ces « sciences cognitives », dont on nous rabâche aujourd'hui qu'il s'agit d'une incontournable innovation scientifique¹⁵, la vieille ethnologie des techniques – celle de Leroi-Gourhan et d'Haudricourt – ne les a-t-elle pas pratiquées avant la lettre en s'interrogeant la première sur la nature des connaissances techniques et sur leurs liens avec les représentations dans les sociétés préindustrielles ? La nouvelle anthropologie des

techniques – celle de Delaporte et de Mahias! –, qui s'intéresse à l'élaboration et à la transmission des savoirs oraux ainsi qu'aux rapports entre gestes et langage, chaînes opératoires et pensée, n'a-t-elle pas sa place dans lesdites sciences cognitives ?

- 44 Évoquant l'adéquation entre langue et réalité, Yves Delaporte écrit (p. 148), en se référant à Émile Benveniste¹⁶, que « lorsqu'une chose n'est pas lexicalisée, son existence tend à échapper à la conscience des sujets : nous pensons un univers que la langue a d'abord modelé ». Inversement, ne peut-on penser qu'un changement d'étiquette ou de rayon aiderait à relancer un produit qui en vaut bien d'autres ? Et qu'intégrer l'anthropologie des techniques aux sciences cognitives permettrait, non seulement de donner à la première un salutaire coup de fouet, mais aussi d'apporter aux secondes des problématiques, des avancées et des compétences qui ont déjà largement fait la preuve de leur solidité ?

NOTES

1. Voir Jean-Pierre Digard, « La technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle ? », *L'Homme* XIX (1), 1979 : 73-104.
2. Marie-Claude Mahias, *Le barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*. Paris, MSH, 2002, 374 p., ill., bibl. (« Archéologie expérimentale et ethnographie des techniques ») ; Yves Delaporte, *Le regard de l'éleveur de rennes (Laponie norvégienne). Essai d'anthropologie cognitive*. Louvain-Paris-Sterling (Virginia), Peeters/SELAF, n° 397 (« Arctique »), 2002, xiv-336 p., bibl., ill., ph. h.-t.
3. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon, 1973, p. 20.
4. André-Georges Haudricourt, « Note d'ethnozoologie : le rôle des excréments dans la domestication », *L'Homme* XVII (2-3), 1977 : 125-126.
5. Jean-Pierre Digard, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard, 1990.
6. Pierre Lemonnier, « L'écorce battue chez les Anga de Nouvelle-Guinée », *Techniques et Culture* 4, 1984, p. 127.
7. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1966, p. 242.
8. Francis Zimmermann, *La jungle et le fumet des viandes*. Paris, Gallimard/Seuil, 1982, p. 108.
9. Mais il y en a ! L'absence la plus étonnante est certainement celle de Lucien Bernot (on s'attendait à trouver au moins son article sur « Buveurs et non-buveurs de lait », *L'Homme* 108, 1988 : 99-107).
10. Voir la note 2.
11. Yves Delaporte et Marie Michèle Roué, *Une communauté d'éleveurs de rennes*. Paris, Institut d'ethnologie, 1986 ; Yves Delaporte, *Chants lapons*. Louvain, Peeters/Paris, SELAF, 1989 ; Yves Delaporte, « Le vêtement lapon : formes, fonctions, évolution ». Thèse de doctorat d'État. Université Paris I, 1990.
12. Cf. Marie-Pierre Julien et Jean-Pierre Warnier eds., *Approches de la culture matérielle : corps à corps avec l'objet*. Paris, L'Harmattan, 1999 ; Jean-Pierre Warnier, *Construire la*

culture matérielle : l'homme qui pensait avec ses doigts. Paris, Presses universitaires de France, 1999.

13. Au sens que Pascal Boyer donne à ce terme quand il démontre que ce ne sont pas les croyances qui imposent des rituels, prières ou conduites morales, mais l'inverse, ceux-ci relevant de pratiques et de mécanismes cognitifs préexistants, que les croyances viennent ensuite organiser et légitimer (*Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion?* Paris, Robert Laffont, 2000).

14. Robert Cresswell, *Prométhée ou Pandore? Propos de technologie culturelle*. Paris, Kimé, 1996.

15. Voir le dossier qui leur a été consacré dans la *Lettre du Département des sciences de l'homme et de la société* du CNRS, n° 67, juin 2003.

16. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1966.