De l'immatériel dans le matériel... et réciproquement ! Techniques et communication non verbale

Pierre Lemonnier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6959>

DOI : 10.4000/jso.6959

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2013

Pagination : 15-26

ISBN : 978-2-85430-035-2

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Pierre Lemonnier, « De l'immatériel dans le matériel... et réciproquement ! Techniques et communication non verbale », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 136-137 | 2013, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 15 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6959> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.6959>

De l'immatériel dans le matériel... et réciproquement ! Techniques et communication non verbale

par

Pierre LEMONNIER*

RÉSUMÉ

Dans une première partie, l'article rappelle comment l'anthropologie marxiste et la technologie culturelle des années 1970 et 1980 ont tenté de comprendre comment les techniques « s'articulaient » à d'autres domaines de la vie sociale en mettant l'accent sur la part « d'idéal » dans les forces productives. Elles le firent malheureusement sans parvenir à prendre en compte la matérialité des actions techniques. Il expose ensuite des travaux récents explorant l'hypothèse inverse d'un rôle des objets et des actions matérielles dans la communication non-verbale d'aspects essentiels d'un imaginaire collectif.

MOTS-CLÉS : Idéal, technologie culturelle, anthropologie économique marxiste, message émergent, communication non verbale, imaginaire collectif

ABSTRACT

The first part of the paper retraces the attempts in the 1970s and 1980s by Marxist anthropology and "technologie culturelle" to understand how techniques are "articulated" with other domains of social life by stressing the "mental" dimension of productive forces. Unfortunately, this was done without fully taking the materiality of techniques into account. The second part of the paper deals with work that explores the reverse proposition concerning the role objects and material actions may play in the non-verbal communication of crucial aspects of a collective imagination.

KEYWORDS: Mental, "technologie culturelle", Marxist economic anthropology, emergent message, non-verbal communication, collective imagination

Envisager la part d'immatériel, d'imaginaire et de pensée qui se niche dans un objet évoque immédiatement deux thèmes de recherche anthropologiques : les réflexions de Maurice Godelier (1984) sur la prise en compte de « l'idéal » dans la description et l'analyse des forces productives, bien sûr, mais aussi la proposition *inverse*, relative au rôle joué dans l'idéal par certains éléments d'une culture matérielle, objet ou simple technique du corps ; en l'occurrence, dans l'expérience et la reproduction d'un imaginaire partagé. En anthropologie, l'une et l'autre manières de rapprocher le monde des objets et des actions

matérielles de celui des idées sont historiquement liées, mais la seconde – s'interroger sur la fonction des objets dans la constitution du système de représentations temporairement propre à une société – ouvre des perspectives nouvelles. En vérité, c'est, depuis peu, l'une des façons d'intégrer définitivement l'étude des objets et des techniques dans l'anthropologie la plus générale en apportant à celle-ci des résultats qu'il n'est pas possible d'obtenir autrement. C'est cette transformation radicale de l'anthropologie des objets dans les quarante dernières années que

* CNRS-CREDO, Aix-Marseille Université, pierre.lemonnier@univ-amu.fr

je me propose de résumer en ayant à l'esprit les rapports entre matériel et immatériel.

Le poids des idées

Avec le recul, la révélation qu'il existait une « part idéelle du réel » (Godelier, 1984 : 167-220) n'aurait pas dû surprendre les anthropologues, les historiens ou les sociologues de la fin des années 1970, car l'idée que les objets et les actions matérielles sont pétris de pensées résultait logiquement de la rencontre du marxisme, qui animait alors une grande partie de l'anthropologie, avec l'ethnoscience et ce qu'elle révélait de la complexité des relations des sociétés avec leur environnement (Barrau, 1977 ; Haudricourt, 1985). Les matérialistes considéraient que les façons dont les hommes produisent et utilisent physiquement les choses ont un rapport avec les transformations des sociétés, et que les relations entre les forces productives et les rapports sociaux de production sont centrales dans ces transformations. Toute la question était alors de saisir ces relations dans des sociétés ignorant tout de ce qui distinguait divers grands types de production dans le schéma marxiste (par exemple, l'esclavage, la féodalité, le moulin à vent, la machine à vapeur, la manufacture, etc.), c'est-à-dire dans l'écrasante majorité des cultures et des périodes historiques dont traite l'anthropologie.

Dans la pratique, deux aspects des travaux de Marx furent mis en avant par les anthropologues : la notion de niveau des forces productives, qui détermine la productivité du travail ; et l'analyse de l'organisation du travail, notamment celle des formes de coopération. Or, à l'évidence, dans le cas des chasseurs-cueilleurs, s'interroger sur l'efficacité des objets employés par eux, sur leurs formes de coopération ou sur les modalités de leur accès à des territoires de chasse et de collecte *ne suffisait pas* à rendre compte des « forces productives » mises en œuvre. S'ils parviennent à vivre dans des environnements extrêmes, de surcroît dans la relative abondance soulignée par Marshall Sahlins (1968), c'est qu'une part essentielle de leurs forces productives¹ n'est pas constituée d'outils, de machines ou de ressources matérielles, mais de savoirs et savoir-faire dont

l'étude des classifications des plantes, des animaux, des paysages, etc. par les ethnosciences commençait de révéler la variabilité culturelle.

Les années 1970 furent aussi celles de la découverte par l'anthropologie de l'importance des interactions homme/milieu – par exemple dans *Environment and Cultural Behavior* (Vayda, 1969) ou dans le célèbre article consacré à ce sujet par Jacques Barrau (1975) –, mais ce que montraient l'ethnographie, la géographie et l'histoire², c'est que des structures sociales très différentes expliquaient des modes variés d'exploitation d'un *même* environnement naturel. Il fut donc rapidement évident qu'interpréter des formations économiques et sociales comme autant de conséquences *directes* de l'organisation de la production des moyens d'existence dans diverses conditions environnementales était une erreur. De nombreux contre-exemples révélaient que ce déterminisme sans nuances dissimulait la complexité des formes d'adaptation au milieu, déterminées, notamment, par les représentations que s'en font ceux qui y vivent. Les idées qu'une population se fait de l'environnement dans lequel elle vit n'étaient pas sans peser sur les façons d'en tirer des moyens de vivre.

Cependant, pour l'anthropologie économique du moment, la production consistait d'abord à extraire du milieu naturel des moyens d'existence matériels (et imaginaires) par l'intermédiaire d'un appareillage technique³ (outils, savoir, savoir-faire) et l'accent était mis sur les conditions de transformation de l'environnement en une ressource pour diverses activités de « production ». S'interrogeant sur les modalités de l'« appropriation abstraite » et de « l'appropriation concrète de la nature » (1984 : 104), Maurice Godelier – auquel je fais abondamment référence ici car ce sont ses propositions qui servirent alors de cadre et de programme de travail à plusieurs dizaines de chercheurs – plaïda pour l'étude de la « perception sociale de l'environnement naturel » (1984 : 51) et pour celle des conséquences des représentations de celui-ci sur les façons d'en tirer des moyens d'existence. À défaut de mener le monde (selon la thèse des anthropologues « idéalistes », alors combattue par l'anthropologie marxiste), les idées faisaient irruption dans la description et l'analyse des actions matérielles.

Cependant, la prégnance du schéma marxiste était telle que cette dimension immatérielle des

1. Les forces productives sont « les moyens matériels et intellectuels que les membres [d'une] société mettent en œuvre [...] à l'intérieur des divers procès de travail par lesquels ils agissent sur la nature pour en extraire leurs moyens d'existence, moyens qui constituent alors une partie socialisée de la nature » (Godelier, 1984 : 173).

2. Par exemple en comparant les pratiques dissemblables des trappeurs blancs et des Indiens Montagnais Naskapi dans un même environnement (Godelier, 1984 : 61-64), ou en rappelant comment, chassés vers la Sibérie subarctique, les Yakoutes tentèrent de maintenir l'élevage du cheval dans un milieu totalement inadapté à celui-ci.

3. Pour Godelier (1984 : 112), la technique est ce qui permet à l'homme de « séparer » une « réalité naturelle [...] du reste de la nature et de la faire servir à ses fins ».

actions physiques concernait en priorité (voire uniquement) celles impliquées dans un procès de travail. En visant à identifier les rapports sociaux « dominants » dans une formation économique et sociale déterminée, Maurice Godelier indiquait qu'« il faut dans chaque cas [...] chercher quels sont les rapports sociaux qui organisent *le procès de production* » (Godelier, 1984 : 151, souligné par PL), dans le but de comprendre dans quelles conditions des rapports sociaux deviennent « dominants », c'est-à-dire « servent de cadre, de support social direct, au procès d'appropriation de la nature ou en bref, lorsque, quelles que soient leurs autres fonctions, ils assument celles de rapport de production » (Godelier, 1984 : 72).

Sa proposition théorique concernait a priori toute activité matérielle⁴, mais c'est à propos des forces productives qu'il écrivait que :

« cette part *idéelle* constitue en quelque sorte l'*armature*, le schème organisateur interne de leur '*mise-en-action*'. » (1984 : 181, italiques de Godelier)

Pour lui, ces représentations associées à des activités matérielles étaient de deux types : il s'agissait de la « part idéelle (représentations de la nature, règles de fabrication et d'usage des outils, etc.) » constituant des représentations « indispensables à la production et à la mise en œuvre des moyens matériels » au sein d'un procès de travail (Godelier, 1984 : 197), mais aussi des « représentations qui légitiment la place et le statut des individus face à des réalités qui leur sont permises, interdites, imposées, etc. » (Godelier, 1984 : 176, 198). La prise en compte des représentations de l'action technique elle-même était prévue et, pour une fois, un aspect particulier des forces productives elles-mêmes était mentionné (les règles de fabrication et d'usage des outils), mais sans s'attarder sur la dimension physique des outils ; ou alors, sans savoir que faire de celle-ci dans un raisonnement anthropologique⁵. Comme on le sait (Lemonnier, 2011), cette difficulté à considérer les objets comme des productions sociales à part entière résultait du rejet de fait de la technologie (au sens d'étude

des techniques) par nombre de spécialistes d'anthropologie économique soucieux d'échapper à l'opprobre attachée au marxisme « vulgaire »⁶. Prétendre découvrir un rôle direct des objets et des actions matérielles elles-mêmes dans des relations sociales, c'est-à-dire inscrit dans leurs dimensions les plus physiques, dans la production, le maintien ou la transformation de relations sociales, relevait d'un « technicisme », d'un « économisme » condamnable par définition, et n'était pas envisagé. La technologie était présentée comme la « science des forces productives » (Haudricourt, 1964a), mais la pratique des anthropologues matérialistes n'alla pas jusqu'à prendre en compte les remarques de Mauss (1968a & b) sur la dimension socio-culturelle de toute action sur la matière⁷.

Effet, reflet, correspondance, compatibilité : de l'art de replacer un système technique dans la configuration culturelle qui l'englobe

Tel ne fut pas le cas des chercheurs en « technologie culturelle », qui posèrent dès les années 1970 les premiers jalons d'une exploration du programme de Marcel Mauss (Schlanger, 1991, 2012) relatif aux techniques en mettant en œuvre les propositions d'André Leroi-Gourhan et en cherchant à mettre au point toutes sortes de modes d'observation et de description des techniques (Cresswell, 1972 ; Koechlin, 1982). Entretenant d'étroites relations avec l'anthropologie économique marxiste (Digard, 1979) et souvent explicitement inspirés par les propositions de Godelier sur « l'idéal et le matériel », ils ont à l'époque porté attention aux représentations – celles des actions techniques elles-mêmes et celles, « non techniques » mais susceptibles d'être en rapport avec les manières d'agir sur la matière – dans trois champs de recherche : l'étude des *effets* des techniques dans une culture ; celle des « *reflets* » d'une culture dans des éléments d'une culture matérielle (marquage des identités ou des rapports entre hommes et femmes, indices de prestige et de pouvoir, etc. ;

4. « Nous trouvons donc à l'intérieur même de toute activité matérielle de l'homme sur la nature un ensemble complexe de réalités idéelles dont la présence et l'intervention sont nécessaires pour que cette activité ait lieu » (Godelier, 1984 : 175).

5. L'article de Godelier et Garanger (1973) comparant l'efficacité des outils de pierre et des outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée illustre cet embarras : aucun lien n'y est établi entre la description et l'analyse « technologique » par Garanger et celle de l'efficacité comparée des deux types d'objet et de leurs conséquences sociologiques par Godelier.

6. « Nous reconnaissons là une variante d'un matérialisme 'vulgaire', l'économisme, qui ravale tous les rapports sociaux au rang d'épiphénomènes accompagnant des rapports économiques, eux-mêmes réduits à un ensemble de techniques d'adaptation à l'environnement naturel et biologique » (Godelier, 1973 : 52). Ce même marxisme réducteur est plus tard simplement qualifié de « grossier » (Godelier, 1984 : 71).

7. Dans un ouvrage consacré à l'anthropologie économique marxiste, F. Pouillon (1976 : 63) pouvait par exemple écrire que « la détermination directe du technique sur les rapports sociaux apparaît pour le moins problématique » et se poser « la question de l'utilité » des études technologiques « pour la détermination d'un mode de production » (1976 : 62).

et celle des « correspondances » entre des aspects d'un système technique et d'autres aspects de la culture dont il constitue un domaine particulier – celui qui, par définition, comporte des opérations matérielles.

Parmi les travaux sur les effets d'une pratique matérielle dans un système culturel, ceux décrivant les conséquences d'un changement technique figurèrent en bonne place (au hasard, l'introduction de la brouette à pneumatique dans les marais salants bretons entraînant la disparition des « porteuses » qui, avant cette innovation, transportaient nuitamment la récolte de la veille dans des récipients posés sur leur tête [Lemonnier, 1984a : 90-100]). L'étude des « reflets » des systèmes d'idées dans une culture matérielle a porté sur les mille et une manifestations du « style » et sur le marquage de diverses identités, de groupe ou de genre (par exemple à travers l'usage différentiel de divers matériaux d'écorce battue chez les Anga [Lemonnier, 1984b]). Quant à l'analyse des relations *reciproques* entre « techniques » et société, elle est devenue, avec le succès que l'on sait, celle de l'*imbrication* dans des pratiques matérielles des relations complexes, réelles et (pour nous) imaginaires, qu'un peuple entretient avec ceux qu'il est désormais convenu d'appeler, après Bruno Latour, des « non-humains » – plantes, animaux, entités spirituelles, voire ces rares objets dont l'anthropologie parvient parfois à montrer qu'ils sont « comme des personnes » (Leach, 2012).

En ethnologie des sociétés non industrielles, l'exemple le plus abouti de cette démarche reste *La nature domestique*, qui décrit les dimensions idéelles de l'horticulture et des pratiques de chasse des Achuar (Descola, 1986). On y voit comment les idées socialement partagées sur la sociabilité des plantes, des animaux et de leurs « maîtres », et sur celles et ceux qui les cultivent ou les capturent, influent sur la matérialité même des pratiques économiques de ce petit peuple d'Amazonie, indépendamment des milieux (rives des fleuves ou territoire inter-fluvial) dont il tire ses moyens d'existence.

Cependant, dans les travaux et réflexions théoriques menées au moment où Maurice Godelier a proposé de se pencher sur la part d'idéal impliquée dans les pratiques matérielles, ce sont ceux portant sur la « correspondance » entre ces pratiques techniques et d'autres dimensions d'un système socioculturel qui doivent retenir notre attention. Cette notion relève de l'appareillage verbal dont les anthropologues faisaient alors usage pour étiqueter un champ de recherche qu'ils ne savaient comment aborder (Lemonnier, 2011), mais elle mérite examen, à la fois parce qu'on dis-

cerne dans ses usages le germe de certaines des questions auxquelles la technologie culturelle parvient depuis peu à répondre, et parce qu'on y mesure, par comparaison, le chemin parcouru : celui qui mène à se demander aujourd'hui – et à montrer, comme on le verra plus loin – quelle est *la part de matériel dans l'idéal*.

Le mérite revient à André-Georges Haudricourt d'avoir le premier proposé des hypothèses aussi fortes qu'originales établissant un rapport de causalité entre les manières d'agir sur la nature, et « le traitement d'autrui » : entre, d'une part, la façon dont on pense localement les techniques et ce sur quoi elles agissent (plantes et animaux) et, d'autre part, des manières d'envisager et de mettre en pratique les relations entre les êtres humains. Il s'agissait de propositions extrêmement générales établissant, par exemple, un lien entre une caractérisation de l'action envers les plantes et les animaux et la manière de gouverner les hommes, en Extrême-Orient et en Occident (Haudricourt, 1962), ou bien en supposant une analogie entre des observations botaniques faites par les acteurs océaniques (sur la reproduction par clonage) et l'idée qu'ils se font de ce qu'est un clan (Haudricourt, 1964b). Le détail des actions matérielles concernées n'était pas trop précisé – c'est Carole Ferret (2012) qui s'emploie aujourd'hui à rendre opérationnelles les intuitions d'André-Georges Haudricourt –, mais ces hypothèses mettaient l'accent sur l'existence de rapports s'établissant « dans les deux sens bien sûr ! » (l'ai-je entendu commenter) entre certains aspects du monde des techniques, et certains modes de pensées non techniques⁸.

Pour sa part, c'est entre « un mode de production déterminé » et « diverses formes déterminées de rapports politiques, idéologiques, etc. » que Maurice Godelier (1973 : 18) a supposé l'existence d'une « correspondance », c'est-à-dire d'une « compatibilité globale réciproque » « entre les conditions matérielles et les conditions sociales *du procès d'appropriation de la nature* » (Godelier, 1984 : 73, souligné par PL). Dans son analyse de la société des pygmées Mbuti, il a résumé sous l'expression de « causalité structurale » l'existence de liens entre diverses *contraintes* résultant de l'organisation locale de la chasse (types d'armes et d'outils, type de coopération, âge et sexe des participants, nombre de personnes susceptibles d'être nourries par le gibier capturé) et plusieurs composantes de l'organisation sociale : relations de parenté, domaine politique, pratiques religieuses. Ces contraintes exprimant les « conditions *sociales* de la reproduction du procès de production » (Godelier, 1973 : 68, souligné

8. Dans les termes d'aujourd'hui, on dirait qu'il donnait un exemple de prise en compte, dans les façons de penser une réalité sociale, d'une *affordance* perçue dans le monde matériel (Knappett, 2005). Notons que Leenhardt (1946) avait déjà attiré l'attention sur le mode de reproduction particulier de cette autre plante cérémonielle d'Océanie que sont les cordylines.

par MG) établissaient donc la mise en rapport de plusieurs domaines de la culture et de l'organisation sociale mbuti – ce qui, au passage, proposait une solution théorique au « problème de l'*articulation* réelle des rapports de parenté aux autres structures sociales qui caractérisent les sociétés concrètes, historiquement déterminées » (Godelier, 1973 : 62), problème sous-entendu par Claude Lévi-Strauss dans la notion « d'ordre des ordres » (Lévi-Strauss, 1958 : 363-364), mais non résolu.

Il va sans dire que, même si elle était loin du marxisme ou de la technologie culturelle et paraissait « trop belle pour être vraie » (Barrau, com. pers. 1975), l'étude de Roy Rappaport (1968), chez les Maring de Nouvelle-Guinée, illustre à merveille cette notion de causalité structurale en proposant un modèle culturel de gestion du milieu par un rituel régissant à la fois les cérémonies de paix, le défrichement de la forêt (en vue d'y ouvrir des jardins de tubercules), et la taille du troupeau de porcs nécessaire à la bonne tenue des rituels. Dans son célèbre *Pigs for the Ancestors*, les contraintes étaient réciproques et inscrites dans un cycle mêlant la vie matérielle (le nombre maximum de porcs qu'on peut nourrir sur un territoire défini avec des techniques horticoles données) à toutes sortes de représentations (de la croissance des plantes et des hommes, d'agents surnaturels liés à celle-ci, de la guerre, de la paix, du bon et du mauvais voisinage, etc.).

Cependant, à ces rares exceptions près, ces intuitions sur les liaisons, la mise en rapport, ou la correspondance « structurale » de divers aspects de la vie matérielle avec les représentations explicites et schèmes mentaux organisant des activités essentiellement non techniques (parenté, rituels de paix, culte de la forêt, etc.) furent explorées de façon purement rhétorique et de manière floue. Certains (dont moi-même) espéraient découvrir des analogies entre diverses « structures » caractérisant un ou plusieurs domaines de la vie sociale et d'autres ensembles de rapports plus ou moins formalisables, que l'on aurait observés *au sein même* des chaînes opératoires, et pourquoi pas, à travers une caractérisation graphique des interrelations de ces dernières au sein d'un

système technique. Bien que beaucoup plus raisonnable et ancrée dans de fines données ethnographiques, la tentative de Claude Lefebvre (1978) d'établir, à partir de l'étude du métier à tisser vertical berbère, un parallèle (et des liens causaux) entre la notion de tendance (au sens de Leroi-Gourhan) dans l'étude des techniques et celle de motivation en linguistique est toujours sans lendemain. Elle n'en reste pas moins l'une des approches des relations entre vie matérielle et monde des idées les mieux ancrées dans une ethnographie minutieuse⁹.

Des années plus tard, et jusqu'à nos jours, les dizaines de travaux relevant des *material culture studies* – qui abordent le volet « consommation » de l'anthropologie économique en mettant l'accent sur l'échange de biens déjà produits, le marquage des identités, les « carrières » des objets et leur participation au « pouvoir » de leurs détenteurs ou manipulateurs – pourraient aisément être rangés parmi les travaux qui explorent la part d'immatériel dans la vie matérielle et diverses manières d'inscrire de l'immatériel, de l'idéal dans des objets. À deux réserves près.

D'abord, ils ont longtemps exclu les techniques et les processus de *production* de leur champ d'enquête, ce qui limite quelque peu le « matériel » dont ils étudient la dimension sociale. Nonostante l'usage systématique du terme « *materiality* », elles s'inscrivent explicitement dans le prolongement des travaux de Arjun Appadurai (1986) et de Jean Baudrillard (1968), et plus récemment, de ceux d'Alfred Gell (1998), qui sont des auteurs chez qui on aurait du mal à déceler un intérêt réel pour la matérialité des productions humaines – gestes, matériaux, principes mécaniques, etc. Un peu comme s'il était entendu une fois pour toute que les dimensions physiques de la production et de l'usage des choses ne relevaient pas de l'anthropologie¹⁰.

Ensuite, même si elles abordent clairement et sous diverses formes la présence « d'idéal dans le matériel », les *material culture studies* ne disent généralement rien de la proposition inverse, relative à la présence nécessaire de matériel dans l'idéal¹¹. Or c'est précisément cette proposition qu'illustrent d'autres travaux récents, en mettant

9. Faute de place, et aussi parce qu'elle ne revendique en rien un passage par « l'idéal et le matériel », je ne mentionne pas ici cette proche cousine de l'anthropologie des techniques qu'est la sociologie de l'innovation, alias sociologie des controverses ou théorie de l'acteur-réseau (par ex. Akrich, 1987 ; Latour, 1991).

10. La place me manque pour démontrer cette proposition forte, mais on pourra lire l'article cinglant d'Ingold (2007) sur l'usage quasi magique de la notion de *materiality* et Lemonnier (2012 : 139-142) sur le caractère immatériel de la « technologie » de Gell pour constater son exactitude. Chez Gell, les mots sont parfois là – mécanisme matériel, virtuosité technique, savoir-faire, etc. –, mais il n'a jamais prêté la moindre attention aux objets ou aux techniques en tant qu'ils agissent sur la matière. Lorsqu'il s'intéresse aux gestes d'un sculpteur, par exemple, c'est pour mentionner une présence ancestrale magique en amont de la réalisation des premiers, mais sans dire un mot des principes mécaniques ou des matériaux mis en jeu, ni de ce que les acteurs en pensent.

11. Miller (2005) a incontestablement souligné la part de la matérialité dans les systèmes religieux ou politiques, mais sans montrer comment cette matérialité même – les matériaux et principes physiques mis en jeu dans un processus de production ou d'usage – est pensée dans l'action technique et, perçue comme telle, intervient dans d'autres pensées, non techniques celles-là.

PHOTO 1. – Tant par la bruyante coopération des hommes qui les construisent, que par leurs caractéristiques physiques (redondance mécanique, puissantes ligatures, grande hauteur), les barrières takola expriment sans mots plusieurs aspects éminents de l'ordre social des Baruya : la tension et l'ambiguïté des relations entre hommes et femmes, la solidarité sans faille des co-initiés qui rivalisent néanmoins pour trouver une épouse et la coopération obligatoire entre affins (Wuyabo, 1978, cliché de l'auteur)

en évidence le rôle spécifique, et jamais entrevu auparavant, joué par les aspects les plus *physiques* de certains objets et actions techniques dans la *constitution* et dans *l'expérience d'un système d'idées* et d'un univers culturel partagés¹². On est passé des correspondances de domaines de la vie sociale supposées par l'anthropologue à un intérêt pour leur *mise en correspondance* par les acteurs.

Du matériel dans l'idéal

Relevant de ce qu'on pourrait appeler une technologie culturelle « rénovée » – ou de *material culture studies* pour qui la matérialité des choses et des actions serait enfin autre chose que des mots vagues –, ces recherches contemporaines marquent plusieurs ruptures par rapport aux propositions théoriques relatives à « la part idéale du réel » et à la recherche de « correspon-

dances » entre des logiques de l'action matérielle et des caractéristiques particulières de la parenté ou du politique.

D'abord, lorsqu'elles étudient les relations des objets et des techniques avec d'autres productions sociales et culturelles (relatives au politique, aux échanges du cycle de vie, aux rapports avec l'invisible, etc.), elles prennent en compte leur dimension *physique*, ainsi que les façons toujours locales et culturellement déterminées de penser les matériaux, les acteurs, voire les principes mécaniques des actions techniques. Ensuite, ces travaux s'appuient sur des monographies centrées sur la synchronie. Leurs auteurs se demandent d'abord – avec les résultats théoriques que l'on va voir plus loin – quels sont les rôles et les spécificités des objets et des actions matérielles au sein d'un système technique particulier, dans une société et à un moment donnés. Bien entendu, lorsque des transformations conjointes de la culture matérielle et d'autres aspects d'une organisation sociale et d'un système de pensées

12. Comme me l'ont fait remarquer Philippe Descola et Denis Vidal, bien loin de l'ethnologie des techniques, les travaux de Charles Malamoud (par ex. 1989, 2005) donnent une infinité d'exemples d'un tel rôle des objets dans l'Inde védique, mais sans s'arrêter sur ce que ce rôle doit à la matérialité en elle-même.

sont observées, elles sont étudiées avec la plus grande attention, mais l'accent premier n'est plus mis sur la recherche des causes des évolutions à très long terme, comme c'était le cas des problématiques portant sur les relations entre forces productives et rapports sociaux de production ou dans les intuitions d'André-Georges Haudricourt. On se demande en quoi la culture matérielle permet de penser le vivre ensemble au sein d'un groupe humain dont on se donne la peine d'explorer en détail *toutes* les actions physiques et relations avec des objets.

Du même coup, loin de concentrer l'étude de la culture matérielle sur la production des seuls moyens d'existence, comme le faisait l'anthropologie marxiste, ou de la ramener à ces affaires d'identité, de pouvoir, de légitimité ou de controverses sur lesquelles débouchent inéluctablement les *material culture studies*, l'approche théorique contemporaine des objets et des actions socialisées sur le monde physique redéploie l'étude des techniques dans le champ de l'anthropologie la plus générale.

Enfin, comme annoncé plus haut, alors même que l'éventail des domaines et des problématiques de ces recherches contemporaines est vaste, elles ont en commun de montrer un rôle des objets et des actions matérielles qui n'avait pas été noté jusque-là et qui peut se résumer par une formule *inverse* de celle explorée il y a trente ans : *il y a (beaucoup) de matériel dans l'idéal*, et l'idéal en question concerne des sphères extrêmement variées de la réalité sociale.

Dans les années 1980 et 1990, déjà, les recherches sur la notion de système technique et sur les choix techniques (Lemonnier, 1993), sur le *Social Shaping of Technology* (Mackenzie and Wajcman, 1985) et en sociologie de l'innovation (Latour, 1991) ont montré que les représentations sociales des techniques (des matériaux, des énergies, des outils, des objets à produire ou à transformer, du rôle des acteurs dans un processus technique donné, etc.) débordent souvent du strict domaine de l'action sur la matière et concernent d'autres aspects de la réalité sociale, étiquetés comme « la parenté », « le sacré », « l'économique », « le politique », etc. On croit manipuler une clef d'hôtel, alors que l'on a en fait en main un dispositif complexe qui oblige à respecter des injonctions « morales » : « N'emportez pas la clef chez vous ! », « Refermez la porte du hall ! » (Latour, 1993).

Les travaux anthropologiques contemporains mettent eux aussi les actions matérielles en relation avec une multiplicité de domaines de la vie humaine, mais on montre désormais que leur matérialité – le fait d'être physiquement constitué comme ils le sont et d'être lié à des actions physiques –, confère aux objets et aux techniques un rôle *spécifique dans l'interface*, dans la *conjonction* même de domaines variés, c'est-à-dire dans

le fait que ces multiples sphères de la réalité sociale soient *localement pensées et vécues*, à un instant donné, comme *liées* les unes aux autres et constituant *une* culture locale. Autrement dit, ce qui caractérise les nouveaux travaux sur la culture matérielle, c'est qu'au lieu de repérer des « correspondances » entre des éléments matériels d'une culture et d'autres aspects de cette culture et de l'organisation sociale de ceux qui la partagent, on se demande en quoi la matérialité d'objets particuliers concerne *plusieurs* de ces aspects à la fois ; en quoi elle se prête à leur *mise en correspondance* par les acteurs (Lemonnier, 2012).

En l'occurrence, par leur dimension physique même – chaînes opératoires de fabrication et d'usages, matériaux et représentations associées à ceux-ci, principes physiques mis en œuvre –, certains objets jouent un rôle déterminant dans l'expression non verbale de principes et de valeurs qui sous-tendent les relations sociales dans une société donnée. Bref, les objets et les actions matérielles contribuent d'une manière singulière et irremplaçable au partage d'un univers de pensées et de façons d'agir. J'ai proposé d'appeler « résonateurs périsologiques » ces objets qui autorisent une convergence et une fusion d'idées dont résulte une information, un message non propositionnel sur la manière dont les acteurs vivent comme ils vivent (Lemonnier, 2012 : 127-132).

Par exemple, la description et l'analyse des rites funéraires par lesquels les Ankave-Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée chassent à jamais les esprits des morts récents montre que battre nuit après nuit des tambours sabliers participe à l'émergence non propositionnelle d'une vérité indicible, relative à l'atroce ambiguïté de parents maternels qui sont à la fois des donneurs de vie et d'invisibles cannibales *ombo'* qui dévorent les cadavres de leurs nièces et neveux lors de leurs propres danses dans un monde parallèle (Lemonnier, 2006, 2012 : 63-76). C'est par leur matérialité même – leurs caractéristiques physiques (type de bois, membrane, mode d'assemblage, forme), leur façonnage selon les indications d'un mythe d'origine qui détaille la chaîne opératoire à suivre, leur utilisation par des danseurs dont la ronde reproduit le tourbillon dont ils jaillissent jadis –, que les tambours mêlent dans l'esprit des participants toutes sortes de références à leur imaginaire et à leurs pratiques liés à leur coexistence avec les *ombo'* : l'origine de la vie et celle des tambours, les « récits vrais » de festins cannibales, mais aussi la dispersion des Ankave dans des campements forestiers les protégeant des monstres invisibles, les pratiques quotidiennes des chamans qui ravaudent les entrailles des victimes, les dons de gibiers aux maternels dans l'espoir de compenser le principe vital (le sang) qu'ils ont transmis, l'angoisse de leur visite

à un oncle maternel (Lemonnier, 2006, 2012 : 63-76).

Dans un tel contexte rituel, la communication, l'« émergence » (Hutchins, 2005) non verbale de « valeurs fondamentales » (« *implicit non-verbal statements* » [Forge, 1966 : 30]) passe par une activation de multiples sens déjà soulignée par les spécialistes de l'art et de l'action rituelle¹³ (Leach, 1976 : 41 ; Tambiah, 1985 : 128 ; Tuzin, 2002). Mais on sait aujourd'hui que certains objets *a priori* ordinaires, dont la fonction physique est évidente, ont le même rôle. C'est le cas des (trop) robustes barrières *takola* protégeant les jardins des Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée qui, en elles-mêmes et par le moment de leur fabrication disent sans mots quelques-unes des tensions qui traversent trois piliers de la société et de la culture baruya : l'asymétrie entre les hommes et les femmes, les relations entre hommes initiés et celles entre beaux-frères (Lemonnier, 2012 : 21-43). Au passage, il est essentiel de remarquer que ces objets, qu'ils soient rituels comme un tambour ou aussi (faussement) ordinaires qu'une palissade de bois, ne sont pas (ou pas seulement, en tout cas pas d'abord) polysémiques. Ils ne veulent pas dire plusieurs choses : ils renvoient à plusieurs choses et, en évoquant *pourquoi il faut penser celles-ci simultanément*, ils ne communiquent qu'un seul message, souvent relatif à des aspects fondamentaux d'une société (Lemonnier, 2012 : 119-121).

D'autres travaux océanistes – ceux de Frederick Damon¹⁴, Ludovic Coupaye¹⁵, James Leach¹⁶, Isabelle Leblic¹⁷, Denis Monnerie¹⁸, Sandra Re-

volon¹⁹ – montrent pareillement comment des objets particuliers *établissent, pour les acteurs, la mise en correspondance* de leurs pensées et de leurs pratiques dans diverses sphères de leur vie sociale. Et en rendant compte de la spécificité des actions sur la matière dans un groupe humain donné, ils apportent, sur les organisations sociales et les systèmes de pensées, des informations qu'il est impossible de mettre en évidence autrement. Ils complètent de manière essentielle les champs plus classiques de l'anthropologie car on sait désormais décrire précisément comment, par leur matérialité, leurs caractéristiques physiques et la façon dont on se les représente localement, et pas *seulement* par leur style, leur décor et ce qu'on peut y « lire » en les regardant ou en les utilisant à des moments particuliers, certains objets, « font », dans des contextes variés, souvent rituels, *mais pas toujours*, quelque chose de spécifique dans les relations sociales – ou plutôt, pour reprendre une expression de Annette Weiner (1983), font, dans les relations entre les individus et les groupes, ce que les mots, ou les mots seuls, ne peuvent pas faire.

Au-delà de la distinction entre « faire » et « signifier », ce qu'il y a désormais lieu d'expliquer, c'est l'aptitude qu'ont les enchevêtrements d'actions matérielles et de logiques sociales – ce mélange, ce « *seamless web* » (Hughes, 1986) d'actions sur la matière et de logiques sociales autres que « techniques » – à « dire » et « renforcer » des relations sociales, tout en se demandant pourquoi les actions matérielles et les objets *se prêtent si bien* à cette fusion de pensées qui se trouve au

13. Ainsi que par les anthropologues cognitivistes, qui voient dans la mise en œuvre de multiples « systèmes d'inférence » l'une des explications de la solidité des représentations religieuses (Boyer, 2001).

14. Ayant enquêté de manière approfondie sur les pirogues de Muyuw, Damon a ainsi montré que ces objets sont des « techniques de communications complexes » qui « synthétisent » des relations entre les diverses communautés insulaires impliquées dans la *kula* (Damon, 2008 : 125) et « disent » des domaines de pensée et d'action des populations du *kula ring* qui seraient autrement restés ignorés de l'anthropologie. Le mode de fabrication des pirogues renvoie aux échanges de matériaux entre les diverses îles, ainsi qu'à la répartition des risques que l'oscillation climatique *El Niño* fait courir à leurs habitants, ce qui ouvre des perspectives nouvelles sur cet ensemble de sociétés qui, depuis Malinowski, compte parmi les plus étudiés par la discipline.

15. L. Coupaye (2009, 2013) a expliqué en quoi les ignames cérémonielles des Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée sont des « artéfacts » qui entrelacent la technique la plus matérielle, les rituels, les échanges et toute la vie sociale dans cette population du Sepik. Il a avancé l'hypothèse que c'est cet entrelacement qui octroie aux grandes ignames leur « pouvoir esthétique », leur capacité à rassembler, pour ceux qui les observent lors des cérémonies, tout ce qu'elles représentent dans leur société et en fait des richesses qu'on peut échanger.

16. Enquêtant sur la Rai Cost de Papouasie-Nouvelle-Guinée, J. Leach (2002, 2012) a montré que la fabrication des tambours à fente – le fait même d'avoir participé à leur création matérielle, c'est-à-dire à ce moment particulier de la vie de ces objets qui mêle rite, mythe et action technique –, est ce qui leur donne une place dans les relations sociales qui les apparente à des personnes.

17. Les travaux d'I. Leblic (2008) sur les clans pêcheurs kanak révèlent comment certains objets (filets de pêche lestés de pierres magiques, par exemple) établissent le lien entre des mythes d'origines des espèces, les représentations de celles-ci et l'existence même de ces clans spécialisés dans une activité technique.

18. Selon D. Monnerie (2010), à Arama (Nouvelle-Calédonie), c'est seulement à l'occasion de cérémonies lors desquelles divers objets, mais aussi des danses et des déambulations constituent pour les acteurs autant d'expériences pluri-sensorielles, qu'une dimension cardinale de leur organisation sociale – la notion de « Grande Maison » – est donnée à voir et à vivre collectivement.

19. S. Revolon (2006, 2007) explique que ce que « font » les bols sculptés dans le monde des Owa (îlot d'Aorigi, îles Salomon) ne se limite pas à ce que l'anthropologue peut dire de l'objet fini (et de son iconographie), de son rôle dans les échanges ou des stratégies économiques et politiques des organisateurs des cérémonies dans lesquelles ces objets interviennent. C'est aussi la façon dont, matériellement, on incorpore dans les objets un piège à esprits en façonnant, de ses mains, à partir d'une bille de bois, un bol qui fascine les habitants du monde invisible dans toutes sortes de circonstances.

PHOTOS 2-3. – Pour les Ankave-Anga, battre les tambours funéraires contribue à l'émergence d'un message non propositionnel relatif à l'ambiguïté mortifère des parents maternels (Ayakupna'wa, 1987, clichés de l'auteur)

cœur de dispositifs de communication non propositionnels.

En posant également aux manières de faire, de fabriquer, de manipuler des objets les questions anthropologiques les plus générales – celle de l'échange, des valeurs, des rapports avec l'invisible, du vivre ensemble, etc. –, ces recherches nouvelles menées en Mélanésie ne font rien moins que d'explorer pour la première fois en totalité le programme de Mauss « technologue »²⁰. Cependant, il suffit de lire Pierre Le Roux (à paraître) sur la Thaïlande, Marie-Claude Mahias (2002) sur l'Inde, Fernando Santos-Granero (2009) sur l'Amazonie, Jean-Pierre Warnier (2009) sur l'Afrique ou Webb Keane (2003) sur l'Indonésie pour se convaincre que ce rôle nouveau (pour les anthropologues) des objets et des actions techniques n'est pas propre à une région particulière du monde.

En revanche, cet accent nouveau sur le rôle irremplaçable des pratiques matérielles pour penser localement les spécificités d'une culture et d'une organisation sociale prend une résonance particulière dans le cas de la Mélanésie, par ce qu'il

peut apporter à l'étude de questions pendantes concernant aussi bien l'anthropologie du rituel que l'étude des échanges ou celle des rapports complexes entre substances et relations, mais aussi l'anthropologie de l'art et, bien entendu, les modalités de la lente irruption de la modernité.

Dans le champ de l'anthropologie du rituel, l'ethnographie des cérémonies funéraires des Ankave-Anga révèle le mélange insécable de mythes, de pratiques techniques et d'actions rituelles qui confère à leurs cérémonies funéraires leur sens et leur efficacité sociale, c'est-à-dire leur capacité à générer sans mots le message relatif à la macabre tension qui traverse leur façon de vivre ensemble. Loin d'être ce dont il n'y aurait *pas* lieu de parler dans l'étude des rites²¹, les objets et les techniques sont au centre de ce processus – ainsi que les mythes qui les associent au rituel dans lequel ils interviennent. Cette capacité à rassembler des aspects variés d'une culture, d'une organisation sociale et d'un système de pensée n'est pas limité au rituel (Hutchins, 2005 ; Tuzin, 2002), mais, à travers elle, le mythe et la technique sont replacés *au cœur* du rituel.

20. Sur Mauss « technologue » et l'histoire de l'étude des techniques par l'école française de sociologie, on consultera Schlanger (1991, 2012).

21. Parce que, selon les critères de l'anthropologie, le rituel est, par définition, considéré comme le domaine dans lequel le lien entre cause et effet n'est plus établi (par ex. Lévi-Strauss, 1971 : 600 ; Gardner, 1983 : 349 ; Rappaport, 1979 : 177).

L'anthropologie des rapports entre les dimensions matérielles et immatérielles d'un système socioculturel dont je viens de donner des exemples débouche également sur des perspectives nouvelles pour l'étude des échanges. Comme on le sait, malgré de nombreux livres et articles sur les équivalences entre objets et personnes qui sous-tendent nombre de prestations en Mélanésie, la manière dont sont pensés ces objets et la part que tient la matérialité dans ces équivalences entre personnes et choses restent mystérieuses. En ouvrant un unique champ de recherche dans lequel les objets d'« art », « rituels », « ordinaires » ou « d'échange » peuvent être envisagés simultanément parce qu'ils pourraient avoir en commun de participer à une communication non propositionnelle, on est amené à considérer simultanément les objets qui circulent lors des échanges cérémoniels et ceux dont la détention confèrent leurs pouvoirs aux experts rituels. Vaste programme, on en conviendra. En particulier, sachant ce que les manipulations matérielles (fabrication, usage) « font » de spécifique dans un système de pensée, on aurait désormais tort de ne pas analyser simultanément relations et substances : la manière dont sont perçus les objets et les matériaux qui les composent est indissociable et constitutive des relations à propos desquelles on les échange.

Dans un autre domaine classique de l'anthropologie, il y aurait lieu de se demander la part que tiennent les objets qui jouent le rôle de résonateurs périsnologiques dans la stabilité ou la transformation des configurations culturelles, et en tout premier lieu là où celles liées à la modernité peuvent être reconstituées ou observées. Par exemple, les tambours des Ankave-Anga ont sans doute à voir avec l'étonnante solidité des rites mortuaires lors desquels on les joue, une soixantaine d'années après l'ébauche de la christianisation. De même, les barrières *takola* et les maisons rondes à toit de chaume sont partout présentes dans le paysage baruya alors qu'elles ont disparu chez leurs proches cousins sambia il y a une vingtaine d'années, en même temps que les rites masculins et l'ancienne forme de mariage (par échange des « sœurs ») étaient abandonnés. Au passage, se pourrait-il que les objets « périsnologiques » tiennent une place spéciale dans les phénomènes d'invention de la tradition, là où ceux-ci dominent la vie politique ?

Dernière remarque : tant les objets dont la fabrication et l'usage matériel conduisent à l'émergence de messages non propositionnels (pirogues des Massim, ignames des Abelam, tambours de la Rai Coat ou des Ankave, grande maison d'Arama, bols de bois des Owa) que les savoirs et savoir-faire qui leur sont associés sont, au moins en théorie, tangibles, susceptibles d'être collectés et présentés matériellement (pour les objets) ou partiellement mis en mots (pour les savoirs et sa-

voir-faire). On pourrait en rendre compte dans un musée ou lors d'une exposition. En revanche, les processus cognitifs qui semblent mis en jeu lors de l'émergence, dans l'esprit des acteurs qui les utilisent, de propositions non verbales sur leurs propres manières de vivre, sur la logique d'un imaginaire et de pratiques partagées, échappent à un tel recueil et à une telle monstration. S'agit-il même d'un « patrimoine immatériel » ? Assurément, il s'agit d'une façon, propre à chaque peuple ou culture, de penser ses manières de vivre ensemble à l'aide d'objets. Mais cet assemblage-là de matériel et d'idéal échappe à toute patrimonialisation. Ce qui n'empêche pas, à partir des objets supports de ces processus mentaux complexes, d'évoquer et de chercher à comprendre pourquoi, avec ou *sans référence* aux ancêtres, à l'identité, ou à divers « pouvoirs », ces objets se situent au cœur d'une manière de vivre ensemble – et de faire de l'anthropologie.

BIBLIOGRAPHIE

- AKRICH Madeleine, 1987. Comment décrire des objets techniques, *Techniques & Culture* 9, pp. 49-64.
- APPADURAI Arjun, 1986. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARRAU Jacques, 1975. Écologie, in R. Cresswell (éd.), *Élément d'ethnologie. 2. Six approches*, Paris, Armand Colin, pp. 7-43.
- BARRAU Jacques, 1977. Histoire naturelle et anthropologie, *L'Espace géographique* 3, pp. 203-209.
- BAUDRILLARD Jean, 1968. *Le système des objets*, Paris, Gallimard.
- BOYER Pascal, 2001. *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont.
- COUPAYE Ludovic, 2009. Ways of enchanting. *Chânes Opératoires* and Yam Cultivation in Nyamikum Village, Maprik, Papua New Guinea, *Journal of Material Culture* 14, 4, pp. 433-458.
- COUPAYE Ludovic, 2013. *Growing Artefacts, Displaying Relationships. Yams, Art and Technology amongst the Abelam of Papua New Guinea*, London, New York, Berghahn Books.
- CRESSWELL Robert, 1972. Les trois sources d'une technologie nouvelle, in J.M.C. Thomas et L. Bernot (éds), *Langues et techniques, nature et société. vol. 2 Approche ethnologique approche naturaliste*. Paris, Klincksieck, pp. 21-27.

- DAMON Frederick, 2008. On the Ideas of a Boat: From Forest Patches To Cybernetic Structures, in C. Sather and T. Kaartnen (eds), *Beyond the horizon: essays on myth, history, travel and society*, Helsinki, Finnish Literature Society, Studia Fennica Anthropologica 2, pp. 123-144.
- DESCOLA Philippe, 1986. *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (avec la Fondation Singer-Polignac).
- DIGARD Jean-Pierre, 1979. La technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle ?, *L'Homme* 19, pp. 73-104.
- FERRET Carole, 2012. Vers une anthropologie de l'action. André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique, *L'Homme* 202, pp. 113-139.
- FORGE Anthony, 1966. Art and environment in the Sepik, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*, pp. 23-31.
- GARDNER Don, 1983. Performativity in Ritual: The Mianmin Case, *Man* (n.s.) 18, pp. 346-360.
- GELL Alfred, 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- GODELIER Maurice, 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspéro.
- , 1984. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.
- GODELIER Maurice et José GARANGER, 1973. Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, *L'Homme* 13, 3, pp. 187-220.
- HAUDRICOURT André-Georges, 1962. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui, *L'Homme* 2, 1, pp. 40-50.
- , 1964a. La technologie science humaine, *La Pensée* 115, pp. 28-35.
- , 1964b. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans, *L'Homme* 4, pp. 93-104.
- , 1985. Avant-propos : À propos de l'ethnoscience, in S. Bahuchet, *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine. Ethnologie écologique*, Paris, SELAF et CNRS, coll. Ethnoscience, p. 7.
- HUGHES Thomas P., 1986. The Seamless Web: Technology, Science, Etcetera, Etcetera, *Social Studies of Science* 16, pp. 281-92.
- HUTCHINS Edwin, 2005. Material Anchor for Conceptual Blends, *Journal of Pragmatics* 37, pp. 1555-1577.
- INGOLD Timothy, 2007. Materials against materiality, *Archeological Dialogues* 14, pp. 1-16.
- KEANE WEBB, 1983. Semiotics and the social analysis of material things", *Language & Communication* 23, pp. 409-425.
- KNAPPETT Carl, 2005 *Thinking Through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- KOECHLIN Bernard, 1982. L'ethnotechnologie : une méthode d'approche des gestes de travail des sociétés humaines, *Geste et Image ns : Anthropologie de la Gestuelle, Anthropologie de l'Image*, actes de l'Atelier 8 du colloque international du CNRS, *La Pratique de l'Anthropologie Aujourd'hui*, organisé par l'AFA, pp. 13-38.
- LATOUR Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- , 1993. *La clef de Berlin*, Paris, La Découverte.
- LEACH Edmund, 1976. *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEACH James, 2012. La mort du tambour à fente. Choses uniques sur la Rai Coast de Papouasie-Nouvelle-Guinée, *Techniques & Culture* 58, pp. 28-47.
- LEBLIC Isabelle, 2008. *Vivre de la mer, vivre avec la terre en pays kanak. Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Océanistes, coll. Travaux et documents océanistes 1.
- LEFÉBURE Claude, 1978. Linguistique et technologie culturelle : l'exemple du métier à tisser vertical berbère, *Techniques & Culture* 3, pp. 84-148.
- LEENHARDT Maurice, 1946. Le "Ti", *Journal de la Société des Océanistes* 2, pp. 191-208.
- LEMONNIER Pierre, 1984a. *Paludiers de Guérande. Production du sel et histoire économique*. Paris, Institut d'ethnologie.
- , 1984b. L'écorce battue chez les Anga de Nouvelle-Guinée, *Techniques & culture* 4, pp. 127-175.
- , 1993. *Technological Choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*, London, Routledge.

- LEMONNIER Pierre, 2006. *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock.
- , 2011. Fallait-il en passer par là ? Du grand silence des forces productives en anthropologie marxiste aux joies de la technologie culturelle rénovée, in N. Barbe et J.-F. Bert (éds), *Penser le concret. André Leroi-Gourhan, André Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris, Créaphis Éditions, pp. 81-88.
- , 2012. *Mundane Objects. Materiality and Nonverbal Communication*, Left Coast Press, Walnut Creek (California).
- LEMONNIER Pierre (éd.), 1993. *Technological Choices. Transformation in Material Cultures since the Neolithic*, London, Routledge.
- LE ROUX Pierre, à paraître. *Les Maîtres du kriss. Stratégie et métémpsychose chez les Jawi (Patani, Sud de la Thaïlande)*, Paris, SevenOrients, coll. Nature humaine.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- , 1971. *Mythologiques IV : L'homme nu*, Paris, Plon.
- MACKENZIE Donald and WAJCMAN Judy, 1985. *The Social Shaping of Technology*, Buckingham, Open University Press.
- MAHIAS Marie-Claude, 2002. *Le barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- MALAMOUD Charles, 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte.
- , 2005. *La danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Paris, Seuil, coll. La librairie du XXI^e siècle.
- MAUSS Marcel, 1968a [1923-24]. Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, pp. 149-279.
- , 1968b. Les techniques du corps, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, pp. 365-386.
- MILLER Daniel, 2005. *Materiality*, Durham, London, Duke University Press.
- MONNERIE Denis, 2010. Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131, pp. 191-207.
- POUILLON François, 1976. *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Paris, Maspéro.
- RAPPAPORT Roy A., 1968. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven and London, Yale University Press.
- , 1979. *Ecology, Meaning, Religion*, Richmond (Ca), North Atlantic Books.
- REVOLON Sandra, 2006. *Makira* (Aorigi, Est des îles Salomon), in S. D'Onofrio et F. Joulain (éds) *Dire le savoir-faire. Gestes, techniques et objets*, Paris, L'Herne, coll. Cahiers d'anthropologie sociale 1, pp. 97-111.
- , 2007. 'Les esprits aiment ce qui est beau'. Formes, sens et efficacité rituelle des sculptures owa (Est des îles Salomon), *Annales de la Fondation Fyssen* 21, pp. 63-75.
- SAHLINS Marshall, 1968. La première société d'abondance, *Les Temps modernes* 268, pp. 641-680.
- SANTOS-GRANERO Fernando (ed.), 2009. *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, The University of Arizona Press.
- SCHLANGER Nathan, 1991. Le fait technique total. La raison pratique et les raisons de la pratique dans l'œuvre de Marcel Mauss, *Terrain* 1, pp. 114-130.
- , 2012. *Techniques, Technologie et civilisation, Marcel Mauss*, Paris, PUF.
- TAMBIAH Stanley J., 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass), London, Harvard University Press.
- TUZIN Donald, 2002. Art, Ritual and the Crafting of Illusion, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 3, 1, pp. 1-23.
- VAYDA Andrew P, 1969. *Environment and Cultural Behavior*, Garden City, NY, The Natural history Press.
- WARNIER Jean-Pierre, 2009. *Régner au Cameroun. Le Roi-Pot*, Paris, Karthala, CERI.
- WEINER Annette B., 1983. From words to objects to magic: Hard words and the boundaries of social action, *Man* (n.s.) 18, 4, pp. 690-709.