L'HOMME

L'Homme
Revue française d'anthropologie

194 | 2010
Des maisons et des pierres

Comptes rendus

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/lhomme/22428
DOI : 10.4000/lhomme.22428
ISSN : 1953-8103

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 10 mai 2010
Pagination : 179-247
ISSN : 0439-4216

Référence électronique
« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 194 | 2010, mis en ligne le 05 mai 2012, consulté le 23 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/22428 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lhomme.22428

© École des hautes études en sciences sociales

Claude Hélène Perrot
Les Éotilé de Côte d'Ivoire aux XVIIIe et XIXe siècles. Pouvoir lignager et religion
Paris, Publications de la Sorbonne, 2008
256 p., bibl., index, ill., fig. (« Homme et société » 33).

Dans les années 1960 et 1970, s'est constituée, sans en porter le titre, ce que l'on pourrait appeler une école africaniste française ou plutôt francophone qui n'a jamais, à proprement parler, théorisé sa pratique, a rassemblé des personnalités de divers horizons disciplinaires (de l'ethnologie à l'histoire en passant par la géographie, la sociologie et l'économie) et peut revendiquer quelques maîtres ou inspirateurs aussi bien dans la génération qui l'a précédée en France que dans l'école de Manchester en Grande-Bretagne ou, un peu plus tard, dans la « micro storia » italienne.

Ce mouvement, composé de courants divers, s'est exprimé dans des monographies villageoises ou régionales qui sont en général très riches, très scrupuleuses et fournissent à qui veut réfléchir sur des thèmes plus larges et transversaux, comme la religion ou le pouvoir, une inestimable matière première. Ce qui ne signifie pas que, dans la plupart d'entre elles, cet effort de comparaison ou de réflexion n'ait pas été largement amorcé, en dépit du caractère local et minutieux de l'étude ; mais, sous l'influence sans doute de l'anthropologie britannique, le souci de l'observation y est si respecté qu'on peut le plus souvent y faire une claire distinction entre les éléments descriptifs et la partie spéculative, en sorte que, à la limite, on pourrait s'appuyer sur ces mêmes éléments pour en proposer une autre interprétation. C'est bien là, à mon sens, l'éloge le plus fort qu'on puisse faire d'une monographie.

Les remarques précédentes pourraient inspirer une certaine nostalgie. Il y a eu, dans la vingtaine d'années qui a suivi les indépendances dans l'Afrique francophone, un certain optimisme qui s'est traduit, non parfois sans difficultés politiques, par une collaboration ouverte et amicale entre chercheurs français et africains et, sur le plan intellectuel, par l'éclosion d'un certain nombre d'œuvres majeures comme celles, pour en rester à la Côte d'Ivoire si chère au cœur de Claude Hélène Perrot, de Harris Memel-Fotê et d'Henriette Diabaté. Pour plusieurs raisons, qui tiennent à la fois à l'histoire tout court et à celle de nos disciplines, on peut craindre que le temps de ces œuvres ancrées dans l'expérience d'un terrain particulier soit aujourd'hui révolu.

Dans ce contexte, le livre de Claude Hélène Perrot a la valeur d'un rappel à l'ordre. Minutie apportée au recueil des traditions locales, soin mis à donner la parole aux informateurs, croisement des témoignages oraux avec les sources écrites disponibles (les plus anciennes remontent au XVIIe siècle), comparaison avec les populations voisines, tout dans ce subtil

démontage et ce savant remontage de l'histoire des Eotilé contribue au caractère exemplaire de la belle mosaïque régionale que Claude Hélène Perrot a su élaborer au fil des années.

Elle est connue comme la grande spécialiste du royaume anyi du Sanwi, à propos duquel elle a su mettre en valeur le fonctionnement d'un système monarchique qui fait une place importante aux esclaves et à leurs descendants. Elle a étudié les grandes mises en scène symboliques qui assurent la perpétuation du royaume, comme les rituels d'inversion au cours desquels les descendants de captifs jouent un rôle essentiel. Ici, l'accent est mis sur la gestion des liens qui, depuis le XVII[e] siècle, faisaient théoriquement du pays éotilé une dépendance du Sanwi, dépendance qui s'est atténuée dans le courant du XIX[e] siècle. Les Eotilé, grâce à leur système lignager fort articulé à une organisation religieuse cohérente, dont l'auteure explore méticuleusement toutes les subtilités, ont alors acquis une relative autonomie par rapport au pouvoir royal.

L'œuvre de Claude Hélène Perrot constitue, certes, un apport majeur à l'histoire de la Côte d'Ivoire. Elle est également un modèle de travail de terrain, une référence inévitable non seulement pour les anthropologues et les historiens s'intéressant à l'Afrique, mais aussi pour tous ceux que passionnent aussi bien la question de l'apport des traditions orales à la connaissance historique que celle, toujours récurrente dans des contextes différents, du rapport entre organisation politique et organisation religieuse.

Marc Augé

Paul Rabinow & George E. Marcus
with James D. Faubion & Tobias Rees
Designs for an Anthropology of the Contemporary
Durham-London, Duke University Press, 2008, 140 p., notes, index.

DEPUIS PRÈS de trente ans, l'ethnologie est engagée dans une réflexion critique qui concerne tout aussi bien ses « méthodes » (le terrain, l'observation participante), que ses modes narratifs et ses objets traditionnels (les notions de « société » et de « culture » sont de plus en plus remises en cause du fait des limites et réifications arbitraires qu'elles imposent). En découle un malaise profond au sein de la profession qui rejaillit négativement sur son positionnement dans le champ des sciences sociales, sur la légitimité du travail de terrain, sur un style ethnographique qui peut paraître plus esthétisant qu'analytique et, en définitive, sur les vocations que l'ethnologie peut susciter. Le constat vaut pour la France, mais aussi pour la discipline telle qu'elle est pratiquée dans le monde anglo-saxon. Divers ouvrages ont contribué à ce travail d'introspection, qui va de pair avec un déni postmoderne de la pertinence des différents paradigmes théoriques jusqu'alors inculqués. Ces ouvrages sont nombreux, mais ceux auxquels se réfère le présent recueil d'entretiens sont principalement *Reinventing Anthropology* édité par Dell Hymes en 1972, *Fieldwork in Morocco* de Paul Rabinow (1977) et *Writing Culture* édité par James Clifford et George E. Marcus en 1986 [1].

On a reproché à ces ouvrages de remettre en cause les canons de la discipline, sans vraiment proposer d'alternative épistémologique et méthodologique. Paul Rabinow et George Marcus ont, depuis, tenté de combler le vide ainsi créé en proposant, aussi bien dans leurs cours que dans leurs récents écrits, des formes d'action et des appareillages conceptuels qui permettraient à l'ethnologie d'assumer une fonction originale dans l'analyse des faits sociaux et culturels contemporains [2]. D'où l'idée de Tobias Rees de réunir ces deux protagonistes d'une refonte de la discipline pour une série d'entretiens, auxquels participa également James Faubion, un collègue de George Marcus et ami de Paul Rabinow.

Qu'est-ce que l'ethnologie aujourd'hui, dès lors que la discipline n'est plus seulement l'étude ethnographique du lointain et de l'autre culturel ? Telle est la question au cœur du débat. Pour aborder le problème, les deux auteurs se rejoignent sur de nombreux points tout en se réclamant d'orientations sensiblement différentes. D'un côté, Paul Rabinow mobilise de multiples références philosophiques (Nietzsche, Hegel, Sartre, Foucault, Derrida) pour rompre radicalement avec les modèles sociaux et culturels du passé. Selon lui, le présent est un défi conceptuel et logique majeur du fait des changements complexes dont il est l'expression. Son projet consiste à identifier et caractériser de tels changements en se référant, dans ses travaux les plus récents, au point de vue des experts et des élites [3]. George Marcus privilégie à l'inverse le point de vue des gens du commun

1. Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology,* New York, Pantheon Books, 1972 ; Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977 ; James Clifford & George Marcus, eds, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
2. On pense notamment à : George Marcus, ed., *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998 ; et à Paul Rabinow, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipement*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
3. Paul Rabinow & Talia Dan-Cohen, *A Machine to Make a Future. Biotech Chronicles*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

et cherche à établir des passerelles entre les modalités techniques antérieures et contemporaines du terrain et de l'ethnographie, afin de maintenir un lien historique sur le plan pédagogique. Il interpelle Rabinow sur la priorité que ce dernier confère aux prémisses et à l'émergent *(untimely)*, au détriment des formes et normes culturelles mieux établies et dont la portée sociologique et symbolique est du même coup plus facile à saisir. Il y a là, selon lui, un risque dangereux de confusion entre le travail journalistique ou d'expertise qui réagit « à chaud » aux événements et l'œuvre ethnographique dont l'une des priorités est le temps donné au « temps du terrain » et dont la propriété distinctive est le recul analytique. Concernant les formes de partenariat épistémiques qui s'engagent par l'observation participante, Paul Rabinow s'efforce de créer un espace de contiguïté, hétérotypique, où plusieurs personnes collaborent dans le respect de leurs différences, là où George Marcus conçoit ce partenariat dans les termes plus classiques de l'appropriation mutuelle. L'un et l'autre se rejoignent cependant sur un constat : l'ethnologie étudie encore aujourd'hui les processus adaptatifs avec des moyens développés pour des peuples supposés vivre hors du temps. De plus, l'un des enseignements à tirer de *Writing Culture* est qu'il faut « déparoissialiser » la discipline, c'est-à-dire la rendre plus ouverte à des expériences ethnographiques et à des élaborations intellectuelles neuves, aux objets élargis (l'analyse des milieux financiers, juridiques, bio-technologiques, par exemple), sans verser dans l'empirisme ni dans des paradigmes clés qui verrouillent la créativité du chercheur.

De la confrontation d'idées constitutive de l'ouvrage résultent deux concepts programmatiques, objets d'un relatif consensus : celui de *design* (projet, plan, maquette) et celui, corrélatif, de *design studio* qui prend pour modèle le travail coordonné des cabinets d'architectes. Le terme *design* recouvre tout à la fois la forme prise par le terrain et sa présentation textuelle. En amont, il renvoie à l'effort pédagogique pour apprendre aux étudiants l'art de concevoir leur propre projet selon deux postulats de départ : 1) il existe des faits culturels susceptibles de se constituer, selon des trajectoires temporelles variées, en assemblages évolutifs, selon Rabinow, ou en séries de processus disjoints *(contraptions),* selon Marcus, mais pas de culture que l'on puisse clairement circonscrire ; 2) l'ethnographie contemporaine se doit d'être multi-située, car elle doit combiner le résiduel, l'émergent et le dominant. Partant de là, le *design studio*, explique Tobias Rees dans la conclusion, est un espace institutionnel où l'on transmet ces principes et, plus généralement, l'équipement conceptuel de base de la discipline et ses techniques. C'est aussi un lieu où l'on présente les prémisses de sa recherche, où l'on se familiarise avec la littérature pertinente, où l'on se sensibilise à l'histoire unique qui émerge du rapport au terrain et où l'on discute ce qui en constitue les données.

Finalement, les orientations épistémologiques des quatre contributeurs de l'ouvrage consacrent un mode de pensée que Paul Rabinow qualifie lui-même de casuistique (p. 102), mode de pensée selon lequel il n'y a pas de systèmes ou de structures, mais des cas particuliers. L'ethnologie devrait seulement être définie par référence à sa méthode et un ensemble commun de questions et de problèmes à résoudre. Le hiatus est que lesdits problèmes et questions ne sont pas abordés dans le présent volume. Paul Rabinow est sans doute actuellement l'ethnologue américain qui connaît le mieux la France. Il y a étudié et enseigné. Pourtant, George Marcus et lui ne prennent pas en compte la tradition durkheimienne et son ambition anthropologique visant à découvrir, par l'entremise d'une sociologie comparative, des lois de portée générale, applicables à l'ensemble de l'humanité. Or, la recherche de ces lois fait partie des questions et problèmes à résoudre. De manière assez simpliste, ils font du « terrain » le facteur distinctif essentiel de la discipline, alors que celui-ci a toujours été un terme générique commode recouvrant

une grande variété de méthodes et, à ce titre, n'est guère fédérateur. Quant au *design studio*, les options pédagogiques qui le caractérisent sont pour l'essentiel déjà mises en pratique dans nombre de formations doctorales, en France notamment. Par conséquent, on ne voit pas très bien en quoi, les propositions qui jalonnent le livre peuvent, en dépit du caractère original et utile de certaines d'entre elles, permettre de surmonter la crise existentielle que la discipline traverse actuellement.

Bernard Formoso

Marcel Detienne
Où est le mystère de l'identité nationale ?
Paris, Panama, 2008, 152 p., notes bibliogr., annexes (« Cyclo »).

Le titre du dernier ouvrage de Marcel Detienne pourra d'abord laisser perplexe : non que l'identité nationale soit, pour un lecteur d'Europe occidentale, un sujet exotique *a priori*, loin s'en faut ; probablement ne s'étonnera-t-il pas trop non plus d'abord que cette identité se donne comme un « mystère » : c'est progressivement, au fil de l'exploration, que le mot prendra tout son sens, révélant sa charge d'étrangeté. Ce qui, en revanche, piquera d'emblée sa curiosité, c'est que la question soit posée en termes de lieu.

Elle se démarque ainsi d'énoncés plus convenus (*Qu'est-ce que le mystère de l'identité nationale ?* ou, plus assertorique : *Le mystère de l'identité nationale*) qui promettraient un questionnement sur la nature – sinon l'essence – de l'Identité, susceptible de se déployer dans la forme canonique d'une dissertation de philosophe. Cette dissonance traduit en fait un écart méthodologique : l'identité nationale ne sera pas abordée de l'intérieur, avec l'empathie de l'autochtone qui en éprouve les effets galvanisants dans sa subjectivité (tel le Socrate du *Ménéxène*, envoûté par l'éloge de sa propre cité – pp. 22-27 –, ou l'historien barrésien « affecté » par le passé de sa nation et qui écoute refluer à travers lui la voix de la Terre et des Morts de sa patrie – pp. 96-99), mais depuis l'extérieur, à partir d'un regard éloigné qui permet de la situer, de la localiser, voire de la « remettre à sa place ».

Ce point de vue ne se réclame pourtant aucunement d'une illusoire transcendance, grâce à laquelle le savant « objectif » prétendrait échapper au contexte historique de son énonciation : ce qui permet de relativiser les représentations cristallisées – en France ou en Allemagne – autour de la nation et de sa singularité, et d'en percevoir la bizarrerie, c'est la démarche anthropologique ; elle s'appuie pour ce faire sur le comparatisme, avec son double mouvement : aller visiter d'autres expériences de par le monde et au long de l'histoire pour voir comment les hommes se sont ici et là représenté leur lien à leur pays et se sont fabriqué un passé ; puis revenir sur la manière dont en usent nos propres sociétés afin de constater à quel point des idées ou des pratiques qui nous paraissaient aller de soi sont en fait surprenantes et dépourvues d'évidence vues d'ailleurs – et, partant, s'interroger sur la dimension imaginaire ou religieuse de ces « mythidéologies ». Bref, construire des comparables et s'en servir de catalyseurs pour mieux comprendre les sociétés humaines, y compris les nôtres, en leur riche variabilité.

Ce parcours en zigzag permet bel et bien cependant d'esquisser une topologie.

Il appert tout d'abord que la formule (empruntée à l'historien René Rémond)[1] ne fait sens que dans l'espace d'une tradition occidentale imbue de christianisme, où se développent conjointement une conception de la personne comme individu unique, source et responsable de ses actes dans la durée (bientôt distingué de tout autre au moyen de ses empreintes digitales, de son ADN *et* de sa carte d'« identité » par de zélés fonctionnaires), et une mythologie de l'appartenance nationale ou de l'autochtonie. Pour se convaincre que la personne ainsi conçue est l'invention d'un milieu culturel singulier, il suffit de lui confronter les représentations de telles sociétés africaines, où l'« individu » nous semble éclaté en de multiples composantes relativement autonomes, ou encore celles de l'Inde bouddhiste pour laquelle aucun lien essentiel n'associe l'« agent » à ses actes (pp. 34-35)… Il importe aussi d'en suivre la naissance progressive, notamment dans les débats théologiques autour de la Trinité, puis au travers de ceux opposant saint Augustin et Pélage, à l'issue desquels individuation et faute (sous la forme du péché originel) seront durablement nouées ensemble ; cette tradition chrétienne d'un homme tendu vers la mort (et l'éventuelle rédemption) et inéluctablement marqué par la culpabilité servira de toile de fond aux modèles d'historicité que les XIX^e^ et XX^e^ siècles déploieront.

Seconde réponse, plus focalisée : une identité nationale peut se fabriquer en s'appuyant, selon l'expression de Maurice Barrès, sur « un cimetière et un enseignement d'histoire » ; autour de ce double ancrage se coagule peu à peu, à l'articulation des XIX^e^ et XX^e^ siècles, un petit complexe de représentations qui, aujourd'hui encore, structurent la pensée nationaliste en France ; tandis que la police et l'administration enserrent les individus dans les rets d'un état civil toujours plus tatillon, idéologues et historiens fondent l'identité collective sur le legs du passé, censé habiter sinon hanter les vivants ; une connexion qui évoque les oraisons funèbres d'Athènes quand, au cimetière du Céramique, on enterrait les morts à la guerre en rappelant les origines autochtones et l'incomparabilité de la cité de Pallas. Pourtant les morts grecs n'ont pas la présence envahissante des ancêtres de France, comme en attestent les fondateurs de colonies, peu soucieux, quand il s'agit de s'implanter dans une terre nouvelle, d'y transporter les restes de leurs défunts.

De fait, le christianisme a façonné chez nous de longue date, en délimitant et en sanctifiant l'espace des cimetières à proximité des églises, l'idée d'une communauté spirituelle associant morts et vivants, et sur cette tradition vient s'enter un puissant courant imaginaire qui transmue l'historien en un tuteur des morts, à l'égard desquels il se sent en dette ; sur les brisées de Michelet, il s'efforce alors de redonner vie aux trépassés, voire, comme le revendiquent explicitement Michel de Certeau ou Paul Ricœur, d'assurer par le truchement de l'écriture historienne un nouveau rituel funéraire. Le devoir de mémoire envers les morts de la nation incombe au reste plus largement à tous les patriotes, exhortés par Barrès à enraciner leur identité en éprouvant en eux la présence des ancêtres et la voix de la terre de France, qui hérite par extension de la sacralité des cimetières. Ramenée à son origine religieuse, l'affirmation d'une dette envers les morts perd de son évidence, pour ne rien dire d'une quelconque légitimité scientifique. Elle ne résiste pas au second coup de boutoir que lui porte le comparatisme : en allant au Japon, en Australie ou en Israël, on se rend compte que les relations à la terre sont tout autrement agencées, et la conception européenne trahit derechef par contraste son caractère provincial.

Un pas de plus et voici que l'histoire occidentale, comme mode de relation au passé de la collectivité, révèle aussi son étrangeté ; car d'autres « choix historiographiques » – non moins cohérents, mais reposant sur des postulats radicalement

1. Dans le discours de réception de Pierre Nora à l'Académie française, cité p. 11.

différents – peuvent être observés et servir de contrepoint. En Chine, les devins-sacrificateurs et leurs successeurs consignent au service de leur seigneur puis de l'empereur des événements qu'aucun hasard ni contingence ne menacent, et dont le sens n'est accessible qu'aux spécialistes des relations entre Ciel et terre (pp. 73-75) ; à Rome, le pontife jouit certes d'une plus grande marge de manœuvre : il n'en articule pas moins le temps des hommes avec le temps des dieux aux tournants du calendrier, frayant la voie dans laquelle vont s'engager les Annalistes (pp. 75-76). En contrepoint de ces expériences exotiques, Marcel Detienne dessine le parcours de l'« historialité » heideggérienne. Revisitant l'imaginaire chrétien d'un homme déchu et voué à la mort – mais libéré en l'occurrence de toute culpabilité –, le philosophe lui assigne un devoir d'historicité, d'engagement en un choix personnel : celui que lui-même effectue en s'engageant dans le parti nazi afin de collaborer à la Mission historique et spirituelle de l'Allemagne du III[e] Reich (pp. 84-89) ? Cet itinéraire singulier illustre comment peuvent se greffer l'une sur l'autre une conception de la personne soucieuse de trouver le Sens profond de l'histoire (telle que philosophes et théologiens l'ont élaborée sous les auspices du christianisme) et une idéologie de la Nation perçue comme le support Unique et Incomparable de l'Identité. Un cheminement tout à la fois typique et inquiétant par la logique qu'il révèle…

D'un côté à l'autre du Rhin, les représentations et sentiments constitutifs de l'identité sont en effet renforcés et structurés par la solide armature intellectuelle véhiculée par les histoires nationales respectives, dont l'œuvre d'Ernest Lavisse est en France le monumental paradigme. Un genre littéraire homogène se développe, dont le caractère idéologique, voire mythique, apparaît de plus en plus nettement, depuis les travaux d'historiens critiques comme Gérard Noiriel, Suzanne Citron ou Claude Billard et Pierre Guibbert. Retenons une similitude et une différence : ici et là se manifeste la tendance à projeter l'existence de la nation dans un passé antérieur à sa constitution historique (comme si elle avait existé de toute éternité) ; en revanche, si la mystique de la Terre est commune aux deux traditions – qui se forgent l'une par rapport à l'autre et se reflètent largement en miroir –, l'imaginaire allemand se focalise davantage sur une fantasmatique du sang en sa pureté, dont on peut mesurer les ultimes conséquences quand la hantise de la souillure conduit à l'extermination méthodique des étrangers (pp. 105-109). En France, le thème de l'élection (et de la Mission civilisatrice) le dispute à celui de la précocité – à s'unifier, se constituer en État et se raconter l'histoire de ses origines. Comme s'il existait là une prédisposition innée à la mémoire et au national ; que cette naturalisation de constructions culturelles relève de l'idéologie ressortirait d'autant mieux si l'on confrontait de telles allégations de précocité à leurs analogues en d'autres cultures qui se prétendent « primordiales ».

L'ouvrage dessine donc quelques mailles des réseaux que tissent les mythidéologies nationalistes, et incite à les explorer de manière plus approfondie afin de les mieux exorciser. Car en juxtaposant les traditions, le comparatisme permet de déconstruire ces assemblages et de montrer au mieux la dimension irrationnelle des relations qui les sous-tendent. Avec l'espoir, sans doute, que l'on pourra ainsi « amener un groupe de gens à prendre [un peu] conscience [d'une partie] de la manière dont vit un autre, et, par là, [d'une part] de la sienne » (p. 18, en guise de définition du programme anthropologique), mais peut-être aussi que – dès lors qu'elles ne seront plus perçues et révérées comme des « mystères » impénétrables et indiscutables, mais que l'arbitraire et l'artificialité des réseaux notionnels qui les organisent auront été étalés au grand jour – on se gardera mieux des dangers que recèlent ces croyances.

Terminons sur deux interrogations : l'une plutôt théorique, l'autre plus historique et de comparatisme appliqué.

En marge du comparatisme déployé tout au long de l'étude, qui est, nous l'avons dit, essentiellement contrastif, destiné à faire percevoir l'originalité de chaque univers culturel, de chaque complexe idéologique en montrant que ce qui nous paraît naturel devient étrange dès que l'on sort de notre civilisation pour l'observer depuis l'ailleurs d'un autre groupe, on croit en voir apparaître, beaucoup plus fugacement il est vrai, un second ; celui-ci procède par rapprochement et utilise l'analogie afin de mettre au jour une dimension – religieuse en l'occurrence – dans un domaine qui ne semblait pas la comporter : ainsi en va-t-il de la mobilisation des micropuissances multiples des polythéismes (romain, africains ou japonais) afin d'appréhender le grouillement de petits concepts singuliers que les historiens de l'Europe moderne ont imaginés pour habiter leur terrain (« Celle-qui-fait-être-dans-l'histoire », « Celle-du-passé-en-soi », voire « Celle-du-sens-de-l'histoire ») (pp. 69-71 : « Fictions de l'historicité ») ; par ce rapprochement *a priori* incongru, ces notions perdent leur évidence et leur sérieux. La terre « lieu de mémoire » est semblablement affectée quand on la réinscrit dans le tableau d'une cosmologie élémentaire (« dans la mythologie de l'Occident, la Terre est une haute figure, elle éclipse et le Ciel et l'Océan… », p. 96) : un comparatisme « sauvage » donc, plus intuitif et moins fondé théoriquement peut-être, mais non moins efficace à nous faire éprouver l'étrangeté au cœur même de notre tradition.

Second point en forme de question : l'auteur montre comment, dans la France du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, les procédures de mise en fiche et d'état civil, à destination d'abord des individus perçus comme suspects voire coupables, marchent la main dans la main avec la construction d'une identité nationale enracinée dans la Terre et les Morts et étayée par un enseignement d'histoire ; ce second aspect évoque les oraisons funèbres athéniennes qui associaient l'hommage rendu aux hoplites tombés au combat à une archéologie de la Cité exaltant la singularité incomparable des autochtones d'Attique (Nicole Loraux y a consacré un livre devenu classique)[2] ; il n'est peut-être pas insignifiant que cette institution – de durée limitée – apparaisse dans un contexte qui, comme l'a abondamment montré Louis Gernet[3], voit aussi se développer un système juridique et pénal d'où émerge (au détriment des anciennes solidarités familiales ou gentilices) la notion d'une responsabilité individuelle – processus dont la tragédie contemporaine se fait largement l'écho. On aurait alors, ici et là, la même corrélation entre une poussée identitaire et nationaliste au niveau collectif (« une poussée d'hypertrophie du moi en direction d'un "Nous, les Athéniens"», p. 23) et la singularisation de l'individu en tant que coupable potentiel, criminel justiciable des tribunaux de la Cité ou des repérages policiers. Une connexion à interroger plus avant, en tenant compte de l'hétérogénéité des contextes (l'influence de la notion chrétienne de faute ou le poids relatif des morts et des ancêtres dans les imaginaires respectifs).

Bernard Mezzadri

2. *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Mouton, 1981. [Nouv. éd., abrégée : Payot, 1993.]
3. Cf. notamment sa thèse : *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*, Paris, Leroux, 1917. [Rééd. : Albin Michel, 2001, avec une préface d'Eva Cantarella.]

Didier Gazagnadou
La Diffusion des techniques et les cultures
Paris, Kimé, 2008, 122 p., bibl.

DANS CE COURT ESSAI, l'auteur, spécialiste du Moyen Orient arabe et iranien, s'intéresse à la question de la diffusion des techniques (principalement les techniques de transport et de communication) à l'échelle mondiale et à son effet sur les cultures, ainsi que sur la constitution d'un mode de subjectivation qui serait partagé par un nombre croissant d'individus. Il plaide pour le développement de ce champ d'études en anthropologie et principalement dans l'anthropologie des mondes musulmans, maillon faible des études de cas de diffusions de la Chine vers l'Occident. Bien évidemment, la globalisation constitue la toile de fond obligée de cette réflexion qui agite le monde des chercheurs en sciences humaines et sociales, qu'ils soient historiens, sociologues, anthropologues, géographes, économistes, etc. Didier Gazagnadou rappelle qu'il s'agit d'un « processus historique de très longue durée » qui doit être « analysé *au moins* depuis 10 000 ans et en son point de départ : l'Eurasie », et qu'il aboutit « à la diffusion mondiale, depuis les XIX^e^ et XX^e^ siècles, d'un même système technoscientifique et industriel » (p. 9). L'auteur se situe dans la filiation d'André Leroi-Gourhan et de Joseph Needham, privilégiant l'exemple eurasien qu'il connaît bien pour étayer sa démonstration.

L'intérêt anthropologique pour le phénomène de la diffusion technique et culturelle ne date pas d'une trentaine d'années : dès la fin du XIX^e^ siècle et jusqu'aux années 1930, de nombreux auteurs, rangés sous la dénomination de « diffusionnistes », s'intéressèrent à une autre façon d'interpréter l'histoire culturelle de l'humanité, en réaction à la matrice évolutionniste qui classait et rangeait les sociétés humaines sur un axe gradué et orienté. Ils mirent en avant l'importance quantitative et qualitative de ces migrations, de ces diffusions d'hommes, d'objets, de techniques, etc. On a abondamment critiqué ce courant théorique, et les manuels d'histoire de l'anthropologie ne sont pas tendres pour les diffusionnistes, tous mis dans le même sac sans beaucoup de nuance. À leur époque, leurs travaux constituèrent pourtant une réelle avancée scientifique en tentant de circonvenir les excès d'un évolutionnisme parfois trop rigide. On a oublié que, ce faisant, ils présentèrent une vision du monde beaucoup plus fluide, et démontrèrent que les sociétés non occidentales étaient elles aussi soumises au changement historique, qu'ils expliquèrent par les contacts et emprunts entre civilisations. Didier Gazagnadou s'étonne et se désole avec raison de constater que « la question des diffusions, qui avait suscité tant de discussions, a presque complètement disparu du champ de l'anthropologie » et qu'elle a « même été totalement refoulée » (p. 19) à cause du discrédit jeté sur ce courant théorique. Souhaitant le réhabiliter en partie, il présente dans son premier chapitre un récapitulatif des différentes écoles diffusionnistes (allemande, anglaise et américaine, française), malheureusement trop approximatif et superficiel, ce qui n'aide pas à comprendre « pourquoi cette question de la diffusion fut immédiatement un thème polémique dans l'anthropologie [ni] les raisons de sa disparition » *(id.)*, faute d'une contextualisation fine de cette école de pensée anthropologique et des enjeux qui présidèrent à sa mise en pratique. Malgré cette présentation allusive, on le rejoindra pourtant sur son analyse finale. Ce qui est en jeu dans le diffusionnisme, c'est bien la « question des causes de la transformation des sociétés humaines, donc celle des rapports entre

histoire et anthropologie », mais aussi la détermination de ce qui caractérise l'identité d'une culture dans un contexte qui voit l'affirmation des nationalismes : « accepter pleinement les faits de diffusion entre alors en contradiction avec deux des thèmes centraux des idées du XIXe et du début du XXe siècle : l'idée d'évolution et de stades évolutifs donc de sociétés plus évoluées que d'autres et celle de la nature de l'identité de l'Europe » (p. 33). C'est sans doute l'une des idées les plus subversives véhiculées par certains diffusionnistes et que l'on a totalement passée sous silence lorsque le courant fut liquidé : la conviction qu'un même continuum civilisationnel unissait toutes les sociétés humaines parce qu'elles se devaient toutes quelque chose. Le diffusionnisme complexifiait le monde et l'histoire de l'humanité, il estompait les lignes de partage entre primitifs et civilisés. En France, ce fut l'un des apports décisifs de Paul Rivet et de Marcel Mauss que de marteler cette certitude et de refuser de croire dans le caractère exceptionnel du monde indo-européen qui aurait seul accompli la civilisation. Aux États-Unis, Franz Boas se servit du diffusionnisme pour disqualifier l'idéologie racialiste et son obsession de la pureté.

Dans le deuxième chapitre, Didier Gazagnadou s'intéresse plus spécifiquement aux anthropologues qui ont promu les études de diffusion des techniques (Mauss, Tylor, Haudricourt, Cresswell, etc.), en développant surtout les travaux d'André Leroi-Gourhan et son concept de *tendance technique*. Il s'arrête sur plusieurs cas fascinants d'agnosie technologique, c'est-à-dire des cas de non-emprunt ou de refus de l'emprunt, en citant des exemples qu'il connaît bien (le chariot, dont l'utilisation est progressivement délaissée au Moyen Orient à partir du Ve siècle av. J.-C. au profit du transport par animaux de bât ; la brouette, inventée en Chine, apparue en Europe au XIIIe siècle, mais qui resta inconnue au Moyen Orient jusqu'au XXe siècle ; non-emprunt de l'étrier aux nomades turcs par la cavalerie perse sassanide). L'auteur se livre dans le troisième chapitre de son essai à une analyse des causes qui ont « contribué à marginaliser les recherches en matière de diffusions en Eurasie » (p. 58). De fait, l'histoire des diffusions des techniques contrevient en grande partie à l'essentialisation de deux catégories qui ont fait florès : l'Orient et l'Occident. Enfin, dans un dernier chapitre, il se penche sur la relation entre la diffusion des techniques et la subjectivation contemporaine, s'interrogeant sur les conséquences en termes de « recomposition des identités, voire de la nature humaine ».

L'essai est un exercice littéraire et scientifique très délicat qui a ses codes particuliers : déclaration d'intention, plaidoyer ou anathème, il ne revêt pas les attributs d'une démonstration scientifique rigoureusement menée mais veut avant tout convaincre du bien-fondé de ses prédicats et de ses convictions. Celui-ci n'échappe pas à la règle, mais il stimule le désir d'en apprendre plus et de se plonger dans les études de cas de l'auteur et de ses collègues spécialistes de l'histoire et de l'anthropologie des mondes musulmans, tant Didier Gazagnadou convainc sans peine qu'il y a là un vivier de recherches passionnantes. L'auteur insiste sur l'importance de penser le système technique dans sa relation à la structure sociale et au monde des représentations symboliques. Champ de recherche délaissé dans les études de la civilisation musulmane, l'étude des techniques et de leur diffusion permettrait de mettre en perspective non seulement son système technique, la façon dont il fonctionne, mais aussi ses rapports avec l'économie, et de contraster ses différences avec ceux de la Chine et de l'Europe, contribuant ainsi à mieux comprendre son système culturel et politique (p. 77).

Christine Laurière

Priscille Touraille

Hommes grands, femmes petites : une évolution coûteuse. Les régimes de genre comme force sélective de l'adaptation biologique

Préface de Dominique Pestre.

Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2008, 441 p., bibl., index.

PAR UNE BRILLANTE analyse épistémologique des discours scientifiques (paléoanthropologie, écologie comportementale, anthropologie biologique, sociale, etc.) et des modèles explicatifs sous-jacents, Priscille Touraille entend démontrer – et la tâche est ambitieuse – que le dimorphisme sexuel de stature ne devrait pas exister dans l'espèce humaine[1]. Soit, dirons-nous, mais comment alors expliquer ces femmes petites et ces hommes grands ? Le détour tautologique « Parce que ce sont des hommes » illustre bien ce que dissimule l'évidence de l'énonciation… Mais l'amusement initial fait place à une hypo/hyperthèse sombre, inquiétante et parfois anxiogène : et si les femmes étaient petites du fait de l'intrusion de l'ordre social, de la domination ou, plus exactement, de l'ensemble des processus de domination masculine, dans un fait de nature[2]. En d'autres termes, comment des pratiques culturelles se traduisent-elles sur le biologique ? Jusqu'ici les dimorphismes sexuels de taille prenaient place dans la théorie de l'évolution (modèle darwinien), or, et c'est l'un des enjeux majeurs de ce texte, le principe de la sélection naturelle ne serait pas/plus à l'origine desdits dimorphismes.

Après une longue illustration de l'avantage d'une sélection « naturelle » des femmes grandes au regard de la reproduction (évitant notamment la disproportion fœto-pelvienne)[3], l'auteure constate, en fait, que ce sont des femmes petites qui sont sélectionnées. On pressent la vive critique que ces affirmations vont susciter, tant du côté des sciences biologiques et paléontologiques que des sciences sociales. Or, les arguments proposés par Priscille Touraille vont permettre, par une démonstration richement documentée – louons les qualités pédagogiques du texte –, de s'interroger sur la thèse avancée. Si l'on accepte celle-ci, les études sur la problématique du genre sont bouleversées et l'horizon paradigmatique même des relations entre les sexes nous paraît singulièrement ébranlé.

L'interrogation va tout d'abord s'adresser aux enjeux terminologiques du « dimorphisme sexuel » et à l'idée de perfection[4] sous-jacente aux théories de l'évolution.

Les mécanismes et les termes de la génétique (hérédité, assimilation génétique, variants, caractères, etc.) sont relevés, nous renvoyant utilement à l'examen des pionniers, Darwin, Wallace, et aux controverses, puis à l'avènement de la génétique. Le détour est un peu long parfois[5], mais il permet d'aboutir à cet « écheveau de problématiques » relatif aux dimorphismes sexuels de taille corporelle et à leurs transmissions. Le dimorphisme ne signifie pas nécessairement qu'il y ait une hérédité relative au sexe, et c'est la thèse qui sous-tend l'ouvrage : lorsque les femelles sont plus petites que

1. Compte tenu de la nature très démonstrative de l'ouvrage, j'ai choisi d'en proposer une lecture critique progressive qui, naturellement, suit la composition du texte.
2. On rappellera que Claude Lévi-Strauss posait la domination des hommes sur les femmes comme un fait universel, « un fait appartenant à la nature », mais il convient aussi et surtout de souligner qu'il est revenu longuement et notablement sur cette affirmation.
3. Qui conduit à la difficulté d'un accouchement par voies basses en raison de la réduction de la taille du bassin de la mère, corrélative à la station debout, et de l'augmentation de la taille du cerveau du fœtus.
4. Cela nous renvoyant aussi aux dangereuses idéologies créationnistes.
5. Il s'agit de la publication d'une thèse de doctorat.

les mâles, ce peut être du fait qu'elles n'ont pas bénéficié des mêmes conditions nutritionnelles que les mâles : « Dans cette hypothèse, on est là devant un phénomène qui imite un dimorphisme sexuel » (p. 53).

L'ouvrage se divise en trois parties. La première discute les différents points de vue concernant l'adaptation, qui est *à la fois* la survie et le succès reproductif. Selon Darwin, dans les espèces où les mâles se combattent, ce sont les variants les plus grands qui vont être sélectionnés : c'est le fameux « modèle de la compétition entre les mâles », pour l'accès aux femelles. L'auteure décrit les distinctions théoriques nécessaires entre sélection naturelle et sélection sexuelle : « Si la taille des mâles de certaines espèces a augmenté par rapport à celle des femelles, c'est qu'en premier lieu ont évolué des comportements qui poussaient certains individus à se combattre pour avoir le monopole des copulations » (p. 72). Il convient donc, écrit Priscille Touraille, de comprendre comment des caractères qui ne sont ni nécessaires à la survie ni nécessaires à la reproduction sont, eux, sélectionnés.

Pour cela, il faut revenir à la théorie de l'évolution et de la sélection sexuelle. Ainsi, le mâle « qui copule avec plus d'une femelle laisse, dans la majorité des espèces, plus de descendants pour hériter de ses caractères que celui qui copule avec une seule femelle. En revanche, une femelle qui copule avec plus d'un mâle ne laissera, dans la majorité des espèces, pas plus de descendants que si elle avait copulé avec un seul mâle » (p. 74). L'idée qui est aujourd'hui défendue par la biologie évolutive n'est plus celle de « coopération et d'harmonie entre les sexes », mais celle des intérêts divergents dans la reproduction. Et c'est un des premiers questionnements de l'auteure. Si la biologie évolutive des intérêts divergents entre les sexes permet de comprendre le combat des mâles, « elle n'explique pas pourquoi le combat des mâles produit une augmentation de la taille corporelle de ceux-ci » (p. 79). Sont-ce les variants les plus grands qui laissent le plus de descendants ? La question n'est pas tranchée et demeure[6].

On aboutit au fil de la lecture à l'affirmation selon laquelle la sélection sexuelle (reproduction) favoriserait bien les variants les plus grands alors que la sélection naturelle (survie) favoriserait les variants les plus petits. C'est ensuite la théorie moderne de l'évolution du passage de « la lutte pour l'existence » à la « lutte pour la diffusion de ses propres gènes (la lutte pour la vie étant désormais subsumée sous la seconde) » (pp. 95-96). Et l'on revient à la question initiale de l'intérêt pour les mâles à diffuser leurs gènes, leur « intérêt » à laisser plus de descendants. Autre dérapage et raccourci théorique, celui de laisser penser, relève l'auteure, que l'adaptation est nécessairement « favorable »[7].

Avec « l'entrée de la culture dans le débat », Priscille Touraille entreprend la critique argumentée des thèses d'Alexander *et al.*[8], à propos du fait que les populations humaines les plus sexuellement dimorphes sont celles qui pratiquent le plus les mariages monogames, alors que les populations les

6. Si, pour les paléoanthropologues « classiques » (cf. Pascal Picq), il y a compétition entre les mâles, ce sont les grands qui gagnent et qui se réservent l'accès aux femelles, donc ils laissent davantage de descendants. Et d'autant plus que, dans ce cas, ils possèdent plus de femelles (harem polygyne). C'est le cas des lions et des gorilles. Si le harem est polyandre (une femelle et plus de mâles), il y a toujours dimorphisme, mais c'est la femelle qui est de plus grande taille que les mâles (cas de certains oiseaux). Selon Pascal Picq, le dimorphisme sexuel existe surtout dans ce cas des harems. Lorsqu'il y a monogamie, il n'y a pas ou peu de dimorphisme. Le dimorphisme sexuel chez les vertébrés est donc surtout développé lorsqu'il y a compétition intrasexuelle (c'est-à-dire compétition entre les mâles ou entre les femelles pour avoir accès à l'autre sexe).

7. Dans le sens commun, car ce n'est pas l'opinion de tous les scientifiques, comme le souligne notamment Guillaume Lecointre.

8. Il s'agit de la référence la plus citée des études sur le dimorphisme sexuel : R. D. Alexander, J. L. Hooggland, R. D. Howard, K. M. Noonan & P. W. Sherman, « Sexual Dimorphisms and Breeding Systems in Pinnipeds, Ungulates, Primates, and Humans », in Napoleon A. Chagnon & William Irons, eds, *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*, North Scituate, Duxbury Press, 1979 : 402-435.

moins sexuellement dimorphes pratiquent les mariages polygynes, cela contredisant le « modèle mammifère » habituel. L'explication d'Alexander *et al*. est claire, c'est le facteur « guerre » qui va remplacer dans les sociétés où la monogamie est imposée « ce qui crée la compétition inter-individuelle dans les espèces animales et dans les sociétés humaines pratiquant officiellement la polygynie : l'élimination d'un certain nombre d'individus (mâles) du processus de procréation » (p. 110).

Plus difficile débat et plus idéologique aussi, c'est un classique parmi les classiques, celui de l'hérédité et du droit au titre même « d'adaptation ». Or, et Priscille Touraille note que c'est le cœur de sa problématique, celle de « l'adaptation culturelle » des caractères non génétiques du comportement, lesquels peuvent aussi être des adaptations si l'on peut établir que les caractéristiques comportementales « engendrent la survie ou le succès reproductif de l'individu » (p. 117). Le questionnement thématique centralise l'attention autour du vocabulaire de la biologie évolutive : celui de « l'intentionnalité ». Une autre ambition de l'ouvrage est de déconstruire le discours idéologique des sciences naturelles. Le lecteur aura tout le loisir de s'interroger… Et l'on passe progressivement d'une responsabilisation des individus face à leur comportement (avantage, intérêt reproductif, etc.) à une formulation inverse vers une « déresponsabilisation des individus humains face à leurs pratiques » (p. 122). Les discours de la biologie et de l'écologie comportementale finissent par souligner que ce qui relève du culturel, donc du non-génétique, « travaille en fin de compte pour le profit des gènes de l'individu » *(id.)*.

Dans l'analyse d'Alexander, « le dimorphisme sexuel de stature dans l'espèce humaine est produit par des pratiques sociales inégalitaires » (p. 124). Sont passées en revue les différentes théories du dimorphisme de stature, par exemple, l'augmentation de la taille des hommes sous l'effet de la division genrée du travail ou l'avantage d'une grande stature pour la chasse, le tout à la lumière des réponses déjà apportées par Darwin ; puis, l'interprétation de Paola Tabet évoquant l'exclusion des femmes de l'usage des armes et le rôle politique de la chasse comme instrument de domination[9]. L'auteure nous conduit à la conclusion d'Alexander, selon laquelle cette division du travail est, en définitive, une forme de compétition pour la reproduction puisque les hommes « rivalisent et contrôlent les ressources économiques et de ce fait tentent de contrôler les femmes en limitant l'accès des femmes aux ressources nécessaires pour la reproduction » (p. 134). Nous retrouvons la question du *sens* de l'adaptation. Ainsi, dans le modèle d'Alexander, les stratégies des hommes sont bien intentionnelles. Là se situe sans doute le point le plus critique de la thèse défendue par Priscille Touraille car la démonstration n'est pas pleinement faite. Il paraît étonnant d'imaginer une entreprise aussi déterminée et consciente de la part d'une moitié de l'humanité sur l'autre… S'il est permis de se poser la question, il est probable qu'une bonne partie des lecteurs, dont je suis, ne sera pas convaincue par la thèse avancée car la distinction entre sélection sexuelle (qui est, elle, culturelle et sociale) et sélection naturelle n'est pas faite. C'est bien là que le bât blesse…

L'auteure reprend la théorie du modèle de sélection sexuelle par choix des femelles telle que l'avait évoquée Darwin (mais qui fut fortement critiquée en raison du sens esthétique prêté aux animaux). Les femelles auraient choisi de s'accoupler avec « les plus beaux » (comprendre ceux ayant ce caractère au détriment des autres). Priscille Touraille précise ce qu'elle nomme « l'évitement par Darwin des hypothèses logiquement engendrées par son propre modèle [qui] a fait l'objet de rebondissements récents et inattendus en ce qui concerne ce lien entre modèle de la sélection sexuelle et dimorphisme de stature

9. Paola Tabet, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, 1979, 19 (3-4) : 5-61.

dans l'espèce humaine » (p. 152), soulignant l'engouement et le regain d'intérêt pour Darwin depuis une quarantaine d'années[10].

On peut se demander si les femmes « les plus faibles et les plus soumises ont été celles qui ont été sélectionnées, question jusqu'à présent brillamment contournée, et qui continue d'être contournée » (p. 153). Un des arguments que l'on peut retrouver chez Darwin, bien qu'il ne l'ait pas explicitement énoncé, consiste en l'hypothèse selon laquelle « les hommes auraient pu sélectionner les femmes les plus petites [hypothèse qui demeure très marginale dans les interprétations des disciplines de l'évolution] » (p. 157). Le programme est désormais lancé « la préférence des hommes pour les femmes petites a-t-elle un coût de survie pour les femmes ? » (p. 158).

Dans la seconde partie, l'auteure traite des vues conflictuelles de l'adaptation. Il est question de « l'avantage reproductif » d'une grande taille pour les femelles. L'auteure dresse un nombre important d'arguments en faveur de la thèse où les coûts de la reproduction pour les femelles font « surgir l'hypothèse d'une variabilité du succès reproductif des femelles en rapport avec les ressources » (p. 182). À propos des primates, compte tenu des nécessités nutritionnelles dues à la gestation puis à l'allaitement, en cas de restriction des ressources, ce sont les femelles de petite taille qui seront sélectionnées. En l'absence de telle restriction, c'est le modèle de la « grande mère » qui paraît logiquement s'imposer : les femelles devraient atteindre une taille au moins égale aux mâles et donc se nourrir plus : « Si, dans une espèce donnée, la taille des femelles n'augmente pas autant que la taille des mâles, c'est que les femelles ne réussissent pas à trouver dans l'environnement les nutriments nécessaires à satisfaire les besoins liés à la reproduction » (p. 185). Ainsi l'adaptation des femelles vers une petite taille devient une « adaptation limite » (p. 186), un compromis entre reproduction et survie. Ce qui permet à l'auteure de conclure « les femelles plus petites que les mâles montrent que justement l'évolution ne crée pas le meilleur des mondes possibles » (p. 187).

L'hypothèse sous-jacente à la longue discussion sur les conséquences de la compétition entre les mâles se formule clairement : « La "limitation" des ressources ne pourrait-elle pas être créée – en partie – par l'existence de ces grands mâles ? C'est le contre-exemple illustré par les lémuriens de Madagascar. Chez ces derniers, ce sont les femelles qui ont un accès privilégié à la nourriture et qui dominent les mâles, leur permettant de supporter « les coûts reproductifs élevés quand les ressources énergétiques sont faibles » (p. 191). Ailleurs, les femelles paieraient le prix nutritionnel de la sélection des grands mâles. L'examen des discours scientifiques recensés par Priscille Touraille va témoigner, et c'est l'un des nombreux intérêts de son approche, de la « mise à distance des données susceptibles d'entamer ce que j'appellerais le mythe du "bon mâle" » (p. 196).

La troisième et dernière partie du texte montre que de mauvaises conditions nutritionnelles entraînent une réduction du dimorphisme sexuel : « dans les populations où les anthropologues constatent des restrictions alimentaires, ce n'est pas que les femmes sont moins vulnérables que les hommes au stress nutritionnel, c'est qu'elles ont atteint les valeurs de taille limites en deçà desquelles elles n'apparaissent simplement plus dans les distributions statistiques, pour la bonne raison, dirons-nous, qu'elles n'ont pas survécu » (p. 220). Les nécessités nutritionnelles durant la gestation et l'allaitement se font au détriment de la mère : on comprend pourquoi ce sont des femmes plus petites qui ont été favorisées face à des femmes plus grandes dont le risque de déplétion est plus important lors des restrictions. Et alors ? Et bien : « Si, comme disent toutes ces données, les femmes les

10. Sans parler du bicentenaire de sa naissance et des 150 ans de la parution de son ouvrage : *De l'origine des espèces*.

plus grandes produisent une descendance plus importante, la sélection naturelle aurait dû, au cours du temps, favoriser une stature plus grande chez les femmes que chez les hommes » (p. 225).

Vient ensuite le questionnement sur l'adaptation du bassin féminin à la parturition. On admet que la bipédie a entraîné une compression du bassin, alors que simultanément s'opérait une augmentation du cerveau, d'où une augmentation de la taille corporelle pour rendre possible le passage du fœtus à gros cerveau. L'examen très attentif et toujours fortement documenté conduit Priscille Touraille à nier le dimorphisme sexuel du bassin. Or, dire absence de « dimorphisme sexuel » du bassin, c'est se placer en opposition frontale avec ce que les chercheurs admettent, médecins anatomistes et anthropologues, même s'ils discutent de ce qui est purement dimorphisme sexuel et jeu de l'allométrie par exemple. Jusqu'ici, les anthropologues, pour le genre *homo* en tout cas, identifient sur un squelette l'appartenance sexuelle notamment à l'aide du bassin (spécialement à partir de l'os coxal mais pas uniquement). Pour l'ensemble de la communauté scientifique, le célèbre squelette de Lucy, âgé d'environ trois millions d'années, est féminin. Pour l'auteure, l'argumentation serait dépendante des croissances longitudinales et latérales distinctes selon les sexes, les femmes n'auraient donc pas, proportionnellement, des bassins plus larges. Or, si des bassins fonctionnels (reproduction) ne peuvent exister, c'est la stature élevée qui devrait être sélectionnée : « Il est en effet raisonnable, dans la perspective des temps longs, de se demander pourquoi les femmes n'ont pas poursuivi l'augmentation de leur taille jusqu'à produire un dimorphisme, comme il est dit dans la littérature, "inversé" » (p. 249).

Ce chapitre est le moins convaincant, d'autant qu'une autre problématique classique de la paléoanthropologie, celle de la diminution de la durée de gestation, n'est pas évoquée. Ladite réduction serait une interprétation que l'auteure dit dépassée, notamment par le fait que nous avons, par rapport aux grands singes, la durée de gestation la plus longue.

C'est l'aboutissement de la démonstration par la « tragédie obstétrique », « un des plus beaux oxymores de la pensée scientifique, à savoir *la mortalité maternelle comme effet de l'adaptation du bassin féminin à la parturition*. Le résultat d'un oxymore en sciences a toutes les chances de tourner en aporie et l'aporie, en déni » (p. 255). Les contraintes de reproduction s'imposent culturellement. L'intrusion du culturel au sein du biologique est alors énoncée, telle une quasi-évidence : « Les individus qui auraient normalement été favorisés par la sélection naturelle – les individus de grande stature, donc – seraient ici contre-sélectionnés par les pratiques culturelles de contraintes précoces à la reproduction » (p. 263).

Bref, si une petite stature est un désavantage pour la parturition en raison des disproportions foeto-pelviennes, toutes les pressions de sélection en faveur d'une grande stature pour les femmes ont été contrecarrées par des contraintes nutritionnelles lesquelles ont entraîné une réduction de la taille des femmes. Ainsi, partout, les femmes auraient un accès difficile aux protéines dont elles ont un besoin supérieur aux hommes (gestation et allaitement). L'ouvrage emprunte ici des exemples à une variété de sociétés contemporaines qui veulent illustrer l'inégalité d'accès des femmes aux protéines. Or, certains sont mal choisis, c'est le cas dans l'exemple marocain invoqué par une citation qui frise la caricature culturaliste, la viande n'étant nullement « au Maroc » une « prérogative » masculine – c'est ignorer la profonde équité du partage des nourritures carnées en milieu rural (Sahara).

« L'idée que les femmes devraient avoir priorité sur les aliments de valeur nutritionnelle élevée, idée défendue par les sciences de la nutrition, apparaît comme étant tellement triviale à certains anthropologues qu'il faut chercher toutes les hypothèses possibles pour tenter d'en contourner la violence et pour pouvoir

justifier, en fin de compte, que les pratiques de restrictions sur les femmes ne peuvent être qu'"adaptatives" » (pp. 318-319). Les femmes seraient petites et affamées pour éviter une croissance trop importante du fœtus. « Bien entendu, il s'agirait là de pallier les aspects négatifs d'une stature maternelle réduite pour l'accouchement » (p. 322). Quant aux affirmations selon lesquelles la malnutrition des femmes aurait des effets désastreux sur le fonctionnement neuronal, Priscille Touraille écrit : « on peut se demander si la "conscience dominée des femmes", selon l'expression de Nicole-Claude Mathieu[11], n'est pas seulement un effet d'endoctrinement mais aussi d'affaiblissement réel des capacités de réaction mentale » (p. 329). Ce point de vue paraît très criticable.

Ce chapitre nous paraît moins bien conduit que le reste de l'ouvrage et la forme anecdotique des descriptions ethnographiques pas toujours très pertinente. C'est le cas concernant le fait que les hommes se seraient arrogé le pouvoir de la chasse et l'accaparement immédiat sur place de protéines alors que les femmes partageraient *systématiquement* avec les hommes le fruit de leur collecte ? « Les hommes manipulent les ressources les plus nutritives pour pouvoir, en fin de compte, manipuler les femmes » (p. 342). L'argument mériterait des développements conséquents et c'est à ceux-ci que l'ouvrage nous invite car, il est vrai, les inégalités alimentaires dans les cultures ne sont pas suffisamment renseignées par les études en sciences humaines.

Les régimes de genre seraient « les premières forces sélectives du dimorphisme sexuel » (p. 344). « Si la mortalité maternelle est, comme on l'a vu, aussi fortement dépendante de la stature des femmes (problématique que l'on aimerait voir plus approfondie) et si les pratiques culturelles réduisent l'alimentation des femmes jusqu'à constituer des pressions de sélection qui réduisent cette stature, l'hécatombe est assurée » (pp. 344-345). Ce serait la fin du « paradigme qui envisage la culture comme moyen de l'adaptation biologique » (p. 349).

En définitive, l'interrogation des limites mêmes de la science est tout à fait pertinente et ouvre une perspective nouvelle à la politique du genre. La science « officielle » doit être réinterrogée, c'est ce que démontre très clairement Priscille Touraille à propos de la culture comme moyen de l'adaptation biologique, où le biologique enregistre les événements du social et les restitue ensuite en nature. Car c'est à l'aveuglement des discours scientifiques que ce texte veut offrir une alternative. Le débat n'est pas seulement renouvelé, il est ouvert…

Marie-Luce Gélard

11. Nicole-Claude Mathieu, ed., *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1985 : 169-245.

Luc Boltanski *et al.*, eds
Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet
Paris, Stock, 2007, 457 p., notes bibliogr. (« Les Essais »).

CET OUVRAGE se donne pour gageure de proposer une histoire des affaires, scandales et grandes causes depuis l'Antiquité : issu d'un colloque et d'un séminaire, il regroupe ainsi de nombreux cas historiques, de la Grèce antique à l'affaire Pinochet, en passant par le Moyen Âge et les temps modernes. Suivant une trame chronologique et thématique, il s'ordonne en quatre parties respectivement consacrées aux « Mondes anciens et médiévaux », à la « Naissance de la forme affaire », aux « Affaires d'aujourd'hui », à « L'indignation, objet des sciences sociales ». Un questionnaire remis aux intervenants a permis d'éviter le piège des « fausses analogies » et des « comparaisons forcées » (p. 7). Les historiens, sociologues et anthropologues participant à ce travail collectif étaient ainsi invités à interroger l'identité des acteurs, le début et le déroulement de l'affaire, sa formalisation et la manière dont elle se termine, ainsi que sa réinscription dans une histoire longue des causes. Car le propre de la production d'une grande cause « consiste à sortir des espaces confinés de la controverse technique pour accéder à un public plus vaste » (p. 8). L'affaire suppose l'engagement d'un médiateur lançant la dénonciation d'une injustice. Elle implique une prise à témoin, une mobilisation de l'opinion publique et des institutions. Si le scandale est une mise en accusation unanime conduisant au châtiment reconnu par tous comme légitime et souhaitable, l'affaire se caractérise par une rupture d'unanimité et la division du public en deux camps. L'« affaire », telle qu'elle a ainsi été formalisée par Luc Boltanski et Élisabeth Claverie, trouve avec Voltaire et les affaires Calas (1761-1763), Sirven (1765-1766) ou du chevalier de la Barre (1766) ses premières expressions[1]. Cela ne signifie pas pour autant que la forme affaire pourrait être strictement délimitée dans le temps (la période allant du milieu du XVIII^e^ siècle à nos jours) et l'espace (les sociétés européennes), comme en attestent les exemples de « proto-affaires » (p. 444) rassemblés dans la première partie de l'ouvrage. La forme affaire permet ainsi à Pascal Payen de mettre en relation trois séries d'événements appartenant à l'histoire politique athénienne : le meurtre d'Éphialte, l'institution de l'ostracisme et le procès de Socrate. Ces trois événements, s'ils échouent à contribuer à des changements dans la *politeia*, comportent une forte dimension judiciaire et illustrent « la prise de conscience, dès les réformes de Clisthène, que les affaires sont nécessaires à la constitution d'un espace public, qui s'ordonne en suscitant de grandes controverses » (p. 40). Jean-Marie Pailler, tout en analysant l'impossible basculement en affaire du « scandale exemplaire » que constituent les Bacchanales, souligne pour sa part combien Voltaire peut être perçu comme un héritier du « sectaire » chrétien avec lequel il partagerait plusieurs éléments :

1. Cf. d'Élisabeth Claverie : « La naissance d'une forme politique : l'affaire du chevalier de La Barre », in Philippe Roussin, ed., *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998 : 185-260 ; « Sainte indignation contre indignation éclairée : l'affaire du chevalier de La Barre », *Ethnologie française*, 1992, 22 (3) : 271-290 ; « Procès, affaire, cause : Voltaire et l'innovation critique », *Politix*, 1994, 26 : 76-85. Pour une formalisation de la forme « affaire », cf. : Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990. Pour un exemple d'application de cette opposition analytique entre scandale et affaire, cf. : Pascal Duret & Patrick Trabal, *Le Sport et ses affaires. Une sociologie de la justice de l'épreuve sportive*, Paris, Métailié, 2001.

« conviction engagée, interpellation des pouvoirs constitués, appel à une justice idéale transcendant la justice rendue, référence insistante à la liberté de conscience […], ironie mordante […], exaltation de la puissance autorévélatrice de la Vérité » (p. 54).

Certaines histoires médiévales se présentent particulièrement comme des « proto-affaires ». Ainsi, l'intrigue Boniface VIII étudiée par Patrick Boucheron se caractérise par la mobilisation publique de la dénonciation, un appel au sens moral commun, une indignation unanime face aux crimes d'un pape. Les « affaires de favoris » présentées par Thierry Dutour se caractérisent, quant à elles, par un « retentissement public de la critique, l'argent mal acquis au détriment du bien public, la qualité nobiliaire acquise ou notablement accrue » (p. 144). À partir du procès de canonisation de Nicolas de Tolentino (1325), Didier Lett analyse la construction d'une « grande cause » par l'accumulation de petites affaires : une élite (pouvoirs civils, hiérarchie ecclésiastique) ayant tout à gagner dans « cette course aux saints » (p. 91) en appelle à l'appareil judiciaire ; les autres membres du corps social, par leur témoignage oral de miracles réalisés, confortent cette demande, en apportant des éléments qui construisent progressivement, par accumulation, répétition ou ritualisation, une grande cause. Il existe donc ici des acteurs qui se mobilisent et utilisent d'autres individus comme ressources, en appellent à une instance souveraine, font pression sur elle et tentent de faire aboutir une cause. Dominique Barthélémy souligne de son côté combien le procès Enguerran de Coucy (1259) atteste l'émergence au début du XIII^e siècle d'« une véritable cause des nobles, des féodaux, défendue par les ligues contre le clergé, et rarement désavouée par le roi » (p. 60), mais aussi l'emprise des clercs qui s'emparent de l'affaire. « Cependant, le procès d'Enguerran de Coucy n'est pas une affaire au sens moderne, car son issue n'aurait pu être différente. Il ne doit son importance ni sa célébrité à un suspens véritable, sinon sur la façon de rétablir l'entente entre roi et barons, mais à des paroles prononcées dans un moment de vive tension » (p. 61). Dans le procès de canonisation précité, de nombreux éléments constitutifs de l'affaire manquent également : « pas d'offenseur, de victime, d'accusation, d'espace public, d'argument de la pitié en politique, de séparation du civique et du domestique, d'exigence de détachement et d'impartialité, etc. » (p. 80). Dans les affaires des favoris, « le système qui produit la corruption, indispensable au fonctionnement des pouvoirs publics, n'est pas mis en cause […]. Dès lors est occultée l'incohérence de systèmes de valeurs contradictoires » (pp. 147-148). Dans le cas Boniface VIII, le retournement de l'accusation et la défense du fauteur de scandale font défaut, en l'absence d'espace public. Il n'en reste pas moins que « ce qui émerge au tournant des XIII^e et XIV^e siècles n'est peut-être pas un espace public, mais c'est un champ politique polarisé par la tension entre deux principes de légitimation antagonistes […]. Dans les failles du champ politique s'immisce le légiste, comme plus tard l'intellectuel critique s'imposera dans le jeu de l'espace public » (p. 125). Le chemin « menant de Guillaume de Nogaret, enrôlé volontaire dans la grande entreprise des procès politiques de Philippe le Bel, à Voltaire […] est celui de la longue et difficile conquête du désintéressement » (p. 126).

Cette conquête contribue à la mise en place de l'affaire vers le milieu du XVIII^e siècle. La contribution d'Antoine Lilti sur la querelle entre David Hume et Jean-Jacques Rousseau (1766) éclaire cette mise en place et souligne l'apport du modèle rousseauiste de la dénonciation à la tradition critique : « La dénonciation d'un ordre oppressif fondé sur la manipulation occulte des opinions, où seule la littérature et la folie offrent une position d'extériorité, apparaît à bien des égards comme la matrice d'un style à la fois prophétique et paranoïaque de critique sociale, où la virulence

du dévoilement vient à la fois illustrer et renforcer le détachement de l'auteur » (p. 196). L'exemple paradigmatique de l'affaire que constitue l'affaire Dreyfus, abordée ici par Thomas Loué, s'insère dans une chronologie longue remontant à cette seconde moitié du XVIII^e siècle où la parole des gens de lettres rencontre le tribunal de l'opinion. Les particularités de cette affaire et de son contexte, en particulier la violence sociale et raciale qui s'exprime alors, incitent cependant à la prudence dans les rapprochements, et l'auteur montre combien « le moment critique que représente l'affaire Dreyfus est à plusieurs égards unique et notamment dans la complexité d'une méta-affaire qui en entremêle en fait plusieurs possédant chacune son autonomie » (p. 227).

La forme affaire connaît son apogée entre 1880 et 1980 ; elle subit en revanche une longue éclipse au XIX^e siècle, « pourtant riche en tensions et conflits de toutes sortes » (p. 197) et caractérisé par une consolidation de l'espace public. La difficulté pour les dénonciations et tentatives de mobilisation collective à déboucher sur des « affaires », *i. e.* des engagements publics effectifs, s'expliquerait, selon Dominique Kalifa, par la vigueur des antagonismes hérités des événements révolutionnaires et la quasi-impossibilité de les dépasser. Un tel contexte aurait rendu très difficile l'expression de causes ou d'engagements publics « désintéressés ». L'intensité du contentieux idéologique rend par ailleurs « peu crédible l'intervention d'individus fortement engagés dans le jeu politique, de quelque bord qu'ils proviennent » (p. 204). Dans ces conditions, la posture de dénonciation peine à trouver sa légitimité. La donne se modifie cependant durant le dernier quart du XIX^e siècle avec la libéralisation, le développement de la presse, l'essor d'une presse commerciale à fort tirage et l'établissement d'une démocratie durable. Selon cet auteur, « l'affaire devient un mode d'engagement et d'action publique où se joue en quelque sorte le dépassement de la démocratie par elle-même » (p. 209).

L'histoire contemporaine va ainsi être riche en affaires de tous genres, comme le montrent les contributions de la troisième partie de l'ouvrage. Les nombreux scandales financiers en France, déstabilisateurs pour le régime politique, sont présentés par Damien Le Blic, qui pose l'hypothèse d'un désinvestissement contemporain de cette forme scandaleuse. Anne Simonin aborde le cas de *La Gangrène*, recueil de plaintes d'étudiants algériens torturés et de témoignages publié par les éditions de Minuit et saisi le lendemain de sa parution. Pour constituer l'affaire en une cause internationale, exemplaire de la lutte contre le colonialisme, ce recueil « soumet les plaintes initiales à un traitement littéraire et politique rendant possible la rencontre entre deux traditions intellectuelles étrangères l'une à l'autre, la tradition dreyfusarde – qu'incarne l'éditeur Jérôme Lindon – et la tradition bolchevique – que représente l'avocat Jacques Vergès » (p. 276). De son côté, Paul Jobin analyse la maladie de Minamata au Japon, résultant de la contamination de la chaîne alimentaire par la firme chimique Chisso, et insiste sur la marque que cette affaire imprime durablement dans la société japonaise. Dominique Linhardt propose pour sa part de comprendre pourquoi les années de plomb ont constitué, pour l'État ouest-allemand, une épreuve si tendue. Les raisons doivent être recherchées dans la nature de la menace des groupes armés révolutionnaires sur sa légitimité ; en effet, l'impératif de l'efficacité de la lutte antiterroriste heurte les principes juridiques, politiques et moraux qui fondent la valeur de cet État. Arnaud Esquerre aborde la profanation du cimetière juif de Carpentras à partir des diverses thèses proposées voire médiatisées, dont celles de la manipulation et du complot, propres au Front national, ou celle de « la jeunesse dorée » corrompue, accusée sur la base d'une simple dénonciation, se révélant en définitive être une affabulation. L'extrême droite continuera, même après l'arrestation et le procès des auteurs de cet acte antisémite, à substituer aux faits avérés « la thèse

de la manipulation, toujours disponible pour une réécriture en fonction des événements » (p. 346). En clôture de cette partie, l'étude du cas Pinochet (1990-2006) par Olivier Compagnon laisse, quant à elle, entrevoir « la rupture que constitue, dans l'histoire des affaires et des grandes causes, l'émergence d'une information mondialisée et d'une justice internationale » (p. 349) ayant ici rendu possible la judiciarisation de l'affaire au Chili.

Si Luc Boltanski pointait il y a une vingtaine d'années l'absence d'une histoire « systématique » de la notion de cause[2], cet ouvrage a le mérite de rendre compte des nombreuses études de cas et réflexions théoriques sur lesquelles peut aujourd'hui s'appuyer toute recherche en la matière. Finalement, deux contributions ouvrent des pistes d'études, dont celle sur le commérage, abordé par Cyril Lemieux par le biais de son travail sur la dissimulation de pratiques dopantes dans le cyclisme professionnel. L'auteur montre l'intérêt de cibler la dissimulation et le mensonge en tant qu'« attitudes caractéristiques du groupe dont les membres, confrontés à l'intolérance d'autorités extérieures, ne se sentent pas prêts à faire valoir publiquement […], en tant que cause à défendre, les normes de tolérance qui leur paraissent devoir encadrer la pratique scandaleuse pour laquelle on les poursuit » (p. 392). Luc Boltanski et Élisabeth Claverie soulignent pour leur part le « rôle éminent que jouent les affaires dans les processus de changement social », le développement d'affaires dans un domaine donné à un certain moment étant à la fois « un indicateur des tensions qui habitent ce domaine […] et un opérateur de changement, notamment dans le domaine juridique » (p. 447)[3]. On ne peut que souhaiter avec eux qu'un tel ouvrage ouvre la voie au programme comparatiste d'étude de la critique qui « permettrait peut-être de jeter un éclairage nouveau sur la question de la modernité » (p. 452).

Corinne Delmas

2. Cf. Luc Boltanski, *L'Amour et la justice…*, *op. cit.*

3. Sur la force instituante des scandales, cf. le numéro de la revue *Politix*, 2005, 71 : *À l'épreuve des scandales*.

Laëtitia Atlani-Duault & Laurent Vidal
Anthropologie de l'aide humanitaire. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques
Paris, Armand Colin, 2009, 311 p., bibl. (« Sociétales »).

Il faut tout de suite saluer l'initiative de Laëtitia Atlani-Duault et Laurent Vidal de produire un ouvrage sur les rapports qu'entretient désormais l'anthropologie avec le domaine du développement et de l'humanitaire. Car, à l'évidence, dès lors qu'on encadre les travaux d'étudiants, leur mastère ou leur thèse, et qu'on discute avec eux de leurs débouchés professionnels – hors des carrières académiques habituelles qui se font, comme on le sait, de plus en plus rares –, ce domaine constitue un foyer d'attraction majeur de la discipline.

L'affaire, nous dira-t-on, n'est pas véritablement nouvelle. Après tout, et Laëtita Atlani-Duault le rappelle fort justement dans son introduction, l'anthropologie, lorsqu'elle est devenue une discipline de terrain, et spécialement de terrain exotique au début du XX^e^ siècle, s'est étroitement liée aux administrations coloniales qui entendaient mettre en valeur leurs conquêtes territoriales ou à des structures étatiques aménageant des espaces de réserves pour des populations aborigènes. Ses plus grands auteurs de l'époque, britanniques pour une large part, même quand ils s'intéressaient par exemple aux systèmes familiaux et matrimoniaux africains, sont du reste parfaitement convenus de leurs liens avec ces dispositifs particuliers de gouvernement[1]. C'est d'ailleurs pourquoi, quelques décennies plus tard, à la grande époque du tiers-mondisme, une anthropologie largement inspirée du marxisme a, non seulement mis en cause le passé de la discipline (l'ethnologie comme « fille du colonialisme »), mais également contesté ses évolutions de l'heure, c'est-à-dire tout ce qui faisait que ses objets d'étude et ses terrains étaient plus ou moins connectés aux formes nouvelles de domination de l'impérialisme occidental et de ses alliés locaux.

Si, pour la plupart des représentants de cette anthropologie-là, spécialement en France, la discipline ne pouvait échapper à cette funeste destinée qu'en s'autocritiquant sévèrement (« misère de l'anthropologie » avait proposé Claude Meillassoux en s'inspirant d'un célèbre livre de Marx) et qu'en mettant au jour, sur des terrains prétendument exotiques, les processus subtils de la domination, d'autres songèrent (particulièrement aux États-Unis), qu'il n'était tout simplement plus possible de la pratiquer, trop compromise qu'elle était avec l'exercice de la puissance et de l'exploitation.

Quoiqu'ébranlée par ces mises en cause plus ou moins radicales (dont on trouve parfois quelques relents dans les *postcolonial studies*), l'anthropologie continua à tracer sa route. Plus précisément, l'un de ses importants courants, d'obédience africaniste, proche d'autres disciplines comme la sociologie et l'histoire, qui s'était déjà de longue date focalisé sur les dynamismes et les changements sociaux (représenté exemplairement en France par l'œuvre de Georges Balandier) et qui avait voulu pendant un temps gagner davantage en puissance théorique avec le marxisme, considéra que le « développement » n'était pas un objet d'étude indigne de la discipline. Car, quoi que l'on pût penser de ses finalités et de ses modes opératoires, il était bel et bien devenu, particulièrement en Afrique subsaharienne dans les années

1. Ce qu'indiquait explicitement A. R. Radcliffe-Brown dans son introduction à l'ouvrage dirigé par lui-même et Daryll Forde, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* Paris, Presses universitaires de France, 1953 [pour l'édition française].

1970-1980, l'une des grandes composantes de ses réalités socio-économiques et politiques, sous forme notamment de grands projets ou de vastes aménagements, financés par l'aide bilatérale, multilatérale, ou par celle des pays du « bloc communiste », mais portés souvent par des organismes d'États. Il y avait là à l'évidence matière à études, ne serait-ce que pour prendre la mesure des réussites ou des échecs de ces aménagements, des résistances ou des appropriations diverses auxquels ils donnaient lieu de la part des populations concernées. Mais il y avait également cette autre réalité imposante que constituaient les opérateurs et les institutions de développement eux-mêmes qui, quoiqu'assez réticents à la chose, pouvaient être examinés d'un peu près, au travers de leurs pratiques, de leurs modes d'organisation ou encore de leurs conceptions des transformations ou des innovations qu'ils cherchaient ici et là à imposer. Bref, le couple aménageur/aménagé ou, plutôt, les situations mettant en confrontation développeurs et développés devinrent un bon objet anthropologique. Et elles le devinrent dans un contexte où de nombreux représentants des sciences sociales (qui pouvaient être des anthropologues, mais aussi et peut-être plus souvent des sociologues, des socio-agronomes ou des socio-économistes) trouvèrent à s'employer plus directement dans ce monde du développement, notamment dans des bureaux d'études ou dans des organisations internationales telles que le FMI ou la Banque mondiale. Autrement dit, un tournant a été pris dans les années 1970 et surtout 1980 où une anthropologie assez distanciée et plutôt critique (mais beaucoup moins nourrie de références marxistes) a entrepris de donner une assise épistémologique au développement tandis qu'une anthropologie ou une sociologie nettement plus appliquée et insérée dans des relations interdisciplinaires participait peu ou prou à ses opérations concrètes. Avançant ainsi de conserve, parfois en échangeant leur position, ces deux figures disciplinaires eurent encore beaucoup plus à s'employer dans les années 1990, lorsque le développement dans les pays du Sud, spécialement en Afrique à la suite de programmes d'ajustement structurels, ne devait plus reposer sur des grandes opérations, de vastes aménagements portés par des organismes d'État, mais sur quantité de projets plus modestes qui devinrent d'autant plus nombreux que se multiplièrent les ONG et les politiques de décentralisation. À cet égard, les travaux, en France, de Jean-Pierre Olivier de Sardan et de plusieurs de ses collègues européens ou africains abordant le développement local en termes d'arène politique et de groupes ou d'acteurs stratégiques, par exemple les courtiers du développement, ont particulièrement bien incarné ce champ anthropologique en expansion[2].

Tout en ayant des ambitions théoriques, notamment pour analyser le changement social ou pour renouveler une anthropologie politique des pays du Sud à partir des dynamismes propres des sociétés civiles, ce champ anthropologique a aussi cherché à peser sur les interventions de développement en tentant de les rendre en quelque sorte plus « intelligentes », ou plus en phase avec les mouvements de fond des réalités locales. Susceptible donc d'occuper plusieurs positions, distanciée et critique, voire théorique, mais aussi engagée ou encore appliquée, cette anthropologie du développement ne cesse de faire depuis quinze ans, comme l'a fort bien écrit Jean Copans, dans sa préface à l'ouvrage, « l'actualité pragmatique » de la discipline comme de fournir une bonne partie de ses débouchés. Encore faut-il préciser que s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement parce que les « configurations développementistes »[3] se sont multipliées à

2. Voir notamment de Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995 et de Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, *Les Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Mayence, APAD / Paris, Karthala, 2000.

3. Suivant la formule de J.-P. Olivier de Sardan, cf. *Anthropologie et Développement…*, *op. cit.*

la mesure de la dissémination de quantité de petits projets et d'ONG ; c'est aussi parce que les objets ou les problèmes sur lesquels elles ont porté se sont extrêmement diversifiés. Alors qu'il y a trente ans, ces configurations mettaient en jeu, comme on l'a dit, de grandes opérations, mais qui s'appliquaient principalement aux paysanneries des pays du Sud, et donc au développement agricole ou agro-industriel, depuis les années 1990, leur gamme s'est nettement élargie, à l'exemple de projets sanitaires, alimentaires, environnementaux, urbains, etc. Et à quoi se sont ajoutées, de manière assez spectaculaire, particulièrement en Afrique à la suite de nombreuses guerres civiles, des opérations humanitaires, notamment celles concernant des populations réfugiées ou déplacées.

Si certains de ces objets ou de ces domaines participaient déjà de longue date à la diversification de l'anthropologie elle-même, je pense tout particulièrement à celui de la ville et à l'influence qu'a pu avoir l'école de Chicago et à celui de la maladie faisant découvrir toute une palette de modèles explicatifs et d'arts de guérir, il faut convenir que la demande à son endroit s'est nettement accrue depuis deux décennies avec la multiplication de projets ou de programmes qui visaient à traiter de problèmes particuliers en bonne partie inédits. C'est notoirement le cas avec l'anthropologie médicale qui a été en quelque sorte « boostée » avec la survenue du sida dans les années 1980, tout à la fois parce que cette maladie transmissible affectait les liens sociaux les plus élémentaires et parce que, longtemps, la prévention, avec la promotion du préservatif, en a été la seule parade. Mais ce fut également le cas avec l'anthropologie urbaine qui eut à s'intéresser au phénomène de plus en plus massif des mégapoles et à celui, conjoint, des ségrégations, des exclusions et des violences. De même advint-il que, compte tenu de la mise en évidence de problèmes climatiques, de réduction de la bio-diversité et de gestions de ressources devenant de plus en plus rares, l'anthropologie de l'environnement eut à se pencher à nouveaux frais sur les rapports nature/culture et à être particulièrement sollicitée pour la sauvegarde « durable » de populations dites autochtones. Ou encore se convint-elle de plus en plus d'appréhender et de construire ses objets, quels qu'ils fussent, surtout lorsqu'il s'est agi d'objets pratiques de développement ou de questions de droits humains, non seulement du point de vue des femmes, mais aussi et plus largement au regard des rapports de genre.

En tout état de cause, c'est cette ample diversification de l'anthropologie du développement et de l'aide humanitaire à l'œuvre depuis une vingtaine d'années qui constitue la matière de l'ouvrage et qui démontre à quel point nombre d'objets et de problèmes, autrefois plutôt mal considérés par la discipline, y ont conquis désormais leur légitimité et, mieux encore, représentent certainement aujourd'hui une grande part de son activité partout dans le monde et, oserais-je dire, une tendance lourde de sa professionnalisation. C'est pourquoi, du reste, est-il un peu conçu comme un manuel, c'est-à-dire comme un ouvrage formaté en domaines bien différenciés (réfugiés, développement rural et gouvernance des ressources, environnement, assainissement et gouvernance urbaine, santé, alimentation et nutrition, genre), mais traités de manière équivalente avec un grand souci pédagogique de synthèse et de présentation de la littérature sur le sujet (l'ouvrage contient rien moins que cinquante pages de bibliographie). À quoi s'ajoute, ce qui est particulièrement original, pour chaque domaine traité, la présentation par son auteur, lui-même spécialiste du domaine, de trois études de cas, chacune correspondant à des positions différentes de l'anthropologue dans le projet de développement, allant de la plus critique à la plus impliquée. Tout cela a été fort bien imaginé et mis en œuvre et sera à coup sûr utile aux étudiants, aux chercheurs ou aux acteurs de terrain auxquels manquait un ouvrage de ce genre et de cette qualité.

Peut-être regretterais-je seulement pour ma part une certaine absence. Car si l'ouvrage, par le chapitre conclusif de Laurent Vidal, aborde de manière réflexive des questions méthodologiques, épistémologiques et éthiques, en montrant, finalement, comment l'anthropologie du développement et de l'humanitaire, constitue un véritable laboratoire de la discipline, il me semble qu'il aurait pu se prolonger par quelques analyses, sinon plus politiques, du moins encore un peu plus réflexives. Il aurait été tout particulièrement souhaitable qu'en ajoutant, à juste titre, le domaine de l'aide humanitaire à celui du développement, on s'interrogeât davantage sur la place grandissante qu'a pris le premier par rapport au second, surtout dans le contexte de l'Afrique subsaharienne. D'autant que l'aide humanitaire ne se réduit pas au seul problème des « réfugiés », même si celui-ci est de plus en plus au devant de la scène, mais se traduit également en « programmes de lutte contre la pauvreté » et en une myriade d'interventions d'ONG de toutes sortes qui peuvent, par ailleurs, se mêler de promouvoir les droits humains (les droits des femmes, de l'enfant, etc.) ou de renforcer les initiatives (les « capacités » comme il est si souvent dit) des sociétés civiles. Il y a là, en effet, un vaste domaine pour lequel l'anthropologie est de plus en plus sollicitée (et désormais de jeunes chercheurs qui peuvent être aussi bien des acteurs de terrain), mais sur lequel elle doit nécessairement s'interroger et, sans doute, dans une perspective critique, pour prendre la mesure d'une aide humanitaire qui, par sa rhétorique, sa production de normes, paraît assez souvent s'abstraire des contextes locaux et fonctionner de manière assez spéculaire.

Mais, s'il y a là à mes yeux un manque, l'ouvrage, par le fait même d'avoir traité précisément de certains aspects de l'aide humanitaire, de considérer qu'elle fait partie aujourd'hui du monde du développement, amène le lecteur a davantage s'interroger sur les rapports Nord/Sud, notamment sur la manière dont logiques de l'aide (aide au développement, aide humanitaire) et formes de domination ou d'imposition en tous domaines (économique, politique, moral, langagier, etc.) n'ont cessé depuis plus d'un demi siècle de faire toujours bon ménage.

Jean-Pierre Dozon

Émile Durkheim
De la division du travail social
Introduction de Serge Paugam.
Paris, Presses universitaires de France, 2007, 416 p. (« Quadrige »).

IL FAUT SALUER cette nouvelle édition d'un texte fondateur de la sociologie, qui s'inscrit dans un renouvellement, ces dernières années, des travaux et publications sur l'œuvre de Durkheim et l'histoire de la sociologie en France[1].

L'introduction de Serge Paugam, intitulée « Durkheim et le lien social »[2], insiste sur le caractère fondamental de cette thèse de Durkheim. Soutenue en 1893, elle peut être perçue comme « la pierre angulaire de la sociologie dans la mesure où elle constitue le premier livre de Durkheim dans lequel il tente de fonder cette science » (p. 1). Enseignée dans les facultés de sociologie du monde entier, elle appartient au « patrimoine conceptuel des sciences sociales » *(id.)*. La référence aux concepts durkheimiens de « solidarité mécanique » et de « solidarité organique » est, en effet, constante en sciences sociales ; « ces deux concepts constituent des fondements de notre compréhension du monde social » (p. 2). À travers les métamorphoses de la notion de solidarité, Durkheim aborde « la question du lien social. Il offre ainsi un cadre analytique pour analyser à la fois le processus de différenciation des individus et la cohésion des sociétés modernes » *(id.)*. Serge Paugam souligne enfin l'importance historique, sur le plan des idées politiques, d'un livre ayant contribué à l'émergence du solidarisme.

Utile, cette introduction replace l'ouvrage dans son contexte afin d'en dégager la portée heuristique, les limites et la pertinence au regard des recherches sociologiques actuelles. Elle se conclut par une évaluation de la portée des thèses proposées par Durkheim aujourd'hui pour aborder des questions contemporaines telles que les mutations d'un monde du travail marqué par la précarisation des salariés, liée à l'intensification du travail et à l'instabilité de l'emploi, ou les remises en cause de la logique de « démarchandisation » au fondement de l'État social.

1. On peut citer comme rééditions des ouvrages de Durkheim, dans la même collection : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Introd. de Jean-Paul Willaime. Paris, Presses universitaires de France, 2008 (« Quadrige ») ; *Le Suicide*. Introd. de Serge Paugam. Paris, Presses universitaires de France, 2007 (« Quadrige ») ; *Les Règles de la méthode sociologique*. Introd. de François Dubet. Paris, Presses universitaires de France, 2007 (« Quadrige »). Parmi les travaux récents consacrés à Durkheim, on mentionnera la publication de son imposante biographie par Marcel Fournier (*Émile Durkheim, 1858-1917*, Paris, Fayard, 2007). Concernant l'histoire de la sociologie au tournant du XIX[e] siècle en France, on citera les nombreuses recherches menées dans le cadre de la Société française d'histoire des sciences de l'homme (SFHSH) et de la Société française d'études durkheimiennes.

2. Reprise sous une forme modifiée et plus développée in Serge Paugam, ed., *Le Lien social*, Paris, Presses universitaires de France, 2008 (« Que sais-je ? »).

Car l'objectif de l'ouvrage, qui s'inscrit dans le contexte politique de la IIIe République, n'est pas purement spéculatif. Durkheim l'indique clairement dans la préface de la première édition : « nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » (p. 5). Dans cette étude des faits moraux et de leurs transformations, Durkheim part d'un apparent paradoxe, celui d'un individu qui, tout en devenant plus autonome, dépend plus étroitement de la société : une « société composée d'individus de plus en plus différenciés est-elle encore vraiment une société et, si oui, comment ? » (p. 7). Cette apparente antinomie se résout, selon Durkheim, par la transformation de la solidarité sociale. Ainsi, Serge Paugam note que « pour Durkheim, la division du travail que l'on observe dans les sociétés modernes n'est pas un obstacle à la solidarité. Au contraire, elle en est même le fondement » (p. 15). Chacun acquiert de son travail le sentiment d'être utile à l'ensemble. La division du travail renforce en effet la complémentarité entre les individus en les obligeant à coopérer au sein d'une société moderne caractérisée par une « solidarité organique », forme opposée à la « solidarité mécanique » qui caractérisait les sociétés traditionnelles. Tandis que cette dernière correspond à une solidarité par similitude ou imitation au sein d'une société regroupant des individus peu différenciés les uns vis-à-vis des autres, adhérant aux mêmes valeurs et croyances, la solidarité organique correspond à une solidarité par interdépendance des fonctions conférant à tous les individus une position sociale précise. Si un fort contrôle social s'exerce sur les individus dans les sociétés traditionnelles à solidarité mécanique, celui-ci s'affaiblit dans les sociétés modernes à solidarité organique, qui se caractérisent par une plus grande marge d'interprétation individuelle des interdits sociaux. La « conscience collective » ou « commune », *i. e.* « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société [formant] un système déterminé qui a sa vie propre » (p. 46) s'affaiblit, condition même, souligne Serge Paugam, de la division du travail qui « n'est possible que si l'individu est libre et capable de se mouvoir avec indépendance par rapport à son groupe » (p. 13). Cet individualisme a toutefois comme contrepartie un risque de repli sur soi-même, voire un risque d'« anomie », lorsque la division du travail, poussée trop loin, conduit à la désintégration sociale. Durkheim, penseur laïc de la IIIe République, propose comme remède à ces pathologies des sociétés modernes, de promouvoir la morale laïque mais également la morale professionnelle, comme instances unificatrices permettant de maintenir un minimum de conscience collective. Il insiste également sur le rôle de l'État mais aussi des associations et des groupements professionnels pour éviter que l'individu, abandonné à lui-même, ne s'affranchisse de toute contrainte, morale et sociale.

Dans son introduction, Serge Paugam peut s'interroger sur la possible remise en cause de la solidarité organique aujourd'hui inhérente aux mutations du monde du travail, à la précarisation des salariés et à la montée du chômage tandis que la socialisation des risques est en recul, avec l'érosion de l'État social et la culpabilisation des pauvres ne trouvant pas un emploi, d'où le développement d'une réflexion sociologique pour « repenser la solidarité »[3].

C'est dire la pertinence d'un texte qui, fondateur pour les sciences sociales françaises mais aussi anglo-saxonnes[4], n'a rien perdu de son actualité.

Corinne Delmas

3. Cf. Serge Paugam, ed., *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 (« Le lien social »). Voir également Massimo Borlandi & Philippe Besnard, eds, *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 (« Sociologies »).

4. Les notions de fonction, de solidarité et d'anomie ont en particulier été reprises par les sociologues américains, dont Parsons dans le cadre de sa théorie de l'équilibre social.

Michel Wieviorka
Neuf Leçons de sociologie
Paris, Robert Laffont, 2008, 334 p. (« Le monde comme il va »).

Ce livre, très dense, synthétise en neuf chapitres plus de vingt ans d'analyses sociologiques personnelles sur des phénomènes majeurs du monde contemporain, tels que la fragmentation culturelle et le renforcement des inégalités sociales sous l'effet de la globalisation, la transfiguration des mouvements sociaux et les nouvelles formes de violence, de terrorisme et de racisme. L'ouvrage vise plus à mettre en valeur l'appareillage conceptuel que Michel Wieviorka pense le mieux adapté à l'examen de ces phénomènes qu'à apporter, selon ses termes, des « connaissances systématiques et largement documentées sur tel ou tel objet précis » (p. 239). Accessible à un lectorat de spécialistes et de non-spécialistes, la présente livraison résume et articule en une démarche sociologique cohérente les nombreuses études plus détaillées que l'auteur a publiées par le passé sur ces questions sous forme d'ouvrages personnels et de recueils.

Les trois premiers chapitres sont consacrés à ladite démarche et à la philosophie de l'action de l'auteur. L'approche que Michel Wieviorka propose est alors pensée sous le triple signe de la réhabilitation du Sujet que les structuralismes et le marxisme auraient mis à mal, de l'incitation à penser global et de l'engagement du chercheur ; engagement dont l'enjeu consiste à conjuguer une activité scientifique qui a ses propres critères d'évaluation avec une participation à la vie de la Cité. Concernant ce dernier point, l'auteur plaide en faveur de « l'intervention sociologique », un concept créé par Alain Touraine. Le chercheur œuvre alors comme « émulateur d'idées ». Plus généralement, la perspective adoptée doit beaucoup à la sociologie d'Alain Touraine dont elle perpétue certains postulats. Il en va ainsi de la notion de « Sujet » qui fonctionnerait « en amont du social et qui résisterait au social » (p. 36). Le Sujet renvoie au vécu existentiel. Il ne doit pas être confondu avec l'acteur (celui capable de mettre en acte sa capacité d'agir) et l'individu, catégorie plus large. Il serait autonome et présenterait deux faces, l'une défensive (résistance de l'individu aux logiques du système) et l'autre positive (capacité à construire sa propre expérience). Le concept a également une connotation humaniste car, écrit Wieviorka, « être Sujet […] implique de se poser en citoyen réfléchi, de s'intéresser à la vie de la Cité en même temps qu'à soi-même » (p. 34). Par sa dimension éthique le Sujet s'opposerait à « l'anti-Sujet », que caractérisent la violence, la cruauté et la négation d'autrui. Ainsi définie, la notion s'applique principalement à un contexte sociohistorique marqué par l'individualisme et la primauté conférée à l'idée de citoyenneté. Selon l'auteur, les sociétés traditionnelles ne connaîtraient d'autre Sujet que la figure du renonçant. Il s'agit là d'un point de vue discutable car diverses études ethnologiques consacrées à l'Asie montrent que le renonçant n'est ni « désocialisé » ni hors système, contrairement à l'affirmation de Michel Wieviorka. Il participe pleinement de l'ordre socioculturel ambiant en ce qu'il incarne un idéal-type et contribue à la légitimation politique de leaders qui instrumentalisent la croyance en ses pouvoirs magico-religieux[1]. De plus, l'inscription dans la

1. Dans le cas spécifique de la Thaïlande et du bouddhisme theravada, cf. : Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1984 ; Jim L. Taylor, *Forest Monks and the Nation-State. An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1993.

catégorie du renonçant ne procède d'un libre choix qu'en apparence. Elle découle le plus souvent de l'adhésion à des modèles préexistants et de classes d'expériences partagées. Elle impose aussi la conformité à un style de vie précis. Finalement, le Sujet qu'évoque l'auteur n'apparaît comme tel que parce que Michel Wieviorka fait abstraction du processus continu d'expériences normées qui conditionnent la personnalité et les choix singuliers de l'individu ou du groupe d'individus réunis autour de la défense d'une cause. La sociologie du Sujet de l'auteur s'oppose radicalement de ce point de vue à la sociologie de la pratique de Pierre Bourdieu.

La liberté d'action que l'auteur prête au Sujet rejaillit sur les modes d'interprétation qui trament l'ensemble de l'ouvrage. Il affirme ainsi que pour saisir les grands phénomènes identitaires, il faut faire intervenir l'individualisme de deux manières différentes : « d'une part dans ses aspects instrumentaux, stratégiques, calculés ; d'autre part et surtout dans ses dimensions de subjectivité personnelle » (p. 157), les identités collectives se développant et se transformant à partir de sujets singuliers qui font le choix de les rejoindre. Ce point de vue rejoint les théories instrumentalistes de l'identité énoncées dans les années 1960-1970 par divers auteurs anglo-saxons imprégnés d'idéologie libérale[2] ; des thèses qui ont depuis été amplement critiquées pour leur caractère réducteur. L'ethnicité résulte, dans cette optique, de la coalition circonstanciée d'individus qui choisiraient sciemment de s'allier à d'autres sur la base de ressources culturelles communes pour promouvoir des intérêts qu'ils ne pourraient défendre autrement. Or, les processus de construction identitaire reposent pour l'essentiel sur des mécanismes d'inculcation, de projection, d'adhésion et de différenciation générateurs d'affects et d'attachements ineffables. Si des changements d'affiliation existent, ils découlent moins de choix rationnels opérés en toute connaissance de cause et d'effet que de phénomènes complexes d'assimilation culturelle et de réorientation sociale. Autre exemple, les subjectivités construites par l'exercice de la violence peuvent certes prêter à une typologie fondée sur l'aptitude à agir et à donner du sens à la situation conflictuelle (chap. VII). Cependant, quelles que soient les attitudes répertoriées par l'auteur – du « Sujet flottant » qui ne parvient pas à devenir acteur au « Sujet en survie » qui agit violemment face à une menace ressentie, en passant par « l'anti-Sujet » qui dénie autrui, « l'hyper-Sujet » qui compense la « perte de sens » par l'excès ou le « non-Sujet » qui se contente d'obéir (p. 230) –, le cadre interprétatif choisi repose sur une graduation quantitative entre perte et surcharge de sens dont les critères restent implicites.

Plus convaincante est l'idée de Michel Wieviorka selon laquelle toute approche sociologique des phénomènes majeurs du monde contemporain doit refléter leur caractère généralement global. Il regrette à juste titre que les historiens, sociologues et autres spécialistes en sciences sociales aient trop longtemps restreint leurs analyses au cadre de l'État-nation, à ce qu'il appelle « l'univers westphalien ». Son interprétation des changements qui touchent les mouvements sociaux, la violence, le terrorisme et le racisme est très suggestive à cet égard. Selon lui, à la fin des années 1970, le mouvement ouvrier vécut ses derniers moments. À partir de cette date, les acteurs des nouveaux mouvements sociaux privilégièrent la subjectivité d'acteurs conçus non plus comme ouvriers et collectifs, mais comme

2. Cf. : Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, London, Routledge & K. Paul, 1969 ; Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan, eds, *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1983. Pour une critique de ces thèses, voir : Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitet-forlaget / London, Allen & Unwin, 1969 ou George C. Bentley, « Ethnicity and Practice », *Comparative Studies in Society and History*, 1987, 29 (1) : 24-55.

individuels et culturels. Par la suite, des mouvements globaux apparurent qui articulaient leur pensée postmoderne et la fin des grands récits idéologiques. Dans les années 1980-1990, les ONG prirent de l'importance et avec elles de nouveaux combats aux prétentions globales se mirent en place dont les causes sont les droits de l'homme, la protection de l'environnement ou l'altermondialisme. Le contrepoint inverti et perverti du mouvement social serait l'antimouvement. Dans son cas, le caractère universel et transcendant de l'action collective serait remplacé par le totalitarisme ou le sectarisme. De même, concernant le terrorisme, le phénomène se serait considérablement modifié depuis les années 1960 pour passer de l'âge classique à l'âge global. Tandis qu'à l'âge classique les groupes terroristes, qu'ils soient indépendantistes, d'extrême gauche ou d'extrême droite, inscrivaient leur lutte dans un cadre national précis, le propre du terrorisme global qui prit forme dans les années 1990 à partir de l'expérience palestinienne antérieure serait d'internationaliser et de déterritorialiser un combat qui a, soit des visées nationales (cas par exemple des attentats perpétrés à Paris en 1994 par les islamistes algériens), soit des visées planétaires (cas d'al-Qaida). L'auteur propose également une analyse très intéressante de la subjectivité des terroristes et de leurs victimes ; une analyse qui, concernant les terroristes, croise diverses typologies récentes avec les dynamiques sociales dans lesquelles ils s'inscrivent.

Le dernier chapitre du livre, qui est aussi le plus ouvert sur des débats de sociétés, envisage les nouvelles formes que prend le racisme. L'auteur part du constat qu'au lieu de décliner, le racisme connaît aujourd'hui une forte résurgence sous des formes voilées et est avant tout posé en termes culturels. La réponse apportée au problème s'inscrirait dans le cadre plus général de la lutte contre toutes formes de discrimination, avec en toile de fond une sensibilité accrue de l'opinion publique envers les souffrances des victimes. Michel Wieviorka observe également, comme effet induit de la globalisation, un alignement sur le modèle américain consistant à racialiser les différences ethniques et à ethniciser les catégories raciales du sens commun. Il questionne la pertinence des politiques qui reprennent à leur compte ce modèle et qui s'emploient à mettre en œuvre des politiques de discrimination positive à partir de « statistiques de la diversité » inévitablement biaisées. Est posé, de surcroît, le problème de l'ambiguïté de la lutte contre les discriminations qui mobilise de manière convergente la puissance publique, des associations, des entreprises tout en exacerbant l'ethnicisation et la racialisation des sociétés, légitimant de la sorte ce contre quoi elles luttent. L'auteur remarque également que la globalisation a amplifié la portée des réactions racistes, à l'image des poussées antisémites que suscite un peu partout dans le monde le conflit israélo-palestinien.

En définitive, ce livre fourmille de propositions utiles concernant l'analyse des mutations de grande ampleur vécues par les sociétés contemporaines. On peut bien sûr discuter certaines prises de positions théoriques de l'auteur, il faut néanmoins lui reconnaître le mérite d'ouvrir la voie à des débats de fond. De ce fait, la lecture de *Neuf leçons de sociologie* est particulièrement stimulante.

Bernard Formoso

Cyril Isnart

Saints légionnaires des Alpes du Sud. Ethnologie d'une sainteté locale

Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2008, 181 p., bibl., index, ill.

MALGRÉ LA CÉLÉBRITÉ acquise par l'un d'eux – saint Besse – objet de la première monographie de terrain de l'École sociologique française, les saints légionnaires n'ont guère attiré l'attention des ethnologues. Et, d'abord, qui sont-ils ?

Le martyr chrétien, au IVe siècle, d'une légion romaine recrutée à Thèbes, en Haute Égypte, par l'empereur Maximien fut décrit pour la première fois par l'évêque de Lyon, Eucher, au Ve siècle. Mais il appartient à Jacques de Voragine d'en fixer les traits, huit siècles plus tard, dans le récit biographique qu'il composa pour son chef, Maurice. Le culte des saints thébéens a participé des modes de légitimation du pouvoir politique, aussi bien pour le royaume des Burgondes que, plus tard, pour la maison de Savoie. Se mit ainsi en place un modèle narratif et iconographique de sainteté – le saint légionnaire – dont le succès, au moment de la réforme catholique puis de la rechristianisation du XIXe siècle, s'est traduit par la prolifération, dans les Alpes du Sud, de martyrs thébéens ou, du moins, de la surprenante transformation esthétique d'intercesseurs locaux en légionnaires romains.

C'est à l'identification de ce modèle de sainteté qu'est consacrée l'enquête conduite par Cyril Isnart, dans le cadre d'un doctorat d'anthropologie, pour renouveler l'analyse des modes de fabrication de la localité, ici saisie à travers « l'ensemble des qualités narratives, rituelles et iconographiques qui lient le saint légionnaire aux dimensions géographiques, historiques, mémorielles, sociales de son lieu de culte » (p. 6). Ce programme est méthodiquement rempli en cinq chapitres qui font varier à la fois les échelles et les matériaux d'analyse. Le rappel de la construction hagiographique et de sa déconstruction par la critique historique contextualise le terrain ethnographique – les deux versants français et italien des Alpes méridionales – dans un beaucoup plus ample espace culturel (Auvergne, Corse, Sardaigne, Suisse). L'enquête iconographique replace les figurations antagonistes de ce modèle – l'éphèbe et le vétéran – dans la plus vaste catégorie des saints militaires qui actualisent la vénérable métaphore du *miles Christi* reprise par les Pères de l'Église pour assimiler l'évangélisation à une activité guerrière. L'observation d'une pluralité de pratiques liturgiques et coutumières – les fêtes patronales de san Costanzo et san Chiaffredo à Villar-San-Costanzo et à Isasca, les usages du roumérage dans la vallée de la Maira, ceux de la neuvaine de saint Pancrace à Villar-Saint-Pancrace (Hautes-Alpes) – distingue les diverses formes de déploiement, par le geste et la

parole, des récits de fondation du lieu. Enfin, l'ethnographie des fêtes patronales de Saint Julien à Roquebillière, dans la vallée de la Vésubie, met au jour les relations complexes qui, dans le double espace villageois, tout à la fois opposent et relient les lieux de résidence, les zones et les styles d'organisation festive ainsi que les réseaux de gestion communale.

En lecteur attentif de Robert Hertz, dont il prépare par ailleurs une nouvelle édition de l'œuvre, Cyril Isnart remarque que la dimension militaire de saint Besse, qui se rattache lui-même au légendaire thébéen, était singulièrement minorée dans cette toute première ethnographie d'un culte des Alpes occidentales, d'inspiration durkheimienne. Or, en mettant en évidence l'existence d'un ensemble régional de saints du même type, l'auteur entend éprouver une hypothèse qui, au contraire, reconnaît à ce motif une fonction essentielle dans les procédures de « localisation » des saints patrons. Une sainteté catholique qui fusionne « les figures de l'abbé primitif, de l'évêque fondateur, du martyr évangélisateur et du légionnaire romain » (p. 74) : telle est la première raison du succès de cette iconographie dont Cyril Isnart nous apprend à reconnaître les éléments distinctifs. La démonstration est convaincante dans la mesure où elle allie, avec érudition et finesse, enquête historique et observation ethnographique pour mettre au jour les principes de distribution des attributs qui gouvernent la territorialisation de ces figures paradoxales de saints du lieu. Dans la mesure, aussi, où elle fait l'économie des problématiques sociologiques du « sacré », pour leur substituer celles de la construction, sociale et rituelle, d'une « religion locale » composée aussi bien de savoirs et d'usages ecclésiastiques – notamment les prêches lors de la fête du saint patron, qui font l'objet d'une remarquable analyse (pp. 91-95) – que de dévotions communes sous le contrôle d'une grande diversité d'experts soigneusement distingués : groupe informel de femmes du lieu, comités des Fêtes ou des Traditions, nouveaux résidents.

Cette perspective est, à son tour, enrichie par un axe interprétatif qui parcourt tout l'ouvrage en unifiant les divers plans d'analyse, à savoir la mobilisation du modèle religieux du saint légionnaire, tour à tour figuré sous la forme d'un jeune éphèbe et d'un vieux guerrier, dans la construction sociale et rituelle des différents âges de la masculinité. Tout en s'appuyant sur la notion classique de liminarité des rites de passage, cette lecture fait place à l'apport de disciplines, telle l'histoire de l'art, habituellement peu fréquentées par les ethnologues : ainsi de l'analyse proposée naguère par André Chastel des rapports d'opposition structurant les retables de la Renaissance italienne (pp. 51-53). Et elle inscrit ses propres données ethnographiques dans la continuité des travaux qu'historiens médiévistes, folkloristes et ethnologues ont consacrés à la Jeunesse comme institution sociale sans, cependant, explorer dans le détail – ce que l'on pourra regretter – la panoplie de ces conduites juvéniles que d'autres enquêtes, il est vrai, ont déjà bien documentées. Là encore se trouvent privilégiées les diverses « façons de localiser », perspective qui s'avère également pertinente pour commenter des usages, comme les aubades, à première vue peu susceptibles d'une interprétation renouvelée.

Une belle iconographie accompagne ce texte dense, écrit par un jeune chercheur qui allie, avec maîtrise et conviction, le goût de l'enquête de terrain et celui d'une savante érudition, pour nous donner à comprendre la vitalité contemporaine, dans ces sociétés périphériques, d'élaborations symboliques de longue durée.

Giordana Charuty

Michel Angot, ed.
Pâtanjalayogasûtram vyâsabhâsyasametam.
Le Yoga-sûtra de Patanjali, le Yoga-bhâsya de Vyâsa
Paris, Les Belles Lettres, 2008, 771 p., bibl., index (« Indika »).

Les *Aphorismes sur le Yoga (Yogasûtra)* de Patanjali (*ca*. Ier-IIe siècle apr. J.-C.) accompagnés du *Commentaire (Yogabhâsya)* de Vyâsa (*ca*. VIe-VIIe siècle) sont l'un des monuments de la tradition hindoue. Cette édition française, aussi savante que pédagogique, s'ouvre sur une présentation de quelque deux cents pages denses où Michel Angot met cartes sur table : voici un indianiste aussi cultivé qu'engagé ; voici un érudit en quête d'une sagesse. Je m'interrogerai sur cet engagement en conclusion de ce compte rendu. Mais disons d'abord ce qui fait de ce livre un bel instrument de travail, indispensable à ceux qui étudient la philosophie et l'anthropologie indiennes : une édition des textes originaux en sanskrit, une translittération permettant au débutant de surmonter les difficultés du *sandhi* (les coalescences de syllabes et de mots), une traduction scrupuleuse, près de deux mille notes explicatives en bas de page, plusieurs index, une riche bibliographie et, enfin, une quarantaine de notices consacrées aux mots et aux concepts clés constituant à elles seules un petit ouvrage dans l'ouvrage. J'ai testé au long cours la maniabilité des textes édités par Michel Angot et la pertinence de ses traductions ou de ses notices, et je n'ai jamais été déçu, même si les désaccords sont inévitables et si je ne partage pas ses principes de traduction. Mais avant de mettre en question la méthode et, en particulier, la propension à multiplier les calques et les néologismes dans le souci de respecter ce que beaucoup d'indianistes croient être l'intraduisibilité foncière des textes sanskrits, je voudrais saluer cette traduction, mûrie pendant des années et justifiée dans le détail ; l'auteur veille sans discontinuer à la cohérence de l'ensemble. Une brève recension ne peut rendre justice à un livre de cette ampleur et de cette qualité.

Pourquoi un lecteur éclairé d'aujourd'hui fera-t-il son miel du *Yogabhâsya* ? Essayons de le dire sur un échantillon choisi entre mille autres possibles. Les doctrines indiennes du Soi occupent une place importante dans l'actualité philosophique contemporaine et, en particulier, la doctrine selon laquelle, sous l'effet des illusions de la conscience, le Soi épouse toutes les infirmités du corps, se laisse entraîner dans les malheurs d'une histoire personnelle et s'imagine transmigrer de naissance en naissance. La subjectivité percevante vient s'imprimer en « surimposition » *(adhyâsa)*, comme disent les philosophes du Vedânta, sur les objets perçus. Voilà ce qu'enseigne le *Yogasûtra* dont je propose d'abord ma propre traduction : « Le *je suis (asmi-tâ)*, c'est comme si *(iva)* l'instance du sujet qui voit et l'instance de la vue ne faisaient qu'un seul et même Soi *(eka-âtma-tâ)* ». La traduction que procure Michel Angot de cet aphorisme et son commentaire dans le *Yogabhâsya ad* II.6 (p. 328) est la suivante :

« La je-suis-té *(asmitâ)* est le sentiment de l'identité *(eka-âtma-tâ)* supposée *(iva)* entre les pouvoirs de celui qui voit et l'instrument par lequel il voit.

Le pouvoir du voyant *(drs-sakti)*, c'est le *purusa* "sujet de conscience", le pouvoir de l'instrument *(darsana-sakti)*, c'est la pensée *(buddhi)*. Le facteur de souffrance *(klesa)* nommé *asmitâ* "je-suis-té", c'est le fait d'imputer à ces deux [pouvoirs] une identité de nature *(etayor eka-sva-rûpa-âpattir iva)*. Quand les pouvoirs de l'agent éprouvant et de l'objet-à-éprouver *(bhoktr-bhogya-saktor)*, qui sont [pourtant] absolument différents et n'entretiennent aucun mélange *(atyanta-vibhaktayor atyanta-asamkîrnayor)*, sont pour ainsi dire perçus sans distinction

(avibhâga-prâptâv iva satyâm), une expérience *(bhoga)* se produit *(kalpate)*. Mais quand l'un et l'autre recouvrent leur forme propre *(sva-rûpa-pratilambhe tu tayor)*, il n'existe plus alors que l'isolement libérateur *(kaivalyam eva bhavati)* ».

Je reprendrai ce passage mot à mot en m'efforçant de faire ressortir le chemin qui reste à parcourir sur la voie d'une version française plus satisfaisante. Le parallélisme grammatical est un trait caractéristique de ces textes sanskrits, et Michel Angot passe ici complètement à côté de quatre et même cinq cas significatifs de parallélismes et de redondances concertées. Je les énumère brièvement en proposant une version fidèle à l'original :
asmitâ = « le je suis » ;
ekâtmatâ = « le [fait de] faire un seul et même Soi » ;
drs-sakti = « l'instance du voyant » ;
darsana-sakti = « l'instance de la vue » ;
etayor eka-sva-rûpa-âpattir iva = « c'est comme si *[iva]* se produisait le fait *[âpatti]* que leurs *[sva]* deux formes *[rûpa]* n'en font qu'une *[eka]* » ;
sva-rûpa-pratilambhe tu tayoh = « mais *[tu]* quand ils récupèrent *[pratilambhe]* chacun sa *[sva]* forme *[rûpa]* » ;
atyanta-vibhaktayor = « radicalement séparés » ;
atyanta-asamkîrnayor = « radicalement non mélangés » ;
avibhâga-prâptâv iva satyâm = « quand ils sont *[satyâm]* comme si *[iva]* ils avaient atteint *[prâptau]* la non-séparation *[a-vibhâga]* ».

Outre ces quatre traits frappants de parallélisme survenant dans l'espace d'à peine trois lignes de sanskrit, le disciple attentif ne peut manquer de repérer encore ce que nos rhétoriciens appelaient une pointe ; c'est l'emploi du mot *kaivalyam* désignant la libération à laquelle on accède par la contemplation et signifiant le fait d'être « seul, singulier » *(kevala)*. Le jeu de mots est pour moi évident entre *avibhâga* (« non-séparation ») et *kaivalya* (« le fait de ne faire qu'un seul avec soi-même »). Nous sommes dans l'illusion et la souffrance lorsque la subjectivité surimpose ses fantasmes aux objets perçus et que l'âme et le corps sont *avibhâgaprâptâviva*, « comme s'ils avaient atteint la non-séparation » : cette unité est un esclavage. Nous sommes dans la vérité lorsque ces deux instances récupèrent chacune son identité : *kaivalyam eva bhavati*, « voilà seulement comment on atteint la singularité véritable », voilà comment on atteint l'être-seul-en-soi qui est libération. Je crois faire comprendre en traduisant ainsi le jeu de mots sur la non-séparation qui est une unité mensongère et la séparation qui restitue à l'être-seul-en-soi son unité véritable. En m'efforçant de faire passer en français toutes les connotations du texte sanskrit que Michel Angot n'a pas vues, connotations qui expriment l'esprit du Yoga de Patanjali et le style de ses maîtres à penser, je proposerai la retraduction suivante (sans pouvoir me justifier en détail ici) :

« Le *je suis*, c'est comme si l'instance du sujet qui voit et l'instance de la vue ne faisaient qu'un seul et même Soi.

L'instance du voyant, c'est le sujet conscient ; l'instance de la vue, c'est la pensée. Cette affliction qu'on appelle le *je suis*, c'est quand tout se passe comme si les deux instances n'en faisaient qu'une. Qu'est-ce que l'expérience vécue ? C'est quand le sujet capable d'appréhender l'expérience et l'objet susceptible d'être appréhendé, bien qu'ils soient radicalement séparés, bien qu'ils soient radicalement non mélangés, sont comme s'ils avaient atteint la non-séparation. Mais c'est seulement quand ils récupèrent chacun son identité, qu'on atteint la singularité véritable ».

Ce serait un grave contresens, comme le démontre Michel Angot, que d'interpréter le *Yoga* de Patanjali comme la recherche d'une harmonie ou d'une harmonisation entre les différentes instances de la personnalité. « C'est même exactement le contraire : le *Yogasûtra* se donne pour tâche de détruire cette prétendue harmonie et d'y mettre fin le plus systématiquement

possible. Le *Yogasûtra* est un traité sur le divorce de la conscience d'avec la nature, il n'est pas un Traité sur leur union » (p. 710). Les pages dans lesquelles l'auteur démontre que le mot *yoga* chez Patanjali ne veut pas dire « union » mais « repos » et « contemplation » sont parmi les plus fortes de l'ouvrage.

J'en viens à l'« Introduction », où Michel Angot accumule les trésors de son expérience indianiste à l'école des pandits et associe un luxe d'informations historiques et philologiques à une interprétation personnelle du *Yoga* de Patanjali. Le lecteur de bon sens et qui sait faire la part des choses tirera profit de ces informations sans se laisser influencer par les jugements péremptoires sur les gens et les choses dont l'auteur émaille son discours ou par ses approximations dont la plus drôle et incongrue est de définir Thérèse d'Avila comme une « *yoginî* transhistorique » (p. 95, n. 214). L'auteur n'est pas neutre, il s'engage sur le chemin de la mystique, mais le lecteur qui ne partage pas cet engagement ne peut manquer d'être saisi de perplexité devant les quatre-vingt-dix pages de rapprochements avec la spiritualité chrétienne (pp. 96-186) constituant l'essentiel de l'Introduction et nous ramenant au prosélytisme hindou-chrétien des années 1950 qui motivait à l'époque un grand nombre de sanskritistes français. Ce gros livre publié aux éditions des Belles Lettres, qui le parent d'un prestigieux label de scientificité, n'est pas seulement l'Orientalisme se perpétuant dans toute sa splendeur, c'est un retour militant aux sources orientales du mysticisme. On imagine dans quels milieux traditionalistes Michel Angot a choisi de se confiner en Inde et quelle est sa déception devant les Modernes, lorsqu'il dénonce « l'absence de curiosité scientifique des Indiens » *(sic)* et l'ignorance crasse des philosophes indiens contemporains qu'il a pu repérer (pp. 39-40). Que répondre à ces dénigrements, après avoir fait la part entre le bel instrument de travail qu'il nous donne et le traditionalisme que nous récusons, sinon en rappelant que les universités indiennes furent le berceau de plusieurs paradigmes dominants aujourd'hui dans les sciences sociales, et que des philosophes indiens sont à la pointe de la recherche sur la scène internationale.

Francis Zimmermann

Yves Goudineau & Michel Lorrillard, eds
Recherches nouvelles sur le Laos / New Research on Laos
Paris-Vientiane, École française d'Extrême-Orient, 2008
678 p., bibl., ill., fig., cartes, plans (« Études thématiques 18 »).

PAYS FERMÉ presque trente ans durant aux enquêtes de terrain du fait de la guerre et de ses suites politiques, le Laos connaît depuis environ une quinzaine d'années un renouveau de la recherche en sciences sociales, en anthropologie notamment, dont cet important (et imposant : près de 700 pages !) ouvrage vient remarquablement témoigner. Après *Études birmanes* et *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, c'est le troisième volume des « Études thématiques » publiées par l'EFEO à couvrir une aire culturelle de l'Asie du Sud-Est restée longtemps inaccessible aux chercheurs.

On notera que, sur les trente contributeurs, dont beaucoup d'anglophones, plus de la moitié se situent dans le champ de l'ethnologie ou de l'anthropologie. Ce volume réunit ainsi la plupart des spécialistes qui se sont impliqués (ou sont revenus) sur le terrain, au Laos, depuis les années 1990. Pourtant, comme le soulignent les éditeurs dans leur introduction, « la référence au contexte national lao et à ses frontières étatiques modernes ne commandent pas une limite à l'investigation ». Il s'agit au contraire d'une « ouverture » intégrant dans toutes ses composantes spatiales et temporelles une dynamique transfrontalière.

Le questionnement de la notion de « frontière » – politique et culturelle – apparaît du reste explicitement dans l'intitulé de plusieurs articles (Andrew Walker, Olivier Évrard), et il apparaît en filigrane dans l'ensemble des contributions. Mentionnons par exemple le long texte de Michel Lorrillard consacré à la géographie historique du bouddhisme au Laos, lequel n'échappe pas, nous montre l'auteur, aux grands courants d'échanges sud-est asiatiques et à des jeux d'influence très variés. Ce parti pris de décloisonnement, d'interaction et de considération du changement social et politique ordonne l'articulation des trois parties dont se compose le volume, apportant ainsi à la cohérence de l'aire « nationale » un prolongement méthodologique qui fait sens.

Le regard croisé porté sur cette aire, politique donc autant que culturelle, est dans un premier temps orienté vers la problématique l'« Histoire en construction » qui considère trois grandes périodes historiques : la période protohistorique, l'histoire ancienne et l'histoire contemporaine. D'emblée, la volonté est clairement affichée : si le Laos est envisagé dans la longue durée, la dimension diachronique n'est pas dissociée des dynamiques contemporaines auxquelles est confronté l'État-nation lao. Sont considérées, dans un second temps, les « Problématiques patrimoniales ». Les contributions réunies dans cette partie

relèvent plus particulièrement de trois domaines qui vont de la protection de l'environnement (le système hydraulique) et du cadre de vie, à celle de traditions immatérielles (la danse), en passant par la préservation de connaissances anciennes consignées dans les manuscrits.

Comme il est souligné, à juste titre, la notion même de « patrimoine » renvoie à l'idée de transmission d'un savoir ancestral et à sa réinterprétation. Relevant autant de la recherche historique que de la recherche anthropologique ou sociologique, l'ambivalence du terme apporte un autre éclairage pour la compréhension que nous pouvons avoir de la fondation de Vientiane (capitale politique), des enjeux sociaux présents sur le marché « ethnique (hmong) » de Luang Prabang (capitale historique) ou encore dans l'approche didactique des manuscrits lao. Cette ambivalence du savoir et de la transmission contenue dans l'objet patrimonial dessine un lien quasi structural entre le premier volet à caractère d'anthropologie historique et le troisième, plus proprement ethnologique.

La dernière partie, consacrée aux « Dynamiques sociales », offre en effet une vue étonnamment riche et diversifiée de l'anthropologie actuelle du Laos. Forte de quelque onze chapitres, elle comprend d'abord des études sociolinguistiques sur la langue lao, dressant un état des lieux de sa pratique dans différents milieux sociaux, pratique influencée par le poids politique de la langue « nationale » et par les pressions extérieures (influence de la langue thaïe, voisine et cousine), mais aussi des analyses sur l'évolution des dizaines d'autres langues « minoritaires » parlées dans ce pays, dont certaines en voie de disparition. C'est la prise en compte de cette extraordinaire diversité linguistique et culturelle en même temps que du changement social, souvent induit par des politiques de développement autoritaires, qui donne aussi une tonalité problématique commune aux études anthropologiques qui suivent. Parmi celles-ci, si plusieurs portent sur la société majoritaire lao (études rurales, pratiques thérapeutiques, engagement social du clergé bouddhique), on doit signaler que plus nombreuses sont celles qui portent sur les « minorités ethniques », comme les désigne le pouvoir politique, même si lesdites minorités représentent plus de 50 % de la population !

À cet égard, il est rappelé que le clivage entre sociétés du Nord et du Sud relève essentiellement de l'histoire du peuplement du pays selon des vagues successives venues de Chine et de Birmanie. La diversité peut apparaître plus grande dans le Nord, où se côtoient des populations thaïes, tibéto-birmanes et austroasiatiques, ayant incité jadis certains auteurs à parler improprement de « mosaïque ethnique ». Mais, l'ouvrage montre bien que le Sud, très peu étudié jusque-là, et habité par des populations austroasiatiques, considérées comme « autochtones », présente des situations tout aussi complexes. Dans tous les cas, les auteurs pratiquent une approche relationnelle à différents niveaux d'échelle. La considération à la fois, au niveau local, des relations interethniques et, au niveau national, des relations entre minorités et pouvoir central, permet de repenser la dynamique des constructions identitaires.

Non seulement les catégories et les entités constituées laissent place aux échanges entre personnes comme le démontre Guido Sprenger dans son analyse de l'organisation sociale rmeet en patrilignages exogames, mais, qui plus est, le rapport des minorités au pouvoir central n'est pas réduit au rapport hiérarchique du second sur les premières : Olivier Évrard montre comment les minorités s'approprient et interprètent l'influence lao beaucoup plus qu'ils ne la subissent. Dans le même sens, Vanina Bouté invite à repenser, dans leur articulation, les relations existant entre pratiques bouddhiques et cultes aux esprits sur une étude de cas phounoy, ou encore Ian Baird qui oppose et rapproche tout à la fois au système mandala des Siamois et des Khmers, une base territoriale comme fondement de l'ordre social des Brao. Et c'est à une perspective similaire,

au sens d'une relecture des constructions identitaires intégrant les dynamiques locales dans le Sud, chez les Kantou notamment, que s'attache Yves Goudineau, perspective que Vatthana Pholsena poursuit en quelque sorte en revisitant la révolution qui embrassa, de 1945 à 1949, le sud du pays par une comparaison de la microhistoire et de l'historiographie d'État.

L'ouvrage a aussi le mérite d'associer plusieurs générations de chercheurs dans le domaine de l'anthropologie. Il rappelle certaines grandes recherches passées, tels les travaux de Karl Gustav Izikowitz sur les Lamet, qui annoncent ceux de Leach, ou ceux, d'une audace théorique rare (et trop méconnue) de Charles Archaimbault sur les Lao. Il associe certains de ceux ayant entrouvert un terrain malgré la guerre dans le sillage de Georges Condominas (Richard Pottier, Catherine Choron-Baix, Christian Taillard, Sophie Clément-Charpentier) ; et, en même temps, il s'impose comme une plate-forme ouverte à la nouvelle génération de chercheurs porteuse d'outils méthodologiques et de questionnements renouvelés (surtout conduite depuis le début des années 1990 par Grant Evans et par Yves Goudineau). On peut suivre avec tous ces auteurs l'évolution d'un regard réflexif et interactif, souvent provoqué par la question du rapport d'altérité entre pouvoirs centraux et minorités, et celle de leurs interprétations parfois divergentes.

L'ambition modestement affichée à maintes reprises est une sorte de bilan des « études lao », ce qu'est effectivement le volume. Mais le résultat ouvre des perspectives de recherche nouvelles qui dépassent ce cadre restreint et intéressent plus largement l'Asie du Sud-Est continentale, voire au-delà. Du reste, la réunion de chapitres rédigés, tantôt en anglais tantôt en français, illustre bien l'étendue du réseau international des chercheurs sur le Laos aujourd'hui. Par contraste, de même qu'on peut regretter que les sources vernaculaires soient marginales dans les références bibliographiques, on ne peut s'empêcher de remarquer le faible nombre de contributeurs de nationalité ou d'origine lao. Les responsables du projet sont les premiers à le déplorer, et prônent le développement d'une recherche nationale, mais ce fait vient souligner l'écart entre la richesse patrimoniale et la formation à la recherche dans ce pays. Par ailleurs, diviser ce lourd opus en deux volumes, ou faire le choix d'un papier plus léger, outre d'éviter de jeter un dernier sort aux poignées de cartables, aurait sans doute permis d'accueillir d'autres contributions. C'est qu'après avoir fermé ce volume, on en redemande encore.

François Robinne

Sabine Trebinjac
Le Pouvoir en chantant*, 2 : *Une affaire d'État… impériale
Nanterre, Société d'ethnologie, 2008, 214 p., bibl., fig., cartes
(« Mémoires de la Société d'ethnologie » 7).

FAISANT SUITE à son premier livre *Le Pouvoir en chantant*, 1 : *L'art de fabriquer une musique chinoise*[1], consacré à l'analyse des institutions de la musique à l'époque républicaine et communiste en Chine, Sabine Trebinjac dédie cette nouvelle recherche à l'époque pré-impériale et impériale (allant du XII^e siècle avant notre ère jusqu'en 1911). Partant de l'hypothèse « qu'il pouvait peut-être exister une certaine continuité historique entre l'ancienne Chine et la Chine contemporaine » (p. 8), elle cherche à vérifier si l'importance du lien constitutif existant en Chine entre musique et pouvoir mis au jour dans son premier travail se manifeste également dans la Chine prémoderne. À partir de l'étude de sources écrites, elle aborde les domaines de la philosophie (par l'étude d'un rescrit ancien confucéen), de l'anthropologie politique (par l'analyse sur dix-sept siècles des institutions musicales impériales) et de l'acoustique (par l'étude des changements apportés à l'étalon sonore et des remaniements de musiques effectués par ces administrations). À ce travail analytique, elle adjoint un important travail de traduction en présentant le rescrit étudié traduit en entier, ainsi que des traductions des sections des *Histoires dynastiques* (les recueils édités par chaque dynastie chinoise sur l'histoire de la dynastie qui la précède) consacrées aux institutions de la musique.

La première partie sur le *Yueji* (traduit par *Notes sur la musique*, mais également connu en Occident sous le titre *Livre de la musique*) présente l'argument de ce document, sa traduction puis son analyse. Son étude permet de « comprendre la place de la musique dans la pensée chinoise ancienne » (p. 15) et sa relation avec le pouvoir politique. C'est un traité théorique concernant la musique rituelle qui est inclus dans deux ouvrages des Han (206 av. J.-C. – 220 apr. J.-C.), mais il « s'appuie sur des textes antérieurs […] et constitue un résumé […] qui nous permet d'appréhender le goût musical et les critères esthétiques des Chinois d'avant notre ère » (p. 20). Le terme « musique », qui contient les notions de son et de note, englobe aussi la danse et la poésie. La musique, envisagée en relation aux rites, est pensée par l'auteure, à la suite du sinologue L. E. R. Picken, comme un « pouvoir » car elle « règle l'ordre du monde » (p. 22) et « constitue avec les rites le fondement de la légitimité politique » (p. 10). Elle est un mode de gouvernement et reflète aussi la situation politique tout en reposant également sur la morale confucéenne. La musique est enfin « cette harmonie qui se réalise au plan individuel par les sentiments ou émotions, au plan social par la coopération des parties hiérarchisées par le Rite et au plan cosmique par la raison céleste » (p. 22).

Sabine Trebinjac analyse plus avant la notion totale de musique dans sa conception chinoise, qui est « assez comparable » à celle de Pythagore, Platon ou Boèce *(id.)*, mais fort différente de celle de Rousseau (p. 49) qui la voit comme très secondaire. Bien que totale, et donc appartenant à tous les hommes, la musique est d'abord l'instrument de l'élite confucéenne, les lettrés, qui « utilisent la musique pour aboutir à leur fin » (p. 51), et ainsi permet-elle de transmettre au peuple ce qui est bon pour lui par ceux qui savent mieux que lui, une idée qui s'est transmise depuis le *Yueji* jusqu'à nos jours et qui est mise en pratique par les institutions de la musique édifiées par les dynasties successives.

1. Nanterre, Société d'ethnologie, 2000 (« Mémoires de la Société d'ethnologie » 5).

La deuxième partie est une analyse du « symbole politique » (p. 53) qu'est la musique à travers la continuité historique des institutions de la musique. Le chapitre II s'attache à étudier le premier bureau de la musique, celui de la dynastie Han, puis les institutions des dynasties subséquentes jusqu'à la chute de la dernière dynastie Qing en 1911. S'appuyant sur des institutions plus anciennes, le bureau de la musique créé au IIe siècle avant notre ère a pour tâche l'organisation systématique de la collecte des corpus musicaux populaires de l'Empire et la transformation de ces matériaux ainsi que celle des traditions musicales non han en musique rituelle. En effet, par la collecte des chants, l'empereur sonde l'opinion publique et « apprécie la température sociale » (p. 69), de sorte « qu'il s'agissait […] de la version chinoise des "Renseignements généraux" sur l'état d'esprit de la population » (p. 71). Bien que les musiques vulgaires tout comme celles des barbares fassent ainsi leur entrée à la cour, elles n'y entrent que pour y être transformées en étant introduites dans les cérémonies religieuses ; elles peuvent ensuite être rediffusées, ayant « été marquées du sceau officiel » (p. 88). La musique a un rôle politique – en prenant part aux manifestations officielles, cérémonies rituelles et guerrières – et un rôle folklorique mis en avant lors des banquets et des réceptions pour étonner ou amuser, « mais sans risquer de choquer » : le rôle du bureau de la musique est ainsi d'intégrer dans la sphère rituelle « les mélodies des Autres » *(id.)*. Le troisième chapitre passe en revue les différents bureaux de la musique subséquents à partir d'extraits des *Histoires dynastiques*, d'abord traduits puis résumés dans un grand tableau synthétique. On voit clairement que toutes les dynasties ont eu une ou des institutions musicales rattachées aux plus hautes instances de l'organisation étatique (p. 95).

La troisième partie, axée sur le travail musical effectué dans les institutions d'État, illustre la réalité de ce travail musical leur incombant. Leur première tâche est de fixer l'étalon sonore de chaque nouvelle dynastie. Chaque changement dynastique implique en effet un changement musical réalisé par l'altération de la hauteur absolue des étalons représentés par des tubes sonores en bambou dont la longueur est ajustée. L'idée était de faire coïncider un modèle physique avec un modèle symbolique : « le règne d'un premier empereur d'une nouvelle dynastie ne pouvait commencer qu'après la détermination de son étalon sonore » (p. 145). L'auteure propose une analyse mathématique des ajustements acoustiques qui accompagnèrent l'élaboration du tempérament égal, calculé vers 1580. Elle démontre comment les étalons sonores ont varié largement pendant la succession des dynasties au cours de l'histoire chinoise et cela de façon « plutôt chaotique et inverse de ce qui précédait, comme s'il fallait montrer à l'évidence ses différences en manipulant l'emblème qu'est l'étalon sonore » (p. 169).

La seconde tâche est la collecte et le traitement des morceaux recueillis, c'est-à-dire la réécriture, une habitude musicale qui commença très tôt et dont on a des traces anciennes avec le *Shijing* ou *Livre des odes*, l'un des classiques, dont la première partie est composée de chants populaires. Sabine Trebinjac montre que la réécriture de ces chants porte sur la forme linguistique et aussi sur la forme musicale que « les fonctionnaires ont tenté[e] autant que possible de rendre régulière, et ce, dans un souci de coller avec le style de la musique rituelle… » (p. 180). Un autre exemple est celui d'un air militaire et de chasse « barbare » rapporté des contrées de l'Ouest sous la dynastie han. Un fonctionnaire musicien réécrivit cet air pour enrichir le répertoire militaire han. La proposition de l'auteure est de comprendre le paradoxe qu'il y a à emprunter « la musique de l'Autre » (p. 188) et la jouer sur les champs militaires avec des instruments barbares tout en lui conservant sa structure musicale originale : « je prends à l'autre sa musique que j'érige en emblème POUR tuer le propriétaire de la musique à partir de laquelle j'ai fabriqué mon emblème » (p. 189). Le vol de la musique est donc

pour les Han une façon de s'approprier la chance, les atouts de l'autre, car le voleur est excité par la possession « du *mana* de l'autre » (p. 190) qui lui permet de vaincre son dangereux ennemi.

Dans sa conclusion, l'auteure rappelle la complémentarité des rites et de la musique en Chine qui se manifeste tout au long de l'histoire chinoise, ainsi que l'importance de l'ajustement musical, effectué par chaque dynastie au début de son règne, qu'elle a concrétisé par des calculs qui représentent une « avancée musicologique » (p. 193) n'ayant jamais été effectuée auparavant. Elle finit sur le système politique impérial, dominé par une « hiérarchie totalitaire » *(id.)*, qui a cependant la capacité d'intégrer des musiciens et des répertoires étrangers, ce qui permet de matérialiser et d'affirmer l'expansion territoriale de l'Empire, montrant ainsi que pour les Chinois « l'art de la musique est plus efficace que l'art de la guerre » (p. 195).

Sabine Trebinjac a bien réussi à montrer la singularité de l'« exception musicale » *(id.)* chinoise, où la musique est incontestablement liée au domaine politique. On regrette cependant que ce livre ne s'attache à étudier que des sources « officielles », les livres canoniques et classiques, et les *Histoires dynastiques,* un corpus qui oriente évidemment vers une lecture strictement politique de la musique en Chine. La musique est pourtant aussi amplement étudiée par des auteurs d'autres tendances, dont notamment les taoïstes qui mettent l'accent sur son aspect cosmique ; le penseur Mozi (470-391 av. J.-C.) est également abondamment cité par la tradition ultérieure pour sa critique des frais inutiles entraînés par la musique rituelle, celle-là même qui est portée aux nues par les confucianistes. De plus, sur le terrain, de nombreux musiciens « populaires » œuvrent loin des cercles de pouvoir, en opposition ou en complémentarité avec celui-ci. De même, on est étonné de la vue systématique de la musique par l'auteure en termes de « pouvoir » et de la vision d'un totalitarisme chinois qui se déploie depuis les débuts de l'histoire chinoise jusqu'à nos jours et qui s'attache à « annihiler l'autre », l'étranger ou l'homme du peuple, à travers la collecte puis la réécriture de musiques barbares et populaires. Or, l'auteure montre elle-même que ces transformations restent somme toute souvent marginales, comme dans son exemple de musique militaire barbare de l'Ouest dont l'intégration n'affecte pas vraiment sa « structure musicale » (p. 189) : on entend que ces transformations relèvent plus d'une « mise en forme » que d'un changement en profondeur. Dans son analyse des transformations opérées sur les chants du *Livre des odes*, malgré l'imposition d'une régularité à certaines pièces dans leur forme musicale, elle indique que, pour les textes, « la réécriture n'a pas supprimé – du moins pas complètement – les expressions dénonçant les autorités que l'on doit attribuer au petit peuple » (p. 180). De même, les réajustements effectués par chaque dynastie sur l'étalon sonore portent uniquement sur les hauteurs et l'on sait que de telles transpositions « n'obscurcissent pas la reconnaissance de l'identité de la pièce » (p. 172). Il semble que le caractère « totalitaire » du système impérial chinois soit donc à nuancer en ce qui concerne le traitement de la musique. L'emploi de concepts modernes tels que « totalitarisme » et « pouvoir » aurait ainsi gagné à être évité au profit de notions comme celle d'« autorité » qui n'engage pas un rapport qui soit uniquement de force et représente plutôt une relation de complémentarité. À ce titre, cet ouvrage démontre clairement combien la Chine a toujours été tributaire des apports de sociétés voisines comme de ceux de son « petit peuple ».

En ce qui concerne les aspects éditoriaux du livre, on ne peut que saluer la proposition d'une nouvelle traduction des *Notes sur la musique*. On s'étonnera tout de même que le texte chinois ne se trouve pas en face du texte français, ce qui ne simplifie pas la comparaison ; plus gênant encore est le fait que les deux textes ne présentent pas tout à fait la même structuration en paragraphes. La traduction semble bien menée

dans l'ensemble. On se demande cependant pourquoi le terme chinois *dao* 道, généralement traduit par « voie », comme il l'est d'ailleurs page 27 (la « voie royale »), devient « raison » (musicale) (p. 25), tandis que la « raison » (céleste) (p. 27) est la traduction du terme *li* 理 (« ordre, logique, principe »). Les extraits traduits des *Histoires dynastiques* et le tableau synthétique des institutions de la musique forment un corpus de données important qu'il conviendrait d'étudier en profondeur, pour notamment développer l'analyse des statuts des musiciens qui ont toujours représenté des gens « à part » dans la société chinoise.

On regrette l'absence de glossaire et d'index. Le résumé des sources occidentales sur l'évolution de la science acoustique en Chine est le bienvenu. L'analyse mathématique et acoustique des écarts entre les tubes sonores des dynasties, bien que présentée dans un langage clair, reste néanmoins très technique pour un non-spécialiste. Par ailleurs, on ne comprend pas bien comment les changements d'étalons influaient concrètement sur les pratiques musicales à l'échelle du pays et l'on aimerait bien savoir dans quelle mesure les musiciens de base adoptaient les morceaux transformés par les bureaux de la musique.

Pour conclure, ce livre a toute sa place en sinologie et en anthropologie parce qu'il présente l'« exception musicale chinoise » par l'analyse de l'institution des bureaux de la musique, qui, sous des formes différentes, traverse toute l'histoire chinoise. On voit ainsi se développer une image de la continuité et de l'unité de cette civilisation dont les diversités, par exemple manifestées dans les changements dynastiques des étalons sonores et la récupération de musiques de sociétés différentes, sont subordonnées formellement aux valeurs impériales, tout en œuvrant incessamment en leur intérieur par l'apport continuel de leurs différences.

Catherine Capdeville-Zeng

Aurélie Névot
Comme le sel, je suis le cours de l'eau.
Le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan (Chine)
Nanterre, Société d'ethnologie, 2008, 316 p., bibl., ill., fig.
(« Recherches sur la Haute Asie » 16).

DANS LE CADRE de l'anthropologie sociale et culturelle contemporaine, les études ethnographiques qui portent sur les groupes ethniques situés en Chine restent relativement restreintes, comparées au développement de la discipline dans d'autres régions du monde. L'hésitation des ethnologues lorsqu'il s'agit de travailler avec une des ethnies de la société chinoise résulte des difficultés culturelles et linguistiques qui s'imposent à une « anthropologie de la Chine »[1], mais elle tient aussi aux défis méthodologiques et épistémologiques établis par la tradition des recherches dans la région, laquelle s'enracine profondément dans l'exploration des archives historiques, l'interprétation de la littérature classique et les découvertes archéologiques issues de la Chine antique.

Dans son livre, Aurélie Névot tente de montrer la nécessité d'étudier la Chine à partir d'une démarche ethnologique : ses travaux minutieusement élaborés concernent le peuple minoritaire des Nipa, lequel se trouve dans la région de Shilin à proximité de Kuming, Yunan, au sud-ouest de la Chine. Le sujet de sa recherche porte sur la tradition de l'écriture manuscrite des chamanes nipa, nommés *bimo*, qui sont considérés par leurs compatriotes comme les « Maîtres de la psalmodie ». Grâce à l'analyse de textes recueillis et la description de pratiques rituelles afférentes, obtenues au cours d'un travail de terrain de près de deux ans, l'auteure s'efforce de restituer les particularités du chamanisme nipa dans la mesure où il intègre la pratique scripturaire, les représentations politiques locales sous-tendant cette religion et son instrumentalisation, dans le contexte contemporain, par les instances communistes chinoises avec pour objectif de « bien gouverner » le peuple.

Aurélie Névot s'interroge dans la première partie du livre sur la genèse de l'identité nipa. Tout d'abord, l'autonyme de ces riziculteurs et éleveurs des hauts plateaux du Yunan se réfère aux « hommes de la terre » ; ce peuple constitue effectivement une des six branches de la population yi, laquelle fut historiquement fondée par une chefferie commune, probablement alliée à l'ancien royaume tibéto-birman de Nanzhao, pendant les VIII^e^ et IX^e^ siècles. Ensuite, à partir de l'analyse d'un mythe nipa largement répandu, intitulé « Achema », l'auteure montre que les Nipa s'estiment issus d'une mésalliance entre le clan des Os noirs et celui des Os blancs, puisque dans le récit un mariage transgressif entre le lignage du chef territorial et celui du chamane a rompu violemment l'interdit d'exogamie clanique de la communauté. Partant, elle constate que la société nipa est caractérisée par la configuration bipartite d'organisations « en moitiés », avec des chefs religieux occupant la position du haut ou la « tête » de la société, et des chefs politiques celle du bas ou la « queue », ce qui semble être un trait commun à de nombreuses sociétés himalayennes. Les chamanes *bimo* sont ainsi responsables de la pérennité de la communauté nipa et ils accomplissent des rites à chacun des stades de la vie des villageois. Ils possèdent des textes manuscrits employant une écriture syllabique (et non alphabétique), lesquels représentent leur essence vitale : ils doivent les animer en

1. Brigitte Baptandier, « En guise d'introduction : Chine et anthropologie », in B. Baptandier, ed., *Ateliers*, 2001, 24 : *Chiner la Chine* : 9-27.

ayant recours à des psalmodies rituelles et se les transmettre de maître à disciple au sein de lignées chamaniques. Équivalent de la transe des femmes médiums nipa *(chema)*, l'écriture des *bimo* leur confère, dans des circonstances rituelles, les pouvoirs de voyager librement dans le cosmos et d'entrer en contact avec les esprits et les ancêtres.

Dans un deuxième temps, Aurélie Névot décrit le culte territorial *midje*, une des fêtes communautaires les plus importantes dans l'année agricole des Nipa. Ayant lieu à l'occasion des récoltes d'automne, il implique la présence des ancêtres fondateurs et primordiaux dont la hiérogamie assure l'ensemencement de l'univers. Le gouvernement chinois, conscient de l'importance de l'écriture dans les processus d'unifications et des implications politiques du chamanisme *bimo*, a d'abord créé une écriture de synthèse à partir des différentes branches des Yi afin de l'enseigner à l'école, puis a récupéré le culte *midje* afin de le transformer en un sacrifice communautaire nommé *Mizhi* et, ce faisant, de fédéraliser la société segmentaire des Nipa. Depuis 1999, cette cérémonie est organisée chaque année à l'échelle du district de Shilin : les *bimo* des différents villages y sont invités et ils psalmodient en chœur des textes officiels choisis par l'État chinois, sous l'autorité officielle d'un *bimo* particulier. Ce genre d'initiatives modifie la société nipa à divers degrés.

La suite du livre est consacrée à la présentation de la vision que les Nipa ont eux-mêmes du culte territorial *midje*, et l'auteure a adopté un style descriptif détaillé centré sur l'activité rituelle du village de Lava (les séquences successives, l'atmosphère, le processus rituel, le rôle du *bimo*, etc.). Elle étudie notamment un manuscrit des *bimo*, intitulé *midje m'se* et réservé à la célébration de la fête éponyme, à partir duquel il est possible à la fois d'identifier des représentations essentielles de la société nipa et de trouver les clés pour les analyser. Ainsi, le culte *midje* a pour thème central l'union des deux moitiés de l'univers, *ying* et *yang*, dont l'accouplement fait renaître les forces vitales de la nouvelle année agricole, régénérant la terre féconde. À cette fin, les hommes nipa pénètrent dans un bois sacré proche du village *(midjedu)*, pour y organiser un rite sacrificiel destiné aux ancêtres ; à leur retour au village se déroule un charivari et les hommes se lancent dans des luttes, accompagnées par des paroles et des chants outrageants. C'est par ces actes, comme par le partage d'alcool, de viande et de sang sacrificiels, que les villageois manifestent cérémoniellement la vitalité régénérée et renforcent leur lien d'appartenance à la communauté. En outre, un rituel de chasse au quatrième jour du *midje*, évoqué dans les textes de *bimo* mais que l'on ne pratique plus, révèle des traces du passé de la communauté de Lava : les Nipa, sous l'égide d'une ancienne chefferie, auraient migré du sud au nord de la région au cours de leur expansion.

Dans la conclusion, Aurélie Névot constate que l'étude des tensions entre la capacité d'adaptation du chamanisme à écriture des Nipa et les stratégies politiques du gouvernement central « ouvre l'analyse vers une perspective anthropologique plus large à propos de la relation entre l'écriture, le sacrifice et le politique » (p. 286), dont ses propres travaux constituent sans nul doute un très bel exemple dans la mesure où ils font appel à de nombreuses comparaisons ethnologiques issues d'autres populations himalayennes. De plus, sont remarquées dans les discours du culte *midje* certaines caractéristiques culturelles effectivement chinoises, telles que les décrivirent les sinologues dans des analyses classiques, fondées sur des données historiques. Toute cela résulte, selon l'auteure, du métissage et de l'unification des divers groupes ethniques de la Chine au cours de plusieurs millénaires.

Émerge, néanmoins, une question que l'on pourrait se poser en examinant la démarche de l'ethnologue qui établit de nombreuses corrélations entre les éléments culturels qu'elle a perçus dans la société Nipa et ceux que les sinologues découvrent

à partir de leurs travaux sur la Chine antique : si de tels efforts nous paraissent pertinents dans la mesure où toute enquête de ce genre repose sur un arrière-fond culturel ou même conceptuel solide et bien diffusé – dit « chinois » dans le présent cas –, ne faudrait-il pas conserver ce faisant plus de prudence analytique afin de ne pas trop rapidement assimiler des éléments issus de contextes distincts et de ne pas trop dissimuler ainsi la diversité culturelle ? Certes, dans la situation présente des études anthropologiques sur la Chine, la discussion reste bel et bien ouverte.

Jin Chen

Chantal Bordes-Benayoun, Freddy Raphaël & Dominique Schnapper
La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi
Paris, Presses universitaires de France, 2009, 142 p., bibl., gloss. (« Le lien social »).

CET OUVRAGE, écrit à six mains par des sociologues de la citoyenneté et du judaïsme, est le prolongement d'enquêtes et d'analyses conduites en France par chacun d'eux séparément dans les années 1970 à 1980. Ils portent un regard à la fois global sur les rapports des juifs à l'État et local par une connaissance fine de situations régionales spécifiques, notamment celles de Strasbourg, Paris et Toulouse.

La condition juive aujourd'hui en France, comme le rappellent les auteurs à plusieurs reprises, ne peut être comprise sans rappeler l'histoire des juifs de France, marquée par leur accession à la citoyenneté en 1791 à l'issue de la Révolution, par le tournant de l'affaire Dreyfus qui fut une première prise de conscience que « le combat pour l'égalité devait se poursuivre » (p. 1) et par Vichy, où l'État priva les juifs de leur statut de citoyen, puis, les livra à l'extermination par les nazis.

Quoi qu'il en soit, au cours de cette histoire, les juifs ont donné l'image de « citoyens modèles », notamment du fait de leur participation plus forte que la moyenne des Français à la vie politique, mesurée par le vote. Pour les auteurs, cet « éveil à la chose publique » est sans doute dû à ce « qu'ils savent que se joue là une partie de leur destin et qu'ils considèrent que nul ne serait mieux placé qu'eux pour y veiller » (p. 2).

Cela dit, l'intérêt de l'ouvrage réside dans le passage d'une présentation extrêmement riche de faits précis à l'analyse de ces faits dans le contexte politique et religieux de la France contemporaine. Le regard porté par les auteurs sur la condition juive au cours de cette vaste enquête est aussi l'occasion d'une analyse des changements de la société française dans son ensemble, souvent prise entre une conception classique de la citoyenneté et les tentations communautaristes et ethnicisantes du présent.

Cependant, tout au long de ce texte, les auteurs nous invitent à prendre les concepts de « communauté » et de « communautarisme » avec des pincettes, en les définissant précisément d'une part, en explicitant leurs usages dans différents contextes d'autre part. Ainsi les auteurs utilisent-ils le terme « communauté » pour décrire l'activité des grandes organisations juives dans les domaines du politique et du religieux. En dehors de cette acception, les juifs de France ne constituent en rien « une communauté » tant, comme le montre l'enquête, la diversité de leurs modes d'identification au judaïsme est grande. Les organisations juives (Consistoires, CRIF, FSJU, etc.), qui souvent s'expriment au nom des juifs de France, n'en sont par pour autant représentatives, en dépit des discours d'assignation

des pouvoirs publics s'adressant çà et là « aux communautés », juive ou musulmane, notamment en période de tension israélo-palestinienne, pour les appeler au calme. Cette assignation entre en contradiction avec les principes républicains et la tradition universaliste de la France.

Quant au « communautarisme », il est justement défini comme un « repli exclusif sur des identités et des institutions spécifiques, par le privilège accordé au particularisme de la communauté aux dépens des exigences de la citoyenneté » (p. 83). Or, précisément, la condition des juifs dans les sociétés démocratiques « implique une tension entre leur fidélité à une histoire et à des traditions religieuses singulières, d'un côté et la loyauté à l'égard de la nation dont ils sont les citoyens, de l'autre » (p. 9), c'est-à-dire en fin de compte entre particularisme et universalisme.

Dans un premier chapitre, consacré à leur participation politique, les auteurs montrent que les juifs de France votent encore majoritairement à gauche et refusent catégoriquement les extrêmes malgré leur éloignement relatif des partis de gauche dans la période récente. La droitisation des juifs, tant médiatisée, ne concerne que les plus pratiquants, les plus militants et les plus jeunes. Le second chapitre est une analyse des réinterprétations identitaires contemporaines, traversées à la fois par le rapport au religieux et par le rapport à l'État d'Israël. Le rapport à la culture et à l'histoire juive, s'il est évoqué, n'est pas exploré dans cette analyse. L'enquête montre que les réinterprétations en termes religieux sont aujourd'hui majoritaires : 53 % des personnes interrogées affirment l'importance de la dimension religieuse de leur identité ; parmi elles, 10 % se définissent comme très pratiquantes. À ce constat, il faut ajouter la visibilité croissante du religieux dans la sphère publique.

Les liens spécifiques avec Israël et la conscience de l'antisémitisme continuent de donner une forme singulière à cette citoyenneté. Les auteurs insistent en effet sur la centralité d'Israël comme symbole privilégié de la judéité, notamment chez les plus pratiquants de l'enquête, confirmant les résultats des enquêtes antérieures menées, d'un côté, par Dominique Schnapper[1] et, de l'autre, par Chantal Bordes-Benayoun[2]. Toutes deux avaient alors souligné le rôle joué par la guerre des Six Jours en 1967 dans le réveil du sentiment d'identité chez les juifs, même chez ceux qui avaient perdu tout lien avec le judaïsme. Au-delà d'une identification symbolique, les liens avec Israël se sont resserrés concrètement : beaucoup y ont des proches (60 % de l'échantillon), s'y rendent fréquemment, militent ou expriment une forte solidarité avec le pays (bien mal nommé « Terre sainte » en page 44 !).

L'enquête montre ainsi que le communautarisme est un risque : certains juifs éprouvent la « tentation de l'entre-soi » dans un contexte de revendication publique des identités particulières et de montée d'un antisémitisme qui prend aujourd'hui de nouvelles formes (antisémitisme de certains musulmans tentés par un islamisme radical et antisémitisme d'extrême gauche, à côté du traditionnel antisémitisme d'extrême droite). Cette tentation prend diverses modalités : radicalisation religieuse notamment dans les écoles, montée des tendances piétistes, des croyances dans des maîtres charismatiques et des pratiques ésotériques, rigorisme accru vis-à-vis des femmes (accès limité à l'étude des textes talmudiques et aux fonctions administratives dans les institutions religieuses).

À l'inverse, beaucoup se mobilisent contre cette tentation. Les auteurs prennent comme signe de cette résistance l'élection en 2008 du nouveau grand rabbin de France, Gilles Bernheim, porteur d'un « nouvel israélitisme » religieux : « Ce dernier se présentait à la fois comme particulièrement fidèle aux textes de la Tradition et, en même temps, comme l'héritier du

1. *Juifs et Israélites*, Paris, Gallimard, 1980.
2. *Les Juifs et la politique. Enquête sur les élections législatives de 1978 à Toulouse*, Paris, Éd. du CNRS, 1984.

franco-judaïsme. C'est lui qui fut élu » (p. 117). Le récit pas à pas de cette campagne est extrêmement instructif et se lit presque comme un thriller politique. Un autre signe du refus de l'entre-soi analysé par les auteurs est l'émergence d'un « nouvel israélitisme » laïque qui prolongerait l'histoire du franco-judaïsme historique.

En définitive, cet ouvrage est le résultat d'une enquête bien conduite, fondée sur une observation fine des événements qui ont marqué la vie publique des juifs au cours de ces vingt-cinq dernières années. Pourtant, on reste sur l'impression que les auteurs n'ont pas pris le risque d'aller au bout de leurs analyses ; ils semblent être en difficulté dès lors qu'il s'agit de penser une configuration inédite de la condition juive en France : celle de la perte d'un modèle fédérateur rassemblant, jusque dans les années 1970, des tendances différentes, qui peu ou prou se conciliaient autour d'un fort attachement républicain et au sein d'institutions ouvertes. Ce modèle, celui de l'israélitisme, semble avoir disparu du paysage français et, avec lui, les positions médianes que les sociologues semblent appeler de leurs vœux. Des formes diverses voire opposées d'identification coexistent mais se recoupent de moins en moins, au risque d'un affaiblissement du dialogue interne voire de la perte des valeurs communes.

Sophie Nizard

Hervé Leuwers
L'Invention du barreau français, 1660-1830. La construction nationale d'un groupe professionnel
Paris, Éd. de l'EHESS, 2006, 446 p., annexes, bibl., index, fig., tabl.

CET OUVRAGE retrace l'histoire du « barreau français », de la seconde moitié du XVII^e siècle au premier tiers du XIX^e siècle. Croisant l'histoire sociale et professionnelle, il détaille la construction d'une profession à un tournant de l'histoire de l'État et de la nation, et montre les relations étroites qu'entretiennent communauté professionnelle et unité nationale. Présentant l'institutionnalisation d'un emploi libéral dans un contexte d'affermissement de l'État national, il éclaire ainsi le passage du statut d'avocat au métier de la défense, et de la notion d'ordre à l'échelle locale au barreau national, par une analyse méticuleuse du processus de construction nationale de ce groupe professionnel. Pour ce faire, l'ouvrage s'appuie sur une synthèse des travaux existants, sur une lecture de sources imprimées et un dépouillement d'archives caractéristiques de la variété des provinces et traditions juridiques. Les illustrations, annexes, bibliographie et index – onomastique et thématique – contribuent à en faire non seulement un ouvrage novateur mais également un instrument de travail très utile.

Hervé Leuwers distingue deux grandes périodes : la première commence dans les années 1660 ; la seconde s'étend de 1787 à 1830.

La première phase, celle de la naissance et de la consolidation d'un groupe professionnel, est longuement étudiée dans le cadre des six premiers chapitres qui présentent le processus de professionnalisation marqué, notamment, par un développement des ordres et d'une identité collective dépassant le cadre local. Soucieux de se réserver l'activité de la défense et une bonne image publique, les avocats exigent l'exercice réel pour l'inscription au tableau et l'obligation de résidence dans la ville du siège du tribunal. Ils accroissent également les incompatibilités professionnelles.

Les barreaux des cours d'appel jouent un rôle moteur dans la structuration des ordres, et prennent modèle sur celui de Paris, pour la diffusion du stage et des conférences, comme pour l'organisation des bibliothèques ou bureaux de consultations gratuites pour les pauvres. Un droit commun des barreaux se consolide, reposant sur le libre exercice de la profession, le contrôle du tableau et l'autonomie, que les avocats défendent contre les empiétements des magistrats ou des autorités publiques, y compris par des grèves, *i. e.* des « retraits d'audience » – l'auteur en recense près de 50 entre 1668 et 1787. Les avocats légitiment cette liberté et cette indépendance acquises récemment en s'inscrivant dans l'héritage des jurisconsultes romains. Leur recherche de reconnaissance sociale les conduit aussi à tenir un discours du désintéressement qui se traduit, dans leurs rapports avec la clientèle, par une substitution des honoraires au salaire. Ce dévouement se manifeste également par une participation à la vie publique voire, à la fin du XVIII[e] siècle, par l'engagement politique. L'auteur, soulignant la diversité politique de cette communauté, nuance toutefois l'image postérieure d'un barreau libéral à l'époque des Lumières, la thèse de l'unité politique du barreau prenant son origine sous la monarchie de Juillet et triomphant au temps de la « République des avocats »[1]. L'ordre se construit alors une histoire nouvelle, libérale, gommant l'ancienne aspiration à la noblesse et au privilège « pour insister sur un hypothétique combat commun en faveur des Lumières » selon Hervé Leuwers (p. 217).

De la Révolution, qui a vu sa disparition, aux premières décennies du XIX[e] siècle, le barreau connaît une « réinvention », au cours d'une seconde phase, abordée dans les trois derniers chapitres de l'ouvrage. La « réinvention » du barreau, qui retrouve progressivement une certaine autonomie, se fait sous le contrôle de l'État. Ce dernier uniformise les règles de fonctionnement du « barreau français », terme qui, apparu dans les années 1770, est consacré dans les années 1820, dans le sens d'unité nationale du groupe professionnel. Le discours des avocats change. À partir de la première moitié du XIX[e] siècle, ils se rapprochent du médecin, de l'artiste et de l'homme de lettres, et définissent leur profession comme libérale, mettant en avant la liberté d'exercice et l'indépendance, chèrement acquise en 1830, à l'égard de l'État.

Abordant une période décisive dans la constitution du barreau français et pourtant peu étudiée, cet ouvrage complète fort opportunément une historiographie de la profession d'avocat qui, tout en s'étant considérablement étoffée ces dernières années, était restée jusqu'alors largement centrée sur le barreau parisien. L'abondance d'informations sur les représentations et pratiques des avocats pour la période considérée en fait un outil particulièrement riche et bien documenté sur l'origine de cette profession.

Corinne Delmas

1. Sur le mythe de la République des avocats, on pourra consulter, de Laurent Willemez, « La République des avocats. 1848 : le mythe, le modèle et son endossement », in Michel Offerlé, ed., *La Profession politique, XIX[e]-XX[e] siècles.* Paris, Belin, 1999 : 201-229.

Josiane Massard-Vincent

Edie, une vie anglaise. Du portrait comme ethnographie

Montreuil, Aux lieux d'être, 2008, 240 p., bibl.

PENDANT DIX ANS, grâce à de nombreux entretiens à domicile avec une locutrice âgée, Josiane Massard-Vincent a recueilli les données nécessaires à une biographie qui est la description d'une croyance, d'une pratique et d'un mode de vie religieux en Grande-Bretagne. Comme beaucoup d'ouvrages s'adonnant à ce type d'étude, « l'entretien au long cours », comme l'intitule l'auteure, a débordé en enquêtes complémentaires sur l'entourage et l'environnement de l'intéressée. L'auteure ne s'attarde pas à définir le genre biographique dont elle rappelle les positionnements inégalitaires d'enquêteur à enquêté, mais aussi les manipulations possibles et les acquis de prestige de ces derniers. En revanche, dans le chapitre intitulé « Le temps de Edie », est décrit le passé de la ville dans laquelle celle-ci est née et vit encore. L'évolution de cet endroit, ses changements de composition sociale cadrent les événements marquants de l'existence d'Edie, dont la perte de tous ses proches. À ce temps linéaire, l'auteure raccorde le temps cyclique spécifique de cette personne, temps calendaire de fêtes, d'anniversaires divers et de célébrations dues aux défunts. Celui-ci est complété par une temporalité hebdomadaire rythmant l'activité individuelle, dévolue au culte, aux achats, aux travaux bénévoles.

Le chapitre suivant porte sur l'Église d'Angleterre dont Josiane Massard-Vincent relate les changements depuis plusieurs décennies : féminisation de la prêtrise, baisse du statut des ecclésiastiques quoique ceux-ci soient désormais plus instruits et plus diplômés, tolérance vis-à-vis des autres cultes, amenuisement des pratiques religieuses. L'auteure positionne son informatrice par rapport à ces données qu'elle n'a suivies et n'accepte que partiellement. En outre, d'origine populaire, la parole de Edie paraît à l'auteure d'autant plus précieuse qu'elle fait partie des gens ordinaires, « c'est-à-dire ceux qui constituent la majorité anglaise autochtone ». Aussi un chapitre nous détaille ce qu'entend l'oratrice lorsqu'elle se sert de l'expression fréquente « it's a matter of class », examine la manière dont elle perçoit sa propre position dans la stratification sociale, ainsi que les éléments extérieurs susceptibles de l'y intégrer. S'ensuit une analyse fine des sens du concept de classe sociale dans l'Angleterre contemporaine, son pouvoir descriptif et explicatif, et ses ambiguïtés.

Cette présentation se clôt par une description de la « culture de la bienfaisance » pratiquée par les églises. Josiane Massard-Vincent en fait un court historique, mentionnant l'avancée de l'État anglais à la fin du XIX^e^ siècle vers une solidarité plus laïque, puis son retrait lors de la période thatchérienne et, depuis, l'importance du retour de la charité, du bénévolat associé au religieux. Dans le sillage de son héroïne, aucune réunion, festivité ou sortie n'est complète sans la collecte pour une bonne cause, nous assure l'auteure.

Vient alors Edie « au fil du récit », dans la seconde moitié de l'ouvrage, consacrée à la biographie proprement dite. Le texte synthétise, quelquefois résume des entretiens et insiste judicieusement sur certaines expressions de l'enquêtée en langue originale. Sur le plan du contenu, se déroule d'abord une vie très vite racontée, qui s'avère pauvre sur le plan familial et professionnel, mais riche d'activités volontaires et de relations sociales plus ou moins liées à l'église. Et surtout, l'intéressée déborde d'avis et de jugements concernant son entourage et l'évolution de ses pratiques. Ainsi le personnel ecclésiastique

contemporain fait-il l'objet d'opinions plutôt sèches voire péjoratives. Edie reproche à l'adjointe du vicaire ses mœurs (elle est homosexuelle), ses opinions politiques (pacifiste), ainsi que ses formes d'expression de la foi : « elle met la pagaille, elle vide l'église ». Peut-être suprême grief, Edie l'accuse d'introduire des formes d'expressions catholiques romaines dans le culte anglican. D'autres personnalités ont aussi leur part dans ces blâmes ou éloges, bien que celles-ci soient plus jugées sur leurs qualités de contact – ainsi, leur aptitude à rendre visite à leurs ouailles souffrantes – que sur celles de leurs offices. Cet inventaire des inconforts et des bonheurs d'une citoyenne britannique anglicane introduit le lecteur dans une sorte de microcosme entretenu non seulement par la parole mais par des lettres, des cartes postales, des mots brefs informant son interlocutrice ethnologue d'événements minuscules et des sentiments y afférant. Un missel nouvellement rédigé déclenche embarras et hargne ; des « nourritures étranges », jamais goûtées, menacent de gâter un repas de fête paroissiale. Le dimanche matin, le fait d'assister à la messe de huit heures plutôt qu'à celle de dix heures quarante-cinq a l'allure d'une petite révolution. Sa lutte pour récupérer sa place habituelle sur un banc d'église occupé par d'inconnus malotrus s'avère vaine sur deux semaines. Mais elle est compensée par ses performances d'animatrice de tombola ou de vendeuse bénévole dans l'une ou l'autre de la demi-douzaine d'associations caritatives dont elle est soit cofondatrice, soit membre actif. Le travail d'anthropologue et le brio d'écriture muent cet ensemble lilliputien de faits et gestes en univers.

Josiane Massard-Vincent, au début de son ouvrage, mentionne la polémique, ouverte (mais partiellement refermée) par Pierre Bourdieu, sur l'« illusion biographique »[1] : ce sociologue estime que rendre compte d'une existence de manière linéaire, lui prêter sens, y voir un processus cohérent et orienté constituent des démarches pour le moins imprudentes auxquelles s'ajoute la complicité mutuelle de l'enquêté, « idéologue de sa propre vie », et de l'enquêteur empressé à accepter les auto-interprétations fournies. De même que le nom propre fixe arbitrairement ce qui est « rhapsodie disparate et propriétés biologiques et sociales en changement constant », la quête biographique assignerait artificiellement rigidité là où règne la mouvance, et continuité au discontinu, éludant la diversité des réponses aux situations et aux temporalités distinctes de l'individu. Cependant, Pierre Bourdieu finit par concéder aux amateurs d'histoires de vie la notion de trajectoire, réintroduisant la dimension du collectif, en proposant que soient construits les états successifs du champ où elle s'est déroulée. Par rapport à ces perspectives, comment s'est positionnée l'auteure de la biographie ? Il semble bien que les deux critiques initiales du sociologue puissent l'atteindre. En effet, l'individu ciblé proclame son adhésion profonde à l'Église anglicane. Mieux, elle dit d'elle-même quelque chose comme « je suis église » (p. 43) ; on ne peut d'avantage orienter son propre récit de vie. Et l'auteure lui emboîte le pas, intitulant son second chapitre « Une femme d'église ». Mais, ce qui pourrait être complaisance en milieu religieux ne l'est guère dans le cadre d'une ethnographie finalisée pour le représenter. En outre, la réduction opérée dans les actes et les activités de l'individu décrit est digne de Procuste : on ne saura jamais si Edie a été une grande amoureuse, ou même si sa connaissance du piano, qu'elle met parfois encore au service des psaumes, est correcte ou réellement artistique. Une marée d'informations nous fait certes défaut ; mais elle est inintéressante dans le projet de l'ethnologue. En revanche, on remarquera que la moitié de ce travail a consisté justement à cadrer les différents changements qu'ont connus durant le temps de vie de l'enquêtée, le peuplement de la ville, le

1. Cf. Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994 (« Essais ») : 81-89.

personnel ecclésiastique, les couches sociales, les groupes associatifs, etc. Au moins aux yeux des sociologues, le contrat est tenu. N'en doutons pas, il l'est aussi largement vis-à-vis d'autres tenants de sciences humaines qui disposent depuis 1920, selon Claude Lévi-Strauss, d'« un procédé d'investigation scientifique avec des objectifs bien définis », les biographies, qui permettent d'approcher « ce que l'ethnologue rêve […] : la restitution d'une culture par le dedans »[2].

Suzanne Lallemand

2. Claude Lévi-Strauss, « Préface », in Don C. Talayesva, *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Paris, Plon, 1959 (« Terre humaine ») : IX-X.

Laurence Nicolas
Beauduc, l'utopie des gratte-plage. Ethnographie d'une communauté de cabaniers sur le littoral camarguais
Préface de Bernard Picon.
Arles, Images en Manœuvres, 2008, 447 p., bibl., gloss., ill.

Nombreux sont les Français qui connaissent ou ont entendu parler (ne serait-ce que par la presse) de Beauduc, hameau de pêcheurs de Camargue, sur la plage duquel se sont établies au fil des ans quelque 450 habitations de loisir (« cabanes »), dont plusieurs dizaines ont été détruites sur décision du tribunal de Grande instance de Tarascon à partir de novembre 2004, pour occupation illégale du Domaine public maritime (DPM), provoquant une violente polémique qui dure encore. Treize années durant (1993-2006), à l'instigation d'Annie-Hélène Dufour à qui elle rend hommage[1], Laurence Nicolas a partagé la vie des Beauducois – 10 vivent sur place toute l'année, entre 1400 et 2000 en été – pour tenter de saisir les modalités, les significations et les enjeux de ce « mode de vie cabanier ». L'ouvrage, superbement édité, qu'elle livre aujourd'hui constitue le résultat et le témoignage de ces treize années d'observation minutieuse, d'enquêtes méthodiques, mais aussi de profonde empathie.

Il n'est d'ailleurs pas sans signification que le livre commence par un portrait, celui de Polo. Modeste rapatrié d'Algérie, Polo vit dans un appartement d'une « cité difficile » de la périphérie d'Arles et vient à Beauduc depuis 1961 ; la destruction des cabanons a constitué pour lui un véritable traumatisme. Des portraits sensibles et attentionnés de Beauducois émaillent ainsi le livre du début à la fin, venant avec bonheur compléter et, en quelque sorte, animer les chapitres thématiques.

1. Voir, dans ce même numéro de *L'Homme* (pp. 234-236), le compte rendu de Christian Bromberger & Marie-Hélène Guyonnet, eds, *De la nature sauvage à la domestication de l'espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour*, Aix-en-Provence, Publ. de l'Université de Provence, 2008.

Après une brève présentation du contexte général des cabanes et des campements présents sur le littoral camarguais (Beauduc est situé à l'ouest des Saintes-Maries-de-la-Mer, devant l'étang de Vaccarès, entre les deux bras du Rhône) et un exposé des principaux éléments de problématique de la recherche – que sont ces habitations faites de matériaux de récupération ? qui sont leurs occupants ? forment-ils une communauté et quel est son mode de fonctionnement ? –, vient le récit détaillé de l'historique du lieu. À l'origine, Beauduc n'était constitué que de quelques cabanes de pêcheurs érigées au milieu du XVIII^e siècle. S'ensuivit la création du hameau industriel de Salin-de-Giraud au milieu du XIX^e siècle ; le dimanche, les Saliniers pratiquaient sur le littoral camarguais une pêche populaire de complément et de loisir, alors mal vue par les pêcheurs de métier, qui les traitaient de « gratte-plage » et de « salopards en casquette ». Les campeurs, les plaisanciers et les premières cabanes de loisir arrivèrent à partir de 1950. Les cent premières « cabanes » bénéficièrent d'une tolérance, en vertu d'un accord de 1968 qui prévoyait un « gel de la cabanisation » (jusqu'en 1972, l'accès fut limité aux personnes autorisées, munies d'une carte délivrée par la compagnie salinière, en priorité à son personnel). L'année 1980 marqua le début du succès populaire et médiatique de Beauduc, avec une évolution vers la « mondanisation, entre snobisme et populisme » dans les années 1990. La réaction administrative ne tarda pas : en 1981, le camping sauvage sur les plages des Saintes-Maries fut interdit à des fins de protection du milieu naturel (les campeurs se rabattent sur Beauduc) ; en 1985, un mini raz-de-marée s'abat sur la Camargue, ajoutant à la protection de l'environnement, un impératif de sécurité publique ; en 1994, la délimitation du DPM a lieu ; l'année suivante, les cabaniers sont invités à démolir les cabanes situées sur le DPM ; en 1997, une grande manifestation de soutien à Beauduc est organisée, à l'issue de laquelle le maire (communiste) d'Arles proclame « Beauduc est sauvé ! » ; le 30 novembre 2004, les premières démolitions forcées sont effectuées.

Pour rendre compte de la société beauducoise, Laurence Nicolas emprunte judicieusement à Victor Turner[2] le concept de « communitas » qui désigne une configuration sociale particulière, caractérisée comme un regroupement spontané d'individus, hors « structure » officielle ou traditionnelle, sur la base de modalités de vie et/ou d'aspirations particulières, ici « vivre à la dure », sans eau, sans électricité, etc. – modalités que Laurence Nicolas qualifie (improprement, selon le signataire de ces lignes) de « rituel ». En 1997, année de la grande manifestation à Arles et de l'intervention des acteurs politiques, la *communitas* est évincée au profit de la « structure ».

Une longue partie est ensuite consacrée à « L'habitat beauducois », aux différentes zones d'habitation – réparties en trois quartiers : Beauduc-nord, Beauduc-plage et Beauduc-village –, à la « typologie cabanière » – le cabanon (fixe, héritier de la cabane de pêcheur), la caravane (sédentarisée ou à emplacement saisonnier fixe marqué au sol), la caravane-cabanon (caravane prolongée par un cabanon), le bus (désaffecté et sédentarisé, à usage d'habitation) –, enfin aux traits communs à l'ensemble : compromis entre tradition et modernité, habitations serrées et si possible surélevées, fabriquées « avec ce qu'on a », à l'esthétique très kitsch, reflet d'une « culture du pauvre ».

Sont ensuite examinés les « pratiques, dons et échanges » qui caractérisent la vie beauducoise au jour le jour. La journée type réserve une large place aux activités de « gratte-plage » (pêche en mer au filet ou à la traîne, pêche en étang, ramassage des coquillages, en particulier les fameuses tellines), le tout à des fins d'autoconsommation, de « médiation culinaire » et/ou de dons et de contredons générateurs

2. Victor Turner, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, 1990. [Éd. orig. en anglais : 1969.]

de lien social, parfois même d'associations déclarées, plus ou moins rivales, de cabaniers, de plaisanciers et/ou de défenseurs du « patrimoine » beauducois.

C'est que la *communitas* de Beauduc n'est pas loin d'ériger le mode de vie cabanier en art de vivre, voire même en une « utopie du rivage », qui se manifestent par une indifférence quant à l'apparence personnelle – à Beauduc, on est moins « regardants » envers les gros, les ridés et les pâlots que sur les « vraies plages » –, aux marques de statut social et de richesse, aux hiérarchies, aux différences entre les sexes et les générations ; la modestie, la simplicité, la générosité, la désobéissance, la liberté sexuelle sont valorisées ; en revanche, les références aux forces surnaturelles sont constantes, notamment à l'occasion d'événements marquants tels que l'échouage d'une baleine, un naufrage ou les démolitions de novembre 2004. *Communitas* et liminarité permettent des « reclassifications périodiques de la réalité et des relations de l'homme à la société, à la nature et à la culture » (Victor Turner, cité p. 167). La simplicité et le dépouillement manifestent la distance avec la « structure ».

La dernière partie intitulée « Fin d'une utopie » revient plus en détail sur la crise des années 2000 et le passage de la *communitas* à la « structure ». L'oscillation permanente et la liaison dialectique qui, toujours selon Victor Turner, caractérisent les rapports entre *communitas* et « structure », se traduisent ici par une tension entre les Beauducois « hippies prolos », nostalgiques de la *communitas* originelle, et leurs homologues militants, fondateurs de l'Association de sauvegarde du patrimoine de Beauduc, en réaction contre la délimitation du DPM en 1994 – deux extrêmes entre lesquels les Beauducois peinent à trouver un équilibre et à restaurer leur solidarité : l'« après-mythe apocalyptique » de 2004 provoque une « guerre de tous contre tous » proche du « suicide collectif » (p. 405).

Sur le tableau de Beauduc et de Beauducois suscitant la sympathie qui se dégage de l'ouvrage, la conclusion jette un voile quelque peu pessimiste. En effet, à la question de savoir si Beauduc incarne une véritable *communitas*, une authentique utopie, une poche de résistance effective contre le bonheur formaté et imposé, ou bien, au contraire, un simulacre, une extravagance, Laurence Nicolas explique que se revendiquer Beauducois, c'est déjà ne plus l'être ; que vouloir faire de Beauduc « quelque chose qui ait de la gueule », c'est déjà être dans la normalisation ; qu'invoquer un « patrimoine » beauducois, c'est déjà avoir quitté la *communitas* pour la « structure ». Bref, l'avenir de cette *communitas* paradoxale qui hésite entre utopie sociale et société « sauvage », de ce modèle sociétal puisé dans la liminarité mais guetté en permanence par la normalisation, apparaît plus qu'incertain. Lassitude du terrain – treize ans, c'est long – ou lucidité ? Seuls Laurence Nicolas et le futur de Beauduc détiennent la réponse à cette ultime interrogation.

Last but not least, l'ouvrage, complété par un lexique de 120 termes, par une bibliographie de 250 références et par une illustration abondante (plus de 200 photographies, dessins, plans, situés dans le texte, mais malheureusement pas recensés dans une table) et judicieusement choisie, a donné lieu à une édition d'une qualité rare en ces temps d'économies, ce dont l'éditeur doit être félicité.

Les mérites de Laurence Nicolas doivent également être soulignés : son travail sous la pression de l'actualité et porté par elle, la méfiance qu'elle a suscitée au début (les Beauducois la soupçonnèrent d'appartenir aux Verts ou d'être une espionne du tribunal administratif chargé de délimiter le DPM), sa perception comme « médiateur entre eux et les autres », sa crainte que sa recherche ne nuise aux Beauducois, son souci constant de la distanciation, les multiples déboires de l'empathie, etc., affleurent à tout instant dans son texte, en lui donnant une épaisseur humaine sans jamais l'appesantir. Il faut aussi savoir gré à Laurence Nicolas d'avoir su trouver et maintenir un subtil équilibre entre

empirisme et théorie, grâce à un opportunisme méthodologique de bon aloi. Enfin, on ne saurait clore ces lignes sans évoquer tout ce que ce beau travail doit à Beauduc et aux Beauducois, qui ont offert à Laurence Nicolas un sujet à la fois original et représentatif, à la fois inscrit dans la sphère des loisirs et l'actualité modernes, et représentatif de transformations sociales plus générales.

Quels que soient les débats qu'il ne manquera pas de susciter, l'ouvrage de Laurence Nicolas restera donc, tant pour la beauté du livre que pour l'intérêt et la pertinence de son propos, comme un travail marquant, dont Beauduc et l'ethnologie de la France pourront s'enorgueillir.

Jean-Pierre Digard

Christian Bromberger & Marie-Hélène Guyonnet, eds
De la nature sauvage à la domestication de l'espace. Enquêtes ethnologiques en Provence et ailleurs. Hommage à Annie-Hélène Dufour
Aix-en-Provence, Publ. de l'Université de Provence, 2008, 232 p., notes bibliogr., ill.

CET OUVRAGE COLLECTIF est un hommage posthume rendu à une figure marquante du département d'ethnologie de l'Université de Provence à Aix, prématurément emportée par une maladie foudroyante en 2002, à l'âge de cinquante-cinq ans.

En préface, Christian Bromberger commence par retracer la carrière d'Annie-Hélène Dufour (1947-2002). Psychologue passée à l'ethnologie en 1976, ses travaux portent sur « l'espace sauvage », la chasse, la pêche, la gestion de l'eau, la passion populaire du jardinage, le décor floral des cimetières, etc., en Provence principalement. D'abord comme conseiller sectoriel pour l'ethnologie à la Direction régionale des affaires culturelles de Provence-Alpes-Côte d'Azur basée à Aix (1988-1994), puis comme maître de conférences à l'Université de Provence (1994-2002), Annie-Hélène Dufour a laissé le souvenir d'un chercheur perspicace et rigoureux, d'une enseignante attentionnée et avisée dans ses conseils aux étudiants, d'une collègue active et amicale.

Une première partie intitulée « Dans les pas d'Annie-Hélène Dufour » réunit des articles traitant de sujets chers à Annie-Hélène Dufour. Du « cabanon » provençal, 'Ada Acovitsióti-Hameau et Philippe Hameau décrivent et analysent les multiples fonctions : bâtiment technique attaché aux champs, point de rendez-vous amoureux, cynégétique ou festif, voué aux libations masculines, « lieu où peuvent s'inverser les valeurs de la société » (p. 27), aujourd'hui maison de loisirs dominicaux pour citadins. Dans le fameux cimetière de Forcalquier, « translaté » à l'emplacement actuel en 1829 et planté par un talentueux jardinier anonyme sur le modèle du jardin italien de la Renaissance, Régis Bertrand voit un précurseur du « cimetière-jardin » français. Fort de son expérience de terrains iranien et français, Christian Bromberger compare deux modes de sociabilité conviviale : les « ribotes » masculines des cabanons proven-

çaux, « réplique inversée de celui de la maison du village ou de la place du village » (p. 50), et les pique-niques (*piknik* en persan) du *sizdah bedâr* (litt. : « treize dehors », treizième jour de la nouvelle année qui débute à l'équinoxe de printemps) dont le cadre traditionnellement champêtre permet des libertés impensables en ville. La *bouasque* (forêt méditerranéenne) et la *bronde* (tombant sous-marin marquant le bord de la plate-forme littorale provençale) firent l'objet d'un livre d'Annie-Hélène Dufour[1] dont Joël Candau souligne l'« intuition lumineuse » d'une liaison entre « espace et "grille" mentale » (p. 67) et l'apport à la « cognition spatiale » chez l'homme. Dans l'invention d'un espace de loisirs populaires au cœur de Marseille, « Les Pierres Plates », Denis Chevallier voit une manifestation de « cette incroyable capacité des Marseillais à s'approprier leur littoral » (p. 86). À partir de l'exemple du Portugal où la pluviométrie est, en certaines zones de bocage sous influence océanique, aussi pluvieuse que la Bretagne, et où, paradoxalement, il arrive que le manque accidentel d'eau provoque des paniques, Jean-Yves Durand dresse un panorama des aspects techniques, économiques, sociaux et symboliques de l'eau. Analysant les rapports que les Français entretiennent avec le littoral, Aliette Geistdoerfer déplore que nos compatriotes n'aient, de la mer et de ceux qui y et en vivent, que des représentations d'imagerie populaire (îles lointaines, corsaires…), de vacances (plage, voyages) ou de salles de jeu ou de musées. Dans la chasse au poste et la « fureur » de la chasse aux oiseaux en Provence, au poste ou à la glu, avec ses championnats de *chilet* (imitation du chant des oiseaux), Marie-Hélène Guyonnet reconnaît à la fois la *mimicry* (art de l'illusion) et l'*agôn* (la compétition) de Roger Caillois. Les notions de lieu, de territoire, de terroir, de paysage sont examinées par Martin de La Soudière à travers l'évocation de l'itinéraire d'un arpenteur. À propos de l'invasion de la campagne provençale par l'escargot *Xeropicta derbentina*, espèce allochtone originaire de Turquie et des Balkans introduite accidentellement lors du débarquement américain en Provence pendant la Seconde Guerre mondiale, Guillaume Lebaudy et Frédéric Magnin étudient la place et la perception des escargots en Provence, depuis la consommation – petits *meissounenco* en apéritif, *mourgueto* ou « nonnain », *platello*, etc. –, jusqu'aux jeux d'enfants (attelages d'escargots, comptines, etc.). Du platane, arbre exotique d'introduction noble au XVIII[e] siècle, à l'ombre unie et bienfaisante (à la différence de celle des résineux, chaude et sèche), qui devint, avec l'olivier, l'un des arbres emblématiques de la Provence et auquel Annie-Hélène Dufour consacra un livre[2], Pierre Lieutaghi dresse un savant portrait. Enfin, le jardin, à la fois territoire à soi, espace de la détente familiale et lieu de sociabilité, est évoqué par Catherine Llaty.

Dans une deuxième partie, des collègues d'Annie-Hélène Dufour se remémorent des « Compagnonnages de travail » avec elle : à la Direction régionale des affaires culturelles de Provence-Alpes-Côte d'Azur (1988-1994), par Danièle Dossetto ; au musée de Salagon, près de Forcalquier, créé en 1981, par Danielle Musset ; enfin, Michel Rautenberg, qui fut l'homologue d'Annie-Hélène Dufour à la DRAC de Rhône-Alpes à Lyon (1989-1999), décrit la double (et souvent inconfortable) posture des « conseillers sectoriels pour l'ethnologie » entre recherche et action publique.

Dans « Traces et pistes », la troisième et dernière partie, Véronique Ginouvès et Mireille Meyer décrivent les archives d'Annie-Hélène Dufour déposées à la bibliothèque de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme. Le volume se termine par la liste des publications et travaux d'Annie-Hélène Dufour, un cahier d'illustrations et la liste des contributeurs.

1. Cf. *La Bouasque et la Bronde. Étude ethnologique de l'espace dans une commune du littoral provençal*, Paris, Éd. du CNRS, 1985.
2. Cf. *L'Arbre familier en Provence. De la vocation du platane et quelques autres arbres*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001.

Les contributions, certaines quelque peu impressionnistes et/ou bavardes, ne paraissent pas toujours à la hauteur des talents et des qualités de celle à qui leurs auteurs entendent rendre hommage. Du moins ont-elles le mérite de souligner la diversité et l'originalité de l'œuvre d'Annie-Hélène Dufour. L'ensemble est également représentatif d'un champ de recherche, l'ethnologie de la Provence, qui était encore relativement prospère dans les années 1990, mais qui semble aujourd'hui marquer le pas. Pourquoi ce désintérêt ? Sans aucun doute, avec la disparition d'Annie-Hélène Dufour, l'ethnologie de la Provence a perdu l'un de ses plus efficaces catalyseurs, notamment auprès des étudiants et des jeunes chercheurs. Mais il faudrait être aveugle pour ne pas voir que d'autres facteurs, moins conjoncturels, ont pesé. On me permettra d'évoquer ici un souvenir personnel. Alors que j'étais président de la section 38 (Unité de l'homme et diversité des cultures) du Comité national de la recherche scientifique (1995-2000), l'évaluation d'un dossier soumis par Annie-Hélène Dufour avait suscité une discussion dont je garde une impression fort désagréable : celle que les travaux ethnographiques ne sont pas jugés à la même aune selon qu'ils traitent, par exemple, du binage des ignames ou de la taille des oliviers, comme si, à la différence de la première action, réputée exotique et sublime, la seconde cumulait un triple handicap : de geste technique (entendez : dénué de signification symbolique), de « nouvel objet » (non « primitif ») et de métropolitain (ou, pire, de régional et/ou de folklorique). Ces préjugés ethnologiques sont connus, à défaut d'être reconnus par tous ; leurs méfaits, en tout cas, restent sous-estimés. À n'en pas douter, l'ethnologie de la Provence en a pâti, comme celle de bien d'autres régions de France et même d'Europe. La crise actuelle de l'ethnologie en général a fait le reste : crise interne, d'une discipline submergée par les doutes – l'anthropologie définie comme science des sociétés « primitives » (pour dire bref) a-t-elle encore sa place ? une ethnologie centrée sur de « nouveaux objets » est-elle pertinente ? –, et crise exogène, d'une production scientifique qui a perdu son audience, ainsi qu'en témoigne le rétrécissement comme peau de chagrin des rayons d'ethnologie dans les grandes librairies. Dans ce contexte, le présent volume d'hommage rendu à la mémoire d'Annie-Hélène Dufour apparaîtra-t-il comme un inventaire avant dispersion, ou bien comme un legs à faire fructifier ? La réponse à cette question est attendue avec impatience et intérêt.

Jean-Pierre Digard

Jocelyne Dakhlia

Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée

Arles, Actes Sud, 2008, 591 p., bibl., index.

LE PASSAGE dans le langage commun de l'expression « lingua franca », au sens de langue commune de communication minimum (comme l'est aujourd'hui l'anglais au niveau international), n'a guère contribué à une connaissance exacte de ce que fut historiquement la *lingua franca* ou « langue franque » (du nom que les Orientaux donnaient aux Occidentaux, *Franguis*, *Franj*, par opposition aux *Rûm*, Grecs et Byzantins, et à leur langue *al-ifranjiyya*). C'est justement ce vide que s'emploie à combler le dernier ouvrage de Jocelyne Dakhlia.

D'emblée, l'auteure précise que cette langue métisse de Méditerranée, disparue au milieu du XIX^e^ siècle, n'est pas née sous le signe du consensus – « parler *une* même langue n'est en aucun cas parler d'*une* même langue » (p. 13) –, mais au contraire sous celui d'une extrême tension créée par la piraterie, la « guerre de course ». C'est sans doute cette origine qui explique que la *lingua franca*, « langue par excellence du contact avec l'autre » (p. 9), n'ait jamais été une « langue […] de "civilisation" ni même de prestige » (p. 10).

Dans l'introduction de son livre, Jocelyne Dakhlia commence par situer sa problématique d'historienne par rapport à celles des linguistes : « Dans le domaine de la linguistique », écrit-elle, « la créolistique, florissante, participe d'un recentrement plus général, en science sociale, sur l'étude des frontières poreuses et des "métissages" » (p. 12). « Qu'est-ce alors qu'une langue commune qui, par paradoxe, définirait la frontière même de l'altérité ? […] "l'autre" n'est-il pas, par essence, celui dont la langue est incompréhensible ? » (p. 13) (cf. Barbare/Berbère < *bar-bar*…). La *lingua franca* peut s'envisager sous trois sens : celui de lieu/lien consensuel ; celui de « langue nationale », véhiculaire, de contact ; celui, enfin, de mixte de langues utilisées entre des locuteurs que n'unit aucune autre langue commune, mais qui ne se pérennise pas (à la différence du pidgin) et *a fortiori* qui ne devient pas langue maternelle (à la différence du créole). C'est sous ce troisième sens qu'il faut entendre la *lingua franca*, langue métisse dont l'usage fut attesté à tous les niveaux de l'échelle sociale en Méditerranée, non toutefois sans certaines disparités ou inégalités. Les éléments de langues romanes y dominent, tandis que ceux de l'arabe, du judéo-arabe, du turc et des autres langues du monde musulman (y compris l'arménien) y sont minoritaires. « Est-ce là une forme de "dépendance culturelle" préfigurant l'issue coloniale ? », se demande Jocelyne Dakhlia (p. 17). N'est-ce pas aussi le signe d'une asymétrie du mélange ? On se souvient que l'historien américain Bernard Lewis stigmatisait le manque d'intérêt de l'Islam pour une connaissance réciproque avec l'Occident. Jocelyne Dakhlia conteste cette vision car, écrit-elle, « ces gens d'Islam, les minoritaires, figurent à ce titre parmi les locuteurs de la *lingua franca* que les sources font apparaître le plus communément » (p. 20).

Se pose en outre la question des métis et du métissage. À cet égard, s'opposent deux conceptions de la Méditerranée : soit comme d'un socle ou d'une communauté culturelle – c'est le « postulat méditerranéiste » (p. 22) pour lequel la « question du métissage n'a plus lieu d'être » – ; soit comme du principal lieu de rencontre entre les blocs Islam et Occident, suivant deux axes nord-sud et est-ouest de contacts et d'échanges, avec formation, entre les deux blocs, de « milieux interlopes de contact » (p. 23). Dans ce contexte, la *lingua franca* peut-être vue comme une réponse au désir

ou à la nécessité d'échapper aux traducteurs, aux intermédiaires, aux truchements (cf. la vision du métissage, par Nathan Wachtel, Tzvetan Todorov ou Serge Gruzinski, en tant que réponse du vaincu, qu'adaptation du colonisé, que « ruse métisse »). La *lingua franca* fut une langue de relation entre ennemis, relation qui était « dans ce temps foncièrement paritaire » (p. 27), en tout cas une « langue bilatérale » (p. 28) ou « aterritoriale » (p. 29), avant de muter, au XIX^e^ siècle, en *sabir*, « langue unilatérale, langue coloniale ».

Le premier chapitre s'efforce de remonter aux origines, fort complexes. On note en effet un « décrochement » entre la *lingua franca* levantine, relativement marginale, du temps des Croisades et des royaumes latins de Jérusalem, et la *lingua franca* moderne, davantage rattachée à la Méditerranée occidentale. Pour expliquer cette évolution, le modèle monogénétique et diffusionniste est le plus couramment utilisé, mais pas le plus vraisemblable car il y eut plusieurs langues franques, plusieurs « mixtes » de langues regroupées sous la même appellation de *lingua franca*.

La *lingua franca* faisait partie d'« un système de langues optionnel » (chap. II). Ainsi, à Alger, on parlait le turc, l'arabe et la *lingua franca*. Autre exemple : certains milieux féminins, qui étaient en contact direct constant avec la population, très composite, des serviteurs, montraient une « familiarité » particulière avec la *lingua franca*. En tout cas, celle-ci était « aux antipodes d'une langue savante et de prestige » (p. 97). Les élites qui la pratiquaient le faisaient par nécessité, et en la méprisant, la qualifiant parfois de « petit franc » (cf. le « petit nègre » du temps de la colonisation).

La *lingua franca* était moins présente dans le Levant qu'au Maghreb (chap. III), où l'on pouvait même relever une perméabilité de la langue arabe écrite à la *lingua franca* parlée (ou *franco*), notamment pour le vocabulaire des vêtements, des textiles, des aliments. En revanche, les voyageurs savants – les futurs « orientalistes » – délaissaient ostensiblement la *lingua franca* comme indigne, non « pure » et insuffisamment exotique. Ailleurs, elle pouvait être utilisée pour railler les Turcs, comme en témoignent les célèbres strophes en « langue franque » du *Bourgeois gentilhomme*.

En Islam, la *lingua franca* ne peut en aucun cas figurer comme « une langue de l'intérieur, une langue à soi » (chap. IV). Pourtant, à en croire les sources occidentales, elle était d'un usage relativement courant parmi les musulmans (les « Turcs ») pour leur commerce, leurs échanges, à tel point qu'on leur en attribuait la paternité, ce que ne confirment pas les sources musulmanes : « Le mutisme, au moins relatif, des sources islamiques sur ce point est sans aucun doute à replacer dans le cadre beaucoup plus général d'une certaine élision, dans les écrits, de toutes les formes d'interaction cordiale ou simplement pacifique avec les Européens, systématiquement passées sous silence ou traitées de manière implicite. Une ethnographie de la découverte de l'Europe est, de ce fait, rarement mise en œuvre dans l'historiographie islamique, à l'exception relative des récits d'ambassade en Europe […]. Comprendre cette asymétrie du rapport à l'altérité, de part et d'autre de la Méditerranée, s'avère ainsi une condition essentielle de l'intelligibilité de cette langue pourtant commune, en partage, qu'est la *lingua franca* » (p. 148). Ce « faible tropisme occidental » de l'Islam tranche curieusement avec la « surprenante libéralité » quant aux langues, très diverses (grec, slave, italien, latin, allemand…), de rédaction des actes officiels sous l'Empire ottoman. En Orient, la *lingua franca* était perçue, à l'inverse, comme la langue des « Chrétiens » (*nasâra*, au sens d'« Européens ») et/ou des Roumis. Les musulmans entre eux s'exprimaient en arabe, en persan ou en turc, mais jamais en franco – « On est encore à mille lieues aussi de ce modèle francophile du début du XX^e^ siècle, où les élites alexandrines ou cairotes, par exemple, parlaient français entre elles » (p. 180). Les exceptions les plus notables sont liées à la présence dans les harems de nombreuses femmes d'origines

diverses, qui apprenaient à leurs enfants des langues étrangères à l'Islam, ou à quelques cas de notables « renégats » qui ne connaissaient ni l'arabe ni le turc, ou encore aux Mamelouks dont la langue maternelle était l'*osmanlı*, turc mêlé d'arabe et de persan, et qui ne connaissaient qu'un arabe approximatif. On se trouvait donc en présence d'« ensembles diffractés », parmi desquels la *lingua franca* ne constituait qu'un mixte de plus.

L'examen des « territoires de la langue » (chap. V) montre une « existence en creux » de la *lingua franca*. Son historiographie, fondée sur des sources abondantes surtout pour le Maghreb, bouleverse la vision des contacts en Méditerranée – sur terre plus que sur mer, au cœur des sociétés plus que leurs marges – telle qu'elle ressort des travaux de Fernand Braudel ou de Maurice Lombard : les frontières entre Europe et Islam, entre Orient et Occident apparaissent désormais brouillées… Dans ce contexte, la *lingua franca* apparaît sous deux modalités (mais sont-elles incompatibles ?) : comme langue que tous seraient à même de connaître ou d'apprendre ; comme langue « hors de soi », réservée à une fonction véhiculaire. « La *lingua franca* figurerait donc au premier chef un sas, un lieu neutre, une sorte de "no man's langue". Il s'agirait d'un espace liminaire, d'une forme d'espace tampon, mais qui échouerait à se voir circonscrit, délimité à l'instar d'une "gare de marchandises" [selon l'expression de Braudel] » (p. 207). C'était en outre une « langue dure à l'oreille » *(id.)*, d'autant plus dure que son apprentissage résultait souvent d'une capture par quelque pirate, et d'intercompréhension d'autant moins évidente que ses locuteurs étaient d'origines diverses : Flamands hispanophones, Anglais italophones des consulats de Barbarie, pirates et esclaves variés, etc. – échanges interlopes dont Tunis était le centre. « Par elle-même, la *lingua franca* serait donc "neutre" socialement, mais n'en dénoterait que mieux, peut-être, l'ubiquité, et donc la possible collusion morale, l'absence de sens patriotique, de fidélité à soi-même » (p. 222) (en fait, la notion de « patriotisme » n'avait guère de sens à cette époque : on se sentait musulman plus qu'arabe, que persan ou que turc). En outre, la piraterie a joué en Islam un rôle d'ascenseur social que l'Occident méconnaît ou méprise (à l'exception de quelques anciennes familles de notables et surtout des descendants du Prophète, les élites musulmanes étaient composées de « parvenus »). La *lingua franca* est donc une « langue diffuse », sans territoire, notoirement présente dans certains milieux sociaux, comme les grands harems ou comme la « Babel domestique », à tel point que la mixité ethnolinguistique de ses domestiques (qui parlaient « turc, grec, hébreu, arménien, arabe, persan, russe, esclavon, valaque, allemand, hollandais, français, anglais, italien et hongrois », certains domestiques et même des enfants parlant couramment trois ou quatre langues) faisait craindre à Lady Montagu d'être « en grand danger de perdre [son] anglais » et « de ne connaître aucune langue à fond ». Ce tableau fait bien ressortir que « la société "pure", intacte en amont du contact, est une fiction, tout comme s'avère fiction la notion du harem comme milieu clos, imperméable à l'air du temps » (p. 239).

Le « parler franc » n'est pas pour autant uniforme, mais connaît au contraire de nombreuses « modulations » selon les régions et les enjeux locaux (chap. VI) : « ibérismes marocains », langue « gémique » (jusqu'au XVII[e] siècle < *al-jamia*, langue des Morisques ?), « cacophonies levantines », *lingua franca* particulière (sans arabe) des Arméniens de Perse, etc. En Orient en général, la *lingua franca* était moins pratiquée qu'au Maghreb, sauf par les intermédiaires chrétiens qui fournissaient par ailleurs la plupart des interprètes et des drogmans. Là-bas, on constatait en effet une plus grande familiarité avec l'italien, due sans doute à l'influence de Venise, avec le latin, langue dans laquelle Peiresc correspondait avec des maronites, ainsi qu'avec le grec, qui était l'une des langues diplomatiques des Ottomans. En outre, en Orient,

la *lingua franca* était, moins encore qu'au Maghreb, une langue de renégats.

Sur la *lingua franca* en Europe occidentale (chap. VII), l'information est inégale. Certes, les musulmans ont peu écrit sur l'Europe. Mais les Européens ne semblent pas s'être montrés beaucoup plus intéressés ou perspicaces, qui confondaient Turcs et musulmans, Tsiganes et Égyptiens… Pour ce qui est de la langue franque elle-même, les Européens ne l'utilisaient guère que sur le terrain, comme un mal nécessaire, ou comme langue de scène *(Le Bourgeois gentilhomme*, *Les Fourberies de Scapin*, *Les Indes galantes…)* pour ridiculiser les musulmans.

La *lingua franca* n'était pas une langue qui s'écrivait (chap. VIII) ; *a fortiori*, il n'existe pas de littérature en *lingua franca*. « Ce n'est pas une langue de culture, même si c'est une langue au sens plein » (p. 329). Les essais de transcription auxquels elle a donné lieu n'ont conduit qu'à de fragiles écrits, comme les comptes du drogman de Chateaubriand dans son *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, qui résultent d'une traduction de l'arabe en *lingua franca* par le drogman en question, puis de *lingua franca* en français par Chateaubriand lui-même. Les difficultés résultant de ces traductions successives ont entraîné une présence croissante des « jeunes de langues » (élèves des « Langues O ») dans les ambassades – présence qui n'empêcha cependant pas que s'introduise, jusque dans les écrits administratifs, une créolisation de la langue française identique à celle en usage dans les milieux d'expatriés.

Tout à la fois langue commune, langue universelle et langue de l'autre (chap. IX), « la *lingua franca* est la langue d'un miparcours, d'un chemin vers l'autre où l'on s'arrête à mi-distance » (p. 369). « Ce parler métis, agrégatif, sinon fusionnel, est simultanément une langue frontière, une langue de la délimitation du soi et de l'autre » (pp. 369-370). Outre qu'elle n'est pas universellement connue, la *lingua franca* suscite aussi, pour divers motifs (religieux, politiques, diplomatiques), des refus de la parler. Les résistances internes dans les « rituels d'interaction » témoignent bien de cette fonction démarcative : de même que les pères français s'abstenaient de se déchausser sur le sofa du bey, certains dignitaires « barbaresques » (ottomans) refusaient de s'adresser publiquement en *lingua franca* aux émissaires des puissances chrétiennes. Ces faits montrent bien que la *lingua franca* est une « langue partagée plus que commune » (p. 378). « L'espace tampon que définit le recours au parler franc est donc l'inverse d'un "espace tiers", *third space*, au sens où l'entendent aujourd'hui les *cultural studies*, notamment, et l'étude des dynamiques diasporiques » (p. 382). Taxée de « jargon », de « baragouin », de « langue corrompue » – toutes les langues ne le sont-elles pas plus ou moins, à force d'altérations et d'érosions par brassage et frottement ? –, la *lingua franca* aurait pour modèle inconscient celui de la « langue adamique », addition ou mixage originel de toutes les langues pour n'en faire qu'une seule.

Le dixième et dernier chapitre tente de situer la place de la *lingua franca* à partir de la colonisation européenne dans laquelle la Méditerranée bascula peu à peu, une fois la Grèce libérée du joug ottoman (1830). Sous la pression des nationalismes, l'ubiquité de la *lingua franca* se trouva progressivement battue en brèche en vertu d'un principe d'« adéquation d'essence entre langue et nation. La *lingua franca*, du point de vue des Européens, bascule ainsi de manière de plus en plus exclusive sur le versant islamique de l'interlocution. De manière symptomatique, c'est à partir du XVIII[e] siècle que se systématise en Méditerranée occidentale sa caractérisation comme "petit moresque" [au sens de "petit nègre"], l'expression "petit franc" demeurant en revanche très peu répandue » (p. 413). Les éléments indigènes (arabes notamment) du mélange vont se renforcer ou être soulignés de plus en plus. En même temps, la *lingua franca* cède toujours plus de terrain au français en Méditerranée occidentale et à l'anglais (ou à un polyglottisme rudimentaire) en Méditerranée orientale ; mais il ne s'agissait la plupart du temps que de

« sabirs » de français ou d'anglais, de « langue de portefaix » (selon les mots de Théophile Gautier). Les Européens faisaient-ils, eux, l'effort d'apprendre l'arabe ? Non, sauf par impérieuse nécessité, comme pour quelques militaires (arabe dialectal) et savants orientalistes. Révélatrice est à cet égard la géographie linguistique d'Alger, divisée en une ville française et une ville arabe, avec, entre les deux, un infâme sabir, signe d'indifférence, voire de mépris. Entre les hommes et les cultures, le métissage suscite, au mieux le débat, mais le plus souvent le rejet, comme d'une mésalliance. Le dualisme des langues, la bipolarité du système linguistique et culturel prévalent désormais. Il n'existe plus de « langue neutre ».

Dans la conclusion de son ouvrage, Jocelyne Dakhlia adopte en quelque sorte le point de vue de la linguistique politique. De nos jours, constate-t-elle, le rapport à la langue se pose en termes de dominants et de dominés (cf. le français revendiqué comme une « conquête » par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, voire même comme « butin de guerre » par Kateb Yacine), en rupture avec ce qui fit l'essence de la *lingua franca*. Objet « incontestablement métis », la *lingua franca* ne signifie pas pour autant mixité ou fusion ; elle représente plutôt un « lieu liminal, une forme de sas entre deux […] ensembles de sociétés », voire une « langue du milieu du gué » (p. 473). Jocelyne Dakhlia se refuse en tout cas à toute apologie du métissage « parce qu'il n'est pas en soi une valeur », mais seulement une « réalité historique, inéluctable, incontournable ». Tentant, en revanche, une défense et illustration de la *lingua franca*, elle décrit celle-ci comme une langue s'inscrivant dans une vision, non pas duale, bipolaire dominés/dominants, de la Méditerranée, mais dans un « schème de la pluralité communautaire » et de « pluralité des langues », où « l'adéquation de base du groupe à sa langue n'est pas vraiment remise en cause » ; dans ce cadre, la *lingua franca* lui apparaît comme « le produit d'un rapport plus paritaire dans l'histoire des sociétés méditerranéennes » et « de la satisfaction d'un besoin élémentaire de communication » dans un « espace neutralisé », dans une « modalité d'entre-deux », « pour en "rester là" » (p. 475). « N'étant jamais, ne pouvant être, une langue à soi, langue de tous mais de personne, elle [la *lingua franca*] ne pouvait prétendre à l'universel » (p. 481). Jocelyne Dakhlia insiste enfin sur le fait que « la *lingua franca* n'est porteuse d'aucune valeur, d'aucun message irénique ; ce n'est pas un espéranto » *(id.)*.

L'ouvrage, riche et foisonnant, est utilement accompagné d'un glossaire sous-titré « Aperçu de quelques mots et tournures parmi les plus caractéristiques de la *lingua franca* », d'une « Bibliographie indicative de travaux relatifs à la *lingua franca* » (que complètent les références données en notes) et d'un « Index des noms propres ».

À lire Jocelyne Dakhlia, on apprend beaucoup, sur la *lingua franca* bien sûr, mais aussi, et tout autant, sur la société bariolée de la Méditerranée d'avant la colonisation, telle qu'elle apparaît à travers l'étude de la *lingua franca*, de sa pratique, de son contexte, de ses locuteurs, de ses détracteurs. Le sujet auquel s'est attaquée Jocelyne Dakhlia est original et fondamental pour la connaissance de la Méditerranée précontemporaine ; il est aussi, par sa nature même, vaste – d'où la richesse du livre – et difficile à saisir – d'où l'accumulation d'informations partielles, reprises à divers moments de la progression de la réflexion, ce qui entraîne d'assez nombreuses redites et, parfois même, une impression de tourner en rond. Certaines des questions soulevées, qui ressurgissent ici et là, paraissent n'être jamais résolues : lesquels, des chrétiens ou des musulmans, se sont le moins et/ou le plus mal intéressés aux autres ? Ou encore : la *lingua franca* correspond-elle à un âge d'or de la Méditerranée, caractérisé par les contacts et les échanges, dont Jocelyne Dakhlia semble parfois faire l'apologie, ou bien à un âge sombre, marqué par la piraterie et l'esclavage ? Enfin, le signataire de ces lignes regrette personnellement que l'auteure n'ait pas davantage tenté d'appliquer les acquis de

sa recherche à une réflexion sur la situation linguistique contemporaine, de plus en plus caractérisée par l'hégémonie de l'anglais : si c'est parce qu'elle était « neutre », parce qu'elle était la « langue de personne » (comme le latin au Moyen Âge), que la *lingua franca* a pu jouer si longtemps son rôle de « modalité d'entre-deux », n'est-ce pas précisément, de manière symétrique et inverse, parce qu'il *n*'est *pas* la « langue de personne » que l'anglais peine tant à s'imposer harmonieusement dans la fonction de communication internationale que certains, pour divers mobiles, cherchent à lui faire jouer aujourd'hui ? De cet échec prévisible, doit-on se féliciter ou se désoler, et peut-on tirer des enseignements quant au choix et/ou à l'élaboration d'un idiome de communication internationale efficace, viable et consensuel ?

Jean-Pierre Digard

François R. Valla
L'Homme et l'habitat. L'invention de la maison durant la préhistoire
Paris, CNRS Éd., 2008, 144 p., bibl., ill., fig. (« Le passé recomposé »).

AVEC CETTE nouvelle collection intitulée « Le passé recomposé », les éditions du CNRS offrent au lecteur un état des lieux précis et argumenté sur un point particulier de la préhistoire. Ici, le texte de François Valla, spécialiste du Natoufien (13 000 à 10 500 av. J.-C.), illustre de manière claire et captivante la question de l'établissement de la maison, ou du passage du nomadisme à la sédentarité des peuples de la Palestine.

Nous savons que les paléontologues ont depuis plusieurs décennies trouvé des traces évoquant la possibilité d'abri ou de maison voilà deux millions d'années. Avec la maîtrise du feu, et du foyer, se serait peu à peu élaboré un processus dynamique qui contribuera à établir les bases de la maison humaine. Reste que cette notion de maison doit être définie avec précision, et on comprendra ici à quel point ces critères sont d'importance.

Alors que ces traces restent insuffisantes pour répondre avec certitude aux interrogations concernant les rapports sociaux ou les conditions effectives de l'établissement sédentaire, pour autant, « l'apparition de la maison coïncide avec la mise en place du changement de mode de résidence » (p. 8). La maison renvoie à un caractère de fixité de l'établissement des peuples et, semble-t-il, à une modification du système de pensée.

Les trois chapitres qui forment le cœur du livre concernent la description méthodique de fouilles du Natoufien ancien au Natoufien final, une période d'environ 3500 ans qui a débuté près de 13 500 ans avant notre ère. Mais, en amont, l'auteur relève quelques paradoxes qui lui serviront au fil de son argumentation. La problématique de la sédentarisation reste bien liée aux traces laissées sur place qui permettent de conclure à une continuité saisonnière : « Si la présence d'une architecture ne fait aucun doute, il reste à comprendre à quoi elle servait. Il va de soi que sa fonction ne saurait être indifférente à la question de la sédentarité » (p. 45). François Valla s'attelle donc à décrire les différentes fonctions (sociale, technique et symbolique) de la maison, et à rechercher les indices pouvant valider son hypothèse.

L'étude d'infimes détails comme des fragments d'os ouvre la voie d'hypothèses permettant de conclure à des formes de sédentarité. Par exemple, au Natoufien ancien, l'étude du commensalisme par l'analyse de la faune présente (chien et souris domestiques) sous-entend un mode de vie sédentaire. De toutes les fonctions techniques ou sociales les plus aisées à décortiquer, la fonction symbolique est à nos yeux la plus captivante. D'autant qu'elle autorise à transposer la réflexion dans notre

monde contemporain. Il s'agit de mettre en évidence des pistes possibles pour instruire la logique de la présence de tombes à l'intérieur même des habitats. Leur organisation laisse entrevoir un rapport possible avec la notion de « famille » qu'il faut manier avec d'infimes précautions. La mort est au centre de la maison, qui se pense dans une cosmologie particulière.

Le Natoufien récent fait état de transformations, notamment dans le dimensionnement des maisons et dans le stockage des détritus puisque l'on trouve, « pour la première fois dans le Natoufien, des traces positives du souci de ne pas abandonner sur place les ordures » (p. 76). Bien avant le préfet Poubelle, voici la mise en place d'une grande fosse enduite dans laquelle il a été retrouvé « entre autres rebuts, une succession de lentilles cendreuses accompagnées de terre brûlée et de paquets d'ossements de poisson et de tortue » (p. 77). L'idée de continuité est liée à la place des sépultures et à des formes soignées de la mise en terre. Sans utiliser la notion de rite funéraire, l'auteur montre qu'au Natoufien récent évolue un système de pensée cohérent dans lequel la place des morts a une grande importance.

Au Natoufien final, environ 9900 av. J.-C., l'architecture renvoie à une forme de « tradition natoufienne ». Les maisons sont de forme circulaire, adossées à un muret, à l'intérieur desquelles des poteaux sont fixés au sol par un empierrement encore visible. Leur surface varie de 4 à 8 mètres de diamètre. Toujours à l'intérieur, plusieurs foyers, dont la fonction semble relever d'une division technique (et sociale ?), attestent d'une activité. Mais ce sont encore les sépultures qui, vraisemblablement liées à l'orientation particulière des maisons, posent la dimension symbolique : « Maisons et sépultures paraissent intégrées dans un système de pensée qui introduit la société dans une vision cohérente du monde environnant » (p. 105).

Ajoutons que ce texte est abondamment pourvu d'avertissements, car beaucoup d'éléments restent « dans l'ombre » dans une société qui elle-même demeure « obscure » : « L'ignorance du système de valeur des Natoufiens interdit une véritable compréhension de l'image symbolique qu'ils projetaient sur les maisons » (p. 122). Pour autant, l'auteur pense que l'art de bâtir est bien réel et qu'il s'inscrit dans une « tradition architecturale qui transmet ses repères et ses savoir-faire » (p. 124).

Des découvertes récentes et non encore publiées confirmeront ces hypothèses. Bien entendu, l'auteur met en garde à plusieurs reprises contre les généralisations et les simplifications trop rapides. Mais l'enquête qui nous conduit sur les traces des premiers habitants est suffisamment excitante pour laisser, sans gêner, quelque place à notre imagination.

Noël Jouenne

L'Homme et l'inégalité. L'invention de la hiérarchie durant la préhistoire
Traduction de Jean-Pierre Chadelle, revue par Sophie de Beaune.
Paris, CNRS Éd., 2008, 161 p., bibl. (« Le passé recomposé »).

S'IL EST UN SUJET qui a fait couler beaucoup d'encre, c'est bien celui de l'origine des inégalités. L'auteur commence ce petit livre par une revue des théories existantes, théories qu'il est obligé de regrouper par genres tant elles sont nombreuses. Il distingue ainsi des modèles qu'il appelle « culturels », « fonctionnalistes », « démographiques », modèles aussi qui portent sur le « contrôle des échanges », ou qui sont de nature « politique ». Lui-même ne se rattache clairement à aucun desdits modèles. Empirique, il s'efforce de concilier les données de l'archéologie préhistorique avec ce que lui-même, ethnologue, a pu apprendre de ses collègues ainsi qu'observer sur le terrain : notamment chez les Amérindiens de Colombie-Britannique, dans les montagnes mayas du Mexique, ainsi qu'en Australie. Il coiffe donc la double casquette du préhistorien et de l'anthropologue social, ce qui lui assure une perspective plus large qu'à la plupart de ses devanciers. C'est ce qui lui permet, entre autres, de faire justice de bon nombre de théories douteuses. Il ne laisse rien subsister, par exemple, de celles qui expliquent l'origine des inégalités par la pression démographique.

Il consacre une bonne partie de ce petit ouvrage à des sociétés subactuelles qu'il appelle « transégalitaires » : celles qui, pratiquant la propriété privée des ressources et des productions, ne recourent guère au partage, et peuvent comprendre des hiérarchies fondées sur le rituel, la parenté ou même sur le pouvoir politique. Elles se situent entre les sociétés de chasseurs-cueilleurs où l'égalitarisme est souvent la règle (règle qui peut souffrir des exceptions), et les « chefferies clairement stratifiées ». Quelle que soit la région où on les rencontre, ces sociétés « transégalitaires » présentent nombre de points communs : densité de population non négligeable, stockage, sédentarité au moins saisonnière, culte des ancêtres, compétition à base économique, usage de biens de prestige, festins. Un point essentiel, d'où dérive en bonne partie tout le reste, est la « production et la transformation d'excédents de nourriture ».

C'est à partir de l'existence de surplus qu'il voit se former progressivement l'inégalité sociale. Le principal agent de cet évolution est, pour lui, un type de personnalités qu'on rencontre un peu partout dans le monde, heureusement en un petit nombre d'exemplaires, à savoir le « chef triple A » : « avide, agressif et accumulateur ». L'auteur passe alors en revue les diverses « stratégies de développement qui fonctionnent ». En dernier lieu, il aborde la partie proprement historique, ou plus précisément préhistorique, de son essai. À partir des documents muets livrés par l'archéologie, il recherche en effet ce qui peut évoquer une évolution des hiérarchies sociales. Ces vestiges peuvent être des indices de stockage, une manifestation de sédentarité tout au moins partielle, et surtout la présence de biens de prestige ; ces derniers lui paraissent reconnaissables soit par leur caractère d'objets exotiques, soit par la qualité de leur finition – celle-ci évoquant naturellement une certaine spécialisation de l'artisanat. Au fil du temps apparaissent l'architecture monumentale et les sépultures hors normes, les unes et les autres se faisant jour timidement dès le Paléolithique supérieur, peut-être même un peu plus tôt. Il recherche aussi les traces de festins dont sa recherche ethnologique lui fait présumer l'existence.

Sur ce sujet important mais difficile, Brian Hayden a écrit un livre assez complet,

et qui m'a paru aussi convaincant qu'il était possible de l'espérer. Je finirais toutefois par une question. Le mécanisme décrit par l'auteur est étroitement lié à la sédentarisation : comment se fait-il alors que nombre d'indices d'inégalités apparaissent dès le Paléolithique ?

Claude Masset

Boris Valentin

Jalons pour une paléohistoire des derniers chasseurs (XIVe-VIe millénaire avant J.-C.)

Paris, Publ. de la Sorbonne, 2008, 326 p., bibl., ill., fig., cartes (« Cahiers archéologiques de Paris » 1).

SOUS CE TITRE un peu étrange, Boris Valentin traite du Magdalénien, de la sphère azilienne (XIIIe-XIIe millénaires), ainsi que du Mésolithique ; disons plutôt, sous une présentation qui aurait sa préférence, des derniers chasseurs d'Europe occidentale aux époques tardiglaciaire et postglaciaire.

D'abord, pourquoi ce terme inhabituel de « paléohistoire » ? L'auteur estime qu'entre la préhistoire et la recherche historique telle qu'elle est souvent pratiquée de nos jours – celle du moins qui dérive de l'école des Annales –, les différences se sont estompées. L'une et l'autre mettent l'accent sur des sociétés et sur des comportements, elles se désintéressent toutes deux, pour une bonne part, des événements – cela par nécessité en ce qui concerne la préhistoire : c'est la fin de « l'histoire-récit ». Aux confins de l'une et de l'autre, les textes se font rares ou inexistants, et les documents sont *grosso modo* de même nature, issus principalement de l'archéologie. On pourrait donc passer assez insensiblement de l'une à l'autre, n'était la radicale hétérogénéité des équipes qui s'y consacrent : les préhistoriens sont des anthropologues, des géologues, etc. ; tandis que les historiens sont avant tout des littéraires. On voit d'un côté, somme toute, des « Naturalistes », et de l'autre des « Littéraires ». C'est pour contribuer à l'effacement d'une limite qu'il juge oiseuse, voire nocive, que Boris Valentin avance ce terme inhabituel de « paléohistoire ».

Les quatre-vingt-dix siècles qu'il aborde dans son étude lui paraissent particulièrement propices à cette démarche. Avec le Tardiglaciaire, les gisements fouillés se multiplient : le Magdalénien est bien mieux connu que les périodes antérieures, la relative amélioration climatique y étant sans doute pour quelque chose ; les sites restent nombreux jusqu'au Postglaciaire. Ajoutons que les datations 14C gagnent en précision à partir de -20 000 : avant -25 000, elles seraient même pratiquement inexploitables, selon un spécialiste (Michel Fontugne) que cite l'auteur. À partir de -15 000 (c'est-à-dire avec les Magdaléniens), on peut désormais découper le temps en tranches de deux à cinq siècles, ce qui nous rapproche du « temps long » de Braudel (seuls sont vraiment gênants les « plateaux 14C » du XIIIe et du Xe millénaire, périodes où l'on voit la proportion de 14C dans les sites pratiquement cesser de varier avec le temps).

Dans cette optique, le terme de « civilisation », longtemps cher aux préhistoriens, déplaît à l'auteur ; il lui préfère celui de « courant » ; de la même façon il évite le mot « culture », lui préférant « tradition ». Un ethnologue n'aura, je pense, pas de mal à le suivre dans cette voie. La technologie s'y trouve complétée et enrichie par une

discipline plus jeune et bien vivante : la tracéologie, à savoir l'étude des traces d'utilisation dont armes et outils sont porteurs. On parvient par là à remonter, dans une certaine mesure, jusqu'aux comportements qui jadis ont donné naissance à ces traces : la paléohistoire rejoint ici l'ethnologie. Dans ce domaine, l'auteur s'est assuré le concours d'éminents spécialistes. On voit ainsi apparaître que, par rapport aux Aziliens, les Magdaléniens fabriquaient des outils de plus grande longévité, leur économie ayant exigé davantage de prévision, les Aziliens se montrant plus expéditifs. Je pourrais citer d'autres exemples.

Après une première partie qui s'écarte un peu des sentiers battus, la suite de l'ouvrage paraît plus classique pour de la préhistoire. Elle est nourrie par l'examen de nouveaux sites, apportés par les progrès de l'archéologie préventive. La chronologie du Magdalénien dans le Bassin Parisien est resserrée, ses rapports avec ses voisines précisés – notamment avec le Creswellien, qui le prolongeait par-delà une Manche qui n'existait pas encore. Ce qui nous intéressera sans doute davantage, c'est l'étude du processus dit d'« azilianisation ». Ce processus, que l'on peut suivre dans les documents notamment lithiques, suggère des changements dans les techniques de chasse et une mobilité plus élevée. Entre l'Azilien et le Mésolithique s'intercale un « Belloisien », terme d'attente pour une industrie qui présente alors des vraies lames, et qui tranche par là sur les traditions qui l'encadrent. L'auteur étudie ce que pourrait être le système économique des porteurs de ce « Belloisien », dont on ne sait pas encore s'il faut le ranger au même niveau de classification que l'Azilien et le Mésolithique.

C'est à ce dernier qu'est consacrée la dernière partie du livre. Cette époque a vu, comme on sait, un notable réchauffement climatique ; règne alors une forêt primaire, que hantent les derniers chasseurs. Ensuite intervient la néolithisation, que Boris Valentin appréhende en nous transportant de l'autre côté de la Méditerranée, dans le Natoufien de la vallée du Jourdain, région dont il est bon connaisseur. Pourquoi pas ? Nous sommes dans un ouvrage de « paléohistoire », non dans une monographie.

Cette étude des comportements du passé pourra intéresser plus d'un ethnologue, en dépit du caractère assez dense de l'ouvrage. Ce dernier aurait mérité le fil conducteur qu'eût été un index… Il s'agit, on le voit, de pistes intéressantes. On aimerait, éventuellement pour d'autres périodes de ces confins entre histoire et préhistoire, voir se former des équipes où se mêleraient « Naturalistes » et « Humanistes »…

Claude Masset